



PROF. DR. ORHAN TÜRKDOĞAN

Osmanlı'dan Günümüze

Türk Toplum Yapısı

CİZGİ

PROF. DR. ORHAN TÜRKDOĞAN

1926 yılında Malatya'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini bu ilde tamamladı. 1955 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe ve Sosyoloji bölümünden mezun oldu. 1955-59 yılları arasında Malatya Lisesi felsefe öğretmenliğinde bulundu. 1959 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji asistanlığına atandı. 1962 yılında doktor, 1967'de doçent, 1971 yılında da profesörlük unvanını aldı.

Türkdoğan, 1962-64 yıllarında ABD'nin Nebraska ve Missouri niversitelerinde "yeniliğin yayılması", Sağlık niversitesinde birinci kuşak Türk işçileri üzerinde araştırmalarını yürüttü. Yine, 1980'de Alman devletinin isteği zerine, "Hastalık Sistemi" (Medical Sociology) ve "etnik gruplar" zerindeki araştırmalarını sürdürdü. 1971 yılında, Alman devletinin davetlisi olarak, Hohenheim niversitesinde, ikinci kuşak Türk işçilerinin toplumsal uyumsuzluk ve kültürel entegrasyon gibi temel sorunlarını incelemiştir.

1980 yılında terör ve şiddet olayları ile ilgili olarak, kaynak araştırmaları için St. Andrews/İskoçya niversitesinde görev almış ve yerel terör örgütlerinin stratejilerini inceleyerek, ülkemiz terör ve şiddet olaylarının sosyal ve antropolojik yönleriyle olan bağlantılı bir araştırma yrtmştir.

1985-1995 yıllarında, Bolu Abant İzzet Baysal niversitesinin kuruluşu ve oluşumunda on yıl süreyle görevini yürütmüş ve 1995-2004 döneminde, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü İşletme Fakültesi'nde görevini sürdürmüş ve bu enstitüden emekli olmuştur.

Türkdoğan, 1959 yılından itibaren ülkemizde yaşayan Rus kökenli Molakanlar, Estonlar, Kozaklar, Polonezler, Süryaniler gibi dış etnik gruplar yanında, yerel Alevi-Sünni Kürt ve Zaza halkları üzerindeki saha araştırmalarını da sürdürmüş ve ilk kez ülkemizde yaşayan tüm yerli-yabancı etnik grupların sosyal varlık alanlarını 1995 yılında Etnik Sosyoloji adı altında yayınlamıştır.

Ayrıca, Türkiye genelinde 17 il ve 45 ocakta yaşayan Alevi-Bektaşı grupları ile Doğu-Güneydoğu yörelerinde egemen olan 21 kadar kabile ve aşiret kuruluşlarını da yine aralarında yaşayarak, 1995 ve 1997 yıllarında Türk kamuoyuna sunmuştur.

şu ana kadar Atatürk Üniversitesi 15, Milli Eğitim Bakanlığı 3, Turizm ve Kültür Bakanlığı 1, ABD ise yine "Molokans in Turkey" adlı bir eserini İngilizce olarak yayınlamıştır (The Social Structure of Molokans, Etienne Dunn, 1984).

Ayrıca, yabancı dergilerde yayınlanmış bilimsel makaleleri de mevcuttur:1) L'Installation Des Immigrant Kazaks Dans Un Bourg (Ural-Altaische Jahrbucker, Wiesbaden, Band 43, 1971); 2) Descent Affinity and Ritual Relations in Eastern Turkey, (American Anthropologist, vol. 75, Oct. 1973);3)The Development of Turkish Social Anthropology, (Current Anthropology, vol. 17, No: 2, June 1976).

Prof. Dr. Türkdoğan, 2008 yılında da Türkiye Büyük Millet Meclisi onur ödülüne layık grlmştir. 1995-2011 yılları arasında Timaş Yayınevi 11, İ. Q. Yayınevi ise 22 ve izgi Kitabevi ise 12 eserini okuyucularına sunmuştur.

OSMANLI' DAN GÜNÜMÜZE TÜRK TOPLUM YAPISI

Prof. Dr. Orhan TÜRKDOĞAN

Çizgi Kitabevi Yayınları: 548
Bilim Toplum Siyaset

Genel Yayın Yönetmeni
Mahmut Arlı

©Çizgi Kitabevi
Mart 2015

ISBN: 978-605-9108-12-6
Yayıncı Sertifika No:17536

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) -
TÜRKDOĞAN, Orhan
Osmanlı'dan Günümüze
Türk Toplum Yapısı

Baskıya Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Tel: 0332 353 62 65- 66
Baskı: Sebat Ofset
Fevzi Çakmak Mh. Hacıbayram Cd. No:57
Karatay/Konya - KTB. S. No: 16198
Cilt: Göksu Cilt Evi

ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahibiata Malı. Mimar Muzaffer Caddesi
Helvacıoğlu Apt. No:41/1 – Meram / Konya
Tel: 0332 353 62 65 – 353 62 66
Faks: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	7
Giriş.....	13
Bölüm: I / Türk Toplum Yapısı.....	21
Bölüm: II / Osmanlı Öncesi Türk Düşünce Sistemi.....	77
Bölüm: III / Niçin Osmanlı Kimliği?	93
Bölüm: IV / Osmanlı'da Sosyal Sistem.....	147
Bölüm: V / Osmanlı'ya Sosyal Tarih Açısından Bir Yaklaşım.....	169
Bölüm: VI / Tanzimat: Proto-Tip Batılılaşma	195
Bölüm: VII / Bir Sosyal Sistem Olarak Resmî Teori.....	223
Bölüm: VIII / Ulus-Devlet veya Milletleşmenin Sonu mu?	255
Bölüm: IX / Günümüz Türk Toplumunun Dinamikleri.....	275
Bölüm: X / Toplumsal Hareketlerin Sosyolojisi.....	305
Bölüm: XI / Tarihsel Bir Süreç: Oğuz-Türkmen Ayrışımı	333
Bölüm: XII / Doğu ve Güneydoğu: Kabile-Aşiret Yapısı	389
Bölüm: XIII / Sosyal Hareketlilik: Kentleşme ve Göçler.....	405
Bölüm: XIV / Zenginlik-Yoksulluk Kültürü Kutuplaşması.....	439
Bölüm: XV / Türk Demokrasi Modeli	505
Bölüm: XVI / Kapitalistleşme Sürecinde: Muhafazakârlık ve Liberalizm.....	531
Bölüm: XVII / Sosyal Yapı ve Küreselleşme.....	547
Bölüm: XVIII / Türk Aile Sistemi ve Tarihsel Gelişimi.....	559
Bölüm: XIX / Dini Sistem: İslami Püritanizm mi?.....	619
Bölüm: XX / Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler ve "Cemaatlaşma"	647
Bölüm: XXI / Toplumsal Yapı ve Kültürel Değişme.....	679
Genel Değerlendirme ve Sonuç.....	713
Genel Kaynaklar	719
Dizin.....	747

ÖN SÖZ

Osmanlı kimliği, günümüz Türk toplum yapısının kültürel dinamiğini oluşturan bir konuma gelmiştir. Buna Yeni Osmanlılık (Neo-Osmanizm) tarzındaki yöneticilerin yaklaşımı da artık güncellik kazanmaya başlamıştır. Nitekim American Washington Post gazetesi yazarı Jacson Diehl'e dönemin Dış İşleri Bakanı Davutoğlu şöyle diyordu: "İngiltere eski sömürgeleleriyle bir milletler topluluğu halinde, neden Türkiye eski Osmanlı topraklarında, Balkanlarda, Ortadoğu ve Orta Asya'da yeniden liderlik kurmasın?" Bu tür bir yaklaşım tarzı, bilindiği üzere, gelenekli olarak Turgut Özal'ın bakış açısını oluşturmaktadır..

Günümüz Cumhuriyet sistemi veya Resmi İdeoloji, şu anda Osmanlı püritan yapısı karşısında eksen değiştirmektedir. Yeni Osmanlılık akımı tüm kimlik yapısı ile bu etkileşimin kök paradigmasını oluşturmaktadır. Çankaya, yerini Osmanlı Külliyesine terk etmek durumunda kalıyor. Sokak-Cadde adları yanında, yeni kurulan üniversiteler ve benzeri tesisler de Osmanlı cemaat yapısının biçimlenmesi yönünde yol almaktadır. Resmi Teorinin T.C. norm ve değerleri de tehlike çanlarını çalmaktadır.

Bu süreç, günümüz sosyolojisi açısından radikal bir kültürel değişimdir. Bu nedenle, Osmanlı karizması yeniden canlanmakta ve tarihsel yerini almaya çalışmaktadır. Bu dönüşüm fırtınası, Osmanlı'nın aktüel kimliğinin tüm boyutlarıyla gündeme gelmesine, yeni görüş açıları ve bilimsel yorumların yoğunluk kazanmasına yol açmaktadır. Bu kültür kodlarını izleyerek yeni açılımlar karşısında Osmanlı'nın tarihsel kimliğini tartışmak gerekmektedir..

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Osmanlı toplum düzeni, günümüzün kök paradigmasını oluşturmaktadır. Şöyle ki, ömrünü tamamlamış ve tarih sahnesindeki kendine özgü yerini almış bulunan uzun ömürlü bir imparatorluk sisteminin, yüz yıllık bir aradan sonra, Cumhuriyet rejiminin kendine dönüş anlamında üniter kimliği temsil eden ulus-devlet yapısını dışlaması ve Yeni Osmanlılık tarzında bir biçim kazanarak tarihsel kimliğine dönüşümü çabaları artık giderek güncellik kazanmaya başlamıştır.(x) ..

1960' lar sonrası siyasallaşma süreci içinde Türk Hümanizması-Anadoluculuk akımları yanında bir de Yeni Osmanlıcılık teziyle karşı karşıya bulunuyoruz.Cumhuriyet ideolojisinin yapısal sistemine veya sosyolojik deyiimi ile üniter kimliğine yönelik bu süreç, doğrudan çokkültürlü etnisiti tablosunu temsil eden , Kurucu Kültürü veya Türklük olgusunu öteki konuman getiren bir oluşumdur.

Yeni Osmanlıcılık akımı, Resmi İdeolojinin veya üniter toplum sisteminin yapı taşlarını dışlayarak, Osmanlı kimliğine dönüşümün yoluna açmaktadır.Bunlardan biri ve en önemli kültür kodu, laiklik ilkesini dışlaması, İslami konfigürasyonun arke tipi cemaatlaşma norm ve değerlerine dönüşümü gündeme taşımış olmasıdır...Bu tür bir yapılaşmanın belirgin özelliği de, artık Resmi idieolojinin üniter kimliğinden soyutlanarak, İslam ülkeleri şemsiyesi altında -kendine özgü- bir İslamlaşma tipolojisine yönelmiş olmasıdır..

Gözleneceği gibi , İslam Arap Dünyası ve Ortadoğu ülkelerinin Türk toplumu ile mizaç uyumunun bir izdüşümüdür artık..Hatırlanacağı üzere, Osmanlı' da benzeri yolu izlemiş ve 16.yüzyılın başlarından itibaren kavim asabiyesini terk ederek, Hanedanı Hümayun veya Patrimonial Yönetim tarzını algı alanı konumuna getirmiştir.Hanedanı Hümayun yapısı, Asyatik kültürün Göktürkler, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklular kimliğinden bir amalgamasyona dönüşmüş bulunuyordu. Türklük artık devreden çıkarılmıştı.

600 yıl bir süreyle, Osmanlı düzeninin kavim asabiyesi sonucu dışlanan ve öteki konumuna getirilmiş bulanana Asli Unsuru Anadolu çocukları 'Re-aya" , artık Devşirme ve Dönmelerin merkezi yönetimini ele geçiriyordu.. Bu dönüşüm de, gelenekli ve töreli Asli unsurun, tüm inanç ve değerler sisteminin tarihsel rollerini gerçekleştirmelerine zemin hazırlıyordu..Baş örtüsü, kılık-kıyafet özgürlüğü, mescit ve camilerin yaygınlık kazanması, ibadet algısının yükselişi ve yaygınlaşması yanında, din-devlet ayrımını dogmatizme sürükleyen bir Dünyevileşme veya laiklik anlayışını da artık devreden çıkarılıyordu..

Ulus-Devlet inşasının tarihsel yapı taşlarının odak noktaları artık devreden çıkarılıyor, Atatürk' ün Çankaya' daki köşkü, Beşevlerdeki Cumhurbaşkanlığı Sarayına dönüşüyordu..Yörede klasik cadde adları da değişime uğruyor, yine Çankayadaki 415.cadde de Katar caddesine dönüşüyordu...

Osmanlı kimliği nostaljisi adım adım gerçekleşme yolunda ilerlerken, ulus-devlet alt yapısı üzerine inşa edilmiş bulunan Türk Devleti de

çokkültürlü bir yapılaşmanın takipçisi oluyordu. Oysa, İslami norm ve değerlerin taşıyıcısı oldukları tezini savunan İslam ülkeleri ise kavim asabiye-lerine kök salmakta devam ediyorlardı..Çünkü, Arap ve İran milletlerinde asabiye -kendi kavmini sevme duygusu (community feeling)- en yüksek eğilim olarak yaşamıştır. Kur'an: *"Sizi kavimlere ayırdık ki birbirinizi tanıyasınız"*, Hadis ise: *"Kişi kavmini bilmekle suçlanamaz"* veya *"kavminin en hayırlısı kavmine hizmet edendir"* buyurmaktadır.

Osmanlı'da, kavmini tanımama, yönetimde söz sahibi kılmama duygusu ve eğilimi ne yazık ki imparatorluk yıkılıncaya kadar devam etmiştir. Osmanlı'dan beri sürüp gelen ve stratejik alanları egemenliği altına almış bulunan bu kozmopolit aydınların gerçek kimliği, bakış açıları, Türk toplumu üzerindeki etkinlikleri hakkında bugüne değin bilimsel ve objektif nitelikte incelemeler yapılmış değildir. Ayrıca, günümüz üst sınıfların bütüncül bir analiz de henüz gerçekleştirilmemiştir. Batıda, özellikle Amerikan sosyolojisinde, Wright Mills, Lloyd Warner gibi sosyologlar iktidar elitlerinin dünya görüşü, kültürleri, değerler sistemi, tüketim normları ve etikal eğilimleri üzerinde doyurucu nitelikte araştırmalar yapmışlardır. Ne yazık ki, ülkemiz sosyolojisinde bu tür eğilimler *"magazin"* veya bayağılık niteliğinden öteye geçememiştir. Yalnız, *"devşirme olgusu"* çizgisinde, Batı'da ve Balkan ülkelerinde yeni tarihi romanlara, biyografilere de rastlamaktayız. Bunlardan birine burada kısaca temas etmek istiyorum. Girit doğumlu Rea Galanaki'nin *"İsmail Ferik Paşa'nın Hayatı"* adlı romanı paşalığa kadar yükselmiş bir devşirmenin profilini ortaya koymaktadır. Eseri dilimize çeviren Herkül Milas, kaleme aldığı ön sözde aynen şöyle yazıyordu: *"Bugün kimilerince Yunanlı, kimilerince Türk, kimilerince Mısırlı sayılan Giritli bir Hristiyan Grekofondan dönme, Mısır'da yaşamış, Arnavut dönmesi ve Osmanlı Devleti'ni az daha yıkan ve bugün Mısır ulusçuluğunun babası sayılan Kavalalı Mehmet Paşa yanlısı bir İsmail Ferik Paşa, neden Türk okuyucusunun dikkatini çeker?" (.....) "Bir dönme, devşirilen bir çocuk savaşta esir alınıp satılan ama, annesini ve köyünü unutmayan bir insandır İsmail Ferik Paşa. Bu romanın, benzer sorunları dile getiren Orhan Pamuk'un Beyaz Kalesi'ne yakınlığı da kimi araştırmacıların dikkatinden kaçmamıştır." "İsmail, sonuna kadar Müslüman ve Mısırlı kalır romanda ve ölür, doğal olarak ve bu kimlikle gömülür. Ama bir de iç dünyası vardır; aile, baba evi, çocukluk yıllarının görüntüleriyle bağını koparmayan..."*

Herkül tarafından çizilen bu profil, yabana atılır cinsten değildir. Pençik ilkesine göre, Enderun'a alınan köle (esir) çocukları, genellikle 9-14 yaşları arasındadır. İlk sosyalleşme sürecini ailesi ve toplumundan almıştır.

Benlik ve kişiliği oluşturan karakter yapısı (idionsyncrasy) olgunlaşmıştır. Sonradan, farklı bir kültür ve toplum yapısı içinde çocuğun sosyalleşme sürecine tabi tutulması ne ölçüde asli unsurları silebilir? Bu husus tartışmaya açıktır. İsmail Ferik Paşa, romanlara konu da olsa, Herkül Milas'ın belirttiği gibi: *"İnsan tek boyutuyla değil; dostlar, resmi, inançlar, şeref sayılan yükümlülükler, ama aynı zamanda, annenin düşlerde uyanan kokusu, suyun öte yanında kalmış kardeşin dokunuşu, bir köy meydanının bir türlü unutulmayan görüntüsüyle de yaşar. İsmail Ferik Paşa da hem başarılı bir komutan hem de böyle bir insandır"*¹.

Türk sosyolojisinin önemli bir dinamik alanını oluşturan yapısal araştırmalar, gün geçtikçe kültürel alanda yerini ve rolünü almaktadır. Okuyacağınız bu araştırma, tamamen gelenekli Türk toplum yapısının Osmanlı'dan günümüze-yönelik temel sorunlarının bir yorumudur. Geçmiş olaylara tasviri bir biçimde yaklaşan gelenekli yöntem yerine, Tarihselci bir yaklaşım izlenerek, daha ziyade olaylara sosyolojik, antropolojik, ekonomik ve siyasal görüşlerin yansımalarını da kazandırmak suretiyle, günümüze kadar uzanan seyri incelenmiştir.

Toplumsal yapı araştırmaları, aynı zamanda çoğu kez ortaya çıkan gerginlikler ve patolojik nitelikteki olayların. analizini yapmamızı da sağlamaktadır. Son yıllarda, ülkemizi tehdit eden çok yönlü sosyal gerginliklerin nedenleri kadar çözüm yollarının da ortaya konulması, her şeyden önce Tarihsel yaklaşım metodolojisine yönelik araştırmaların gündeme gelmesini gerektirir.

Bu araştırma, belirtilen çizgiyi izleyerek, toplum yapımızdaki kültürel yozlaşma ve sosyal gerginliklerin alt yapısına yönelik bir yaklaşımın ürünüdür. Tamamen, Tarihselci yöntemin ışığı altında yapısal sorunlar, özellikle stratejik merkezi yönetim biçimi, fertlerin rol, statü ve normu kapsayan oriantasyonları sistematik bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Böylece, günümüz olaylarının oluşturduğu sorunlar, tarihsel köklerine yönlendirilmek suretiyle, gerginliklerin hangi koşullar altında ortaya çıktığı hususu aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Toplumsal çözümler, gerginlikler ve yolsuzluklar ele alınırken, bunların kaynaklarına yönelerek, günlük yorum biçimi ve analizlerden uzaklaşmamız da gerekmektedir. Alevi-Sünni odaklı kültürel yarılımlar, laik-anti laik karşıtlıklar, banka hortumlamaları, yer altı ve yer üstü çeteleşmeye

¹ Orhan Türkdoğan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi*, Timaş Yayını, 2003, İstanbul.

yönelik eylem biçimlerine dayalı çok yönlü yolsuzluk davranışları aslında üst yapı olayları olmayıp temellere inmemizi zorlamaktadır. Bunun için de tarihsel yöntemlere dayalı yaklaşımlarla toplumsal yapı araştırmalarına hız vermek gerekmektedir.

Günümüzde yaygın olan anket yöntemlerinin, bireylerin belirli konulardaki kişisel tepkilerine cevap verecek tarzdaki yaklaşımları, toplumsal yapıyı dışladığı sürece yararlı olabileceği tezi savunulamaz. Bu nedenle, olayların aydınlatılması ve yorumunda sosyal yapıya yönelik araştırmalara öncelik vermek gerekmektedir.

Osmanlı'dan günümüze yansıyan olaylar zinciri, Tarihselci yaklaşımın ön gördüğü metodolojiyi de izleyerek yapısal unsurları aydınlatmaya çalışmıştır. Bu çalışma, çizgisinde bir ilk girişimdir. Benzeri yaklaşımlar gündeme getirilmek suretiyle, Osmanlı'nın 700. yılında konuya boyut kazandırmak gerekmektedir.

(x) AKP Balıkesir Milletvekili Tülay Babuşçu, Facebook hesabında, Erdoğan'ın Cumhurbaşkanlığı Sarayı'ndaki tarihteki temsili Türk askerleri ile olan karşılama törenini değerlendirdi. Babuşçu tören için şu açılımı ileri sürüyordu: "Bu resim okunması gereken bir resim. Filistin'i vermediği bahanesiyle yıkılan Osmanlı İmparatorluğu ve Filistin Devlet Başkanı'yla Cumhurbaşkanımız'ın arka plan görüntüsü. Muhteşem bir zekâ... Tabiki Sn. Cumhurbaşkanı'mızın zekâsı. 600 yıllık İmparatorluğun 90 yıllık reklam arası sona erdi"

GİRİŞ

Günümüz Yeni Osmanlılık akımına dönüşüm olgusu da, aydınlarımızın dikkatlerini çekebilecek bir doğrultuda ilerlemektedir. Bu nedenle, Osmanlı toplum yapısının tarihsel süreç içinde yorumları ve analizi ele alınırken, özellikle sosyolojik içerikli metodolojik verilerin bilimsel bir perspektiften ele alınması da gerekmektedir.

Son yıllarda, Osmanlı'dan günümüze yönelik toplumsal yapı araştırmalarında önemli ilerlemeler gözlemekteyiz. Özellikle, Halil İnalcık'ın Başkanlığında yayına sunulan 12 ciltlik "Osmanlı" adlı eser zikredilmeye değer. Osmanlı Devleti'nin 700.yılı armağanı olan bu eser: Siyaset, iktisat, toplum, teşkilat, düşünce, bilim, kültür ve sanat, hanedan olmak üzere sekiz konu üzerinde yoğunlaşmıştır².

Ancak, toplumsal yapı doğrultusunda, Osmanlı-günümüz sorunları karşılıklı ilişkiler sistemi açısından henüz ayrıntılı bir tarzda incelenmiş değildir. Osmanlı kimdir? Toplum misyonu nedir? Yüklenmiş bulunduğu tarihsel rolü ne ölçüde günümüzde etkili olmuştur?

Bu soruların yorumu ve değerlendirilmesi, her şeyden önce Tarihselci görüş açısından ele alınması gerekmektedir.

Günümüzde, tarihsel olayları inceleme yöntemi artık değişmiştir. Tarihsel olaylar, geçmişin sosyal, ekonomik ve siyaset gibi çok yönlü toplumsal sorunlarının günümüz akışı içinde yorumunu ve değerlendirilmesini de gündeme taşımaktadır. Artık, tarih anlayışımız, geçmişin sınırları içinden çıkan ve günümüz olayları ile bir çok yönden bağlantıları olan bir açıklama ve yorumlama biçimidir. Mark Bloch'tan beri tarihe bakış açımız değişmiş, geçmiş olayları inceleyen bir anlayıştan ziyade, geçmişteki olayların günümüze olan yansımaları çerçevesinde bir anlam kazanmıştır.

Bu araştırmamızda, Osmanlı kimliği, "hanedan" modeli, toplumsal örgütlenme biçimi, sınıf ve tabakalaşma oluşumu, kültürel değerleri bir bütüncül (holistik) çerçeve içinde ele alınmak suretiyle yorumlanmaktadır.

² Osmanlı, Editör: Güler Eren, Ankara, 1999

Özellikle, bu tarihsel perspektif günümüz olayları ile bağlantılar kurularak bir süreklilik çizgisinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Bu tarihselci yaklaşım, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi toplum yapıları arasındaki süreklilik ilkesine yönelik merkezi yönetim biçimi, sosyal tabakalaşma, merkez-çevre gerginlikleri, Kemalist sistemin milletleşme ve ulus-devlet yapılaşması, zenginlik-yoksulluk kültürü, toplumsal değişme ve küreselleşme, tarihsel çizgide aile yapısı gibi temel konuları kapsamaktadır.

Türk toplum yapısı göz önüne alınmadan tarihsel sürekliliği izleyen bir başka yol düşünülemez. Sosyoloji geleneğimizde, toplumsal olaylar sürekli olarak olayın cereyan ettiği alanda incelenmiş, tarihsel koşullar boyutlarıyla derinlemesine incelenmiş değildir. Oysa, olayların arka planında yapısal etkenlerin rolü ve yönlendirici kimliği düşünülmeden, her çeşit yorum ve değerlendirmelerin tarafsızlığı düşünülemez. Bu nedenle, günümüz olayları bilimsel analiz ve yorumlara tabii tutulurken, sosyal yapının gerçekliği göz önüne alınmak durumundadır. Aksi davranış ve tutumlar günü kurtarmak, olayları derinlik boyutundan uzaklaştırarak çözümsüzlüğe götürmektir. Birkaç örnekle konuya açıklık getirmek istiyorum. Bir zamanlar, Avustralya'nın orta kısımlarında Yir Yoront denilen ilkel insanlar yaşıyordu. 1850'lerde İngilizler bu kıtaya ayak bastıklarında Yir Yoront'larla karşılaşmışlardı. Bu ilkel insanlar aynı zamanda son derece verimli yer altı servetlerinin bulunduğu topraklarda yaşantılarını sürdürüyordu. Yir Yoront'lar, her yıl belirli mevsimde kendilerine yakın bir dağın eteğinde, tek tarım aleti olarak kullandıkları baltanın yıpranan taşlarını buradaki tepecikten dini merasimler sonucu yeniden onararak kullanıma açarlardı. Bu merasim, hem birlikteliği sağlıyor, hem de teknik aletin dağıtımına katkıda bulunuyordu.

Yöreye gelen misyonerler, Yir Yoront topluluğunu kendilerine tabii kılmak için, yanlarında getirdikleri çelik baltaları, özellikle gizliden gizliye gençlere dağıtmaya başladılar. Birkaç yıl içinde çelik balta gençler arasında yayılmak suretiyle gelenekli taş baltanın yerini alıyordu. Hem kesici özelliği, hem de kullanılması kolay olan çelik baltalar giderek Yir Yorontlar arasında yayılınca bu defa yıllık merasimlere gençlerin katılmadıkları ve kayıtsız kaldıkları gözlenmiştir. Böylece, kısa süre içinde Yir Yoront toplumunda çözümler başlamış, merasimler niteliklerini yitirmiş ve toplumsal çöküş başlamıştır. Bu örnek, 5-10 yıl içinde Yir Yoront'ların, yabancı bir teknolojiyi kabulleri sonucu nasıl çöküşe gittiklerini göstermektedir.

Bir diğer örneği de modern Amerikan toplumundan verebiliriz. John F. Kennedy, 1963 yılında Teksas'ta bir suikasta maruz kalmış, katledilmişti. Arkasından kardeşi Robert Kennedy'de benzer yöntemlerle öldürülmüştü. Yetkililer, General Eisenhower'ın kardeşi başkanlığında bir araştırma komisyonu kurdurarak beş yıl süreyle soruşturmayı yürütmüşler, sonunda 25 ciltlik bir eser ortaya çıkarılmıştır, tıpkı bizim Susurluk gibi. Komisyon raporunun en son sayfası, Kennedy'nin katlinden Amerikan toplumunu sorumlu tutuyordu. Bir cinayet olayından toplum yapısının sorumlu tutulması gerçekçi bir yaklaşım biçimidir.

Her iki olay da, bize açıkça toplum yapılarının önemini göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek. Hiçbir bilimsel araştırma, yapısal dinamiklere eğilmeden ülke genelinde cereyan eden olaylara çözüm getiremez. Ülkemizde bir çok toplumsal gerginlikler filizlenmiş durumdadır. Bunların başında: Halk-aydın ikiliği, laik-anti laik tartışmaları, kılık-kıyafet ve modernleşme biçimleri ilk akla gelenleridir. Bu olaylar sonunda, üniversite kapatma, gençleri kampüs dışına itme, geleceklerini karartma gibi son derece radikal eylem biçimlerine dönüşmektedir.

Bu tür kültürel yarılma ve kutuplaşmalar yanında banka hortumlama-ları, kara paralarının aklanması, off shore olayları, yer altı yer üstü çeteleri, gerilla örgütleri gibi yozlaşma kalıpları, tüm kurumları ayırık otu gibi sarmıştır. Günümüz sosyologlarının toplumsal çürüme (social corruption) adını verdikleri olay da budur. Artık toplumu ayakta tutan tüm değer sistemleri ve inançlar sarsılmış, kollaps haline gelmiştir. Cumhuriyetin kuruluşundan çok kısa bir süre sonra, ülkenin bu tür bir yozlaşma sürecinin içine girmiş olması, ister istemez sosyal yapı araştırmalarının ön palana çıkmasını zorlamaktadır. Bunun için de Cumhuriyet Türkiye'sinin bir durum muhakemesinin yapılması gerekmektedir. Neden ülke henüz yüz yılı bulmadan bu tür bir çürümenin içine sürüklenmiş, tüm kurumlar ve ilişki sistemleri dejenerasyona uğramıştır? Bu hususların, Tarihselci yaklaşım açısından analiz edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde olayların temelinde yatan sorunların irdeleneceği yerde, üst yapı unsurlarını tahlil etmek durumunda kalmış oluruz. Bunun için de, Tarihselci yaklaşımın ön gördüğü ilkeler çerçevesinde, Cumhuriyet sonrası toplum yapımızın gerçekçi bir biçimde yorumlanması gerekmektedir. Bu nedenle, ilk ve onu izleyen bölümlerde, Osmanlı öncesi ve sonrası dönemlerin yapısal sorunları ele alınmıştır.

Bu çerçevede ilkin, Selçuklu ve Osmanlı toplum yapıları, ayrıntılı bir biçimde incelenerek, Osmanlı'nın merkez-çevre farklılaşması sonucu ortaya çıkan tarihsel sorunlarına yer verilmiştir.* Özellikle, merkezi yönetimin devşirme unsurlara terk edilmesi ve kendi halkını yönetimden yoksun bırakması ve toprağa bağlaması. Önemli ikinci büyük yarılmanın nedeni olmuştur. Osmanlı kimliği, hem Selçuklu'dan devam eden halk-aydın ikiliğini, hem de stratejik alanların patrimonial devşirme unsurlarına terkedilişini açıklamaktadır. Böylece, ülkenin çocukları (halk, köylü veya Reaya) yönetimden dışlanmakta, devşirme kökenliler veya sarayda bu iş için eğitilerek yetiştirilen Enderun dönmeleri yönetime hakim olmaktadır. Bu niçin böyle oldu? Neden Osmanlı 730'da Orkun anıtlarına oyulan "Türklük" duygusunu reddederek, yönetimi devşirme unsurlara terketti? Gerçekte, Toynbee'nin ifade ettiği gibi, Osmanlı'nın gücü bu dönme tabakasının dünya görüşü, politik bakış açısı nedeniyle mi gerçekleşti?Bütün bunların tartışılması aslında Türk toplum yapısının tarihsel çizgide bir açıklanması olacaktır.

İkinci ve üçüncü bölümler, bu sosyal farklılaşmanın nitelikleri, toplum yapısındaki etkinliklerini açıklamaktadır. Orkun anıtları, Bilge Kağan'ın taşlara oyulmuş "Türk budunu" kavramını ortaya koymak suretiyle, Türk ulusal kimliğini belgelemiştir. 740 yılında taşlara geçirilen Türk kimliği, Horasan merkez olmak üzere, İran'da kurulan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun, merkezi yönetimi İranlı unsurlara terk etmesi ve güzel Türkçe'yi de bir kenara atarak, Farsça'yı tercih etmesi önemli bir tarihsel yanılğının başlangıcını oluşturacaktır. Bu durum, Türk toplum yapısının ikili (dual) bir kimliğe dönüşmesine yol açacaktır. Böylece, toplum yapısında bir yanda halk, öte yanda Türk kökenli olmayan (askeri ve mülki) bir yönetici sınıf. Aynı biçimde, halk-aydın ikiliğinin yanında, Türk halk edebiyatı ve yukarı tabakaya yönelik divan edebiyatı.

Osmanlı'da bu sistem temel niteliğini koruyacak, bu defa yönetici sınıf (asker ve sivil karışımı) tamamen devşirme unsurlardan oluşacaktır. Bu ikili yapı, Selçuklu'dan sonra gözlenen en radikal dönüşümü temsil edecektir. Türk toplum yapısının sistematüğini teşkil eden rol, statü ve norm unsurları

*DEMİR, Ö. ve M. ACAR tarafından yayına sunulan "Sosyal Bilimler Sözlüğü"nde "AçıkArtırma"dan "zulüm" kavramına kadar hemen her sözcüğe yer verildiği halde, "sosyal yapı" gibi stratejik bir kavramın yer almaması, Türk sosyoloji geleneğinde konuya gereken özenin gösterilmediğinin bir kanıtı olsa gerek (Ö.DEMİR/M.ACAR, a.g.e., İstanbul, 1992. Ağaç Yayıncılık).

yanında, bizzat toplumun yönelim biçimi de (orientation) değişecektir. "Hanedan-ı Osmani", kendini korumak ve kollamak için çevreyi temsil eden halkına (Türkmen) güven hissi duymayacak, devşirme unsurları midesinden avlamak suretiyle yönetimin başına geçirecektir. İlk üç bölümde, bu tür radikal değişmelerin Osmanlı toplumundaki yansımaları farklı konumlarda analiz edilmek suretiyle, ikili toplum yapısı tartışılacaktır.

Selçuklu geleneği ve Osmanlı sürekliliği giderek Türk toplum yapısında Shills'in merkez-çevre adını verdiği bir bölünmeye gidecektir. Merkez, kendini Oğuz ve Sünni kabul edecek, çevreyi yani kendi halkını da Türkmen telakki ederek dışlayacaktır. Bu durum, tarihsel perspektifte Oğuz-Türkmen ikiliğini ortaya çıkaracak ve Batılıların "dual society" adını verdikleri ikili toplum yapısını Türk kültürüne mal edecektir.

Merkezi yönetim, Halil İnalıcık'ın her ne kadar "istimalet" adını verdiği bir yaklaşımla halkını "Reaya", yönetimi temsil edenleri de "Enderun" olarak iki kategoriye ayırmakla, Tarihselci yaklaşım açısından günümüze olan yansımaları meşrulaştırmaya (rasyonalizasyon) çalışıyorsa da, yeterli olduğu kanısında değiliz. Orkun anıtlarında belgelenen Türklük kimliğinin, 300-400 yıl sonra fethedilen ülkelerin aşağılık duygusuna kapılmamaları veya onların da yönetimde pay almaları gibi yaklaşım biçimleriyle (istimalet) devreden çıkarılması, toplumsal yapı olaylarını tarihsel, siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan yorumlayan tarihselci bakış açısından ele alınmalıdır. Her üç bölüm ayrıntılı bir biçimde incelendiğinde, Türk elitist tabakanın veya Batıda bir örneğinde gözlediğimiz üzere, yerlilik kimliği ağır basan milli bir burjuvazi sınıfının yetiştirilememiş olması, günümüzde beliren toplumsal gerginliklerin, tabakalar arası kültürel yarılmaların da nedeni olmuştur.

Yaklaşık, 600 yıllık bir süre boyunca, Enderun tabakası merkezi yönetimi (ordu ve bürokrasi) ele geçirmek suretiyle kurumlaşmış, Batı ile olan diyalogunu sağlamış, yakınlarının nepotik bir tutum içine girerek, güçlenmelerini ve yeni çekirdek alanları meydana getirmek suretiyle dallanıp budaklanmalarını sağlamıştır. Özellikle 16. yüzyılın tarihçilerine dayanılarak, bu dönemin anatomisi üç bölüm içinde sergilenmiştir. Yönetim (enderun) ve halk (sürü-köle=Reaya) bölünmelerinin nelere yol açtığı tüm boyutlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

Gerek Cumhuriyet öncesi, gerekse Cumhuriyet sonrası, modernleşme sürecinden tutunuz da ideolojik farklılaşmalara varıncaya kadar ortaya çıkan tarihsel oluşumda patrimonial devşirme güçlerinin etkin rolleri olmuştur. Cumhuriyet sonrası ideolojik alanda ortaya çıkan yarılmalarda özellikle komünizm alanında- rol oynayan toplumsal aktörlerin hemen hemen tümü, bu merkezi yönetimi temsil eden güçlerden kaynaklanmaktadır.

Ünlü İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee, "Osmanlı'nın kendi halkını 'kul' etmemek için devşirmeleri 'kul' durumuna getirmesi süreci, zamanla giderek tersine dönmüş, 'kul' yönetimi ele geçirmiş, bu defa halkı 'kul' durumuna düşmüştür" tarzındaki akılcı yorumu günümüzde haklılığını sürdürmektedir. Türk toplumunun kısa süre içinde kültürel yarılmalara, gerginliklere itilmiş olmasında bu tarihsel yapılaşmanın derin etkisini gözlemek mümkündür. Bu nedenle, Atatürk Büyük Nutku'nda Türkiye Cumhuriyeti'ni Türk Gençliği'ne emanet etmiş ve Türkiye'yi yönetenlerin damarlarındaki kana bakılmasını önermiştir. Bu ifadeler, tarihsel süreç içinde ülkeyi yönetenlerin ulusal kimlik taşımalarındaki önemi belirtmektedir.

Bir ülkenin, kısa süre içinde tüm kurumlarında yozlaşmanın gözlenmesi, kültürel gerginliklerin giderek dibe vurması, yer altı-yer üstü örgütlemelerin dallanıp-budaklanmasının nedenleri sosyal yapı araştırmaları gündeme gelmeden çözümlenmesi mümkün değildir. Şu anda ülkemizin dinamik konusunu teşkil eden "yolsuzluk" teorisi gökten düşmemiştir. Nedenleri, Türk toplum yapısında aranmalıdır. Tıpkı Yir Yoront ve F. J. Kennedy'nin katli sonucu, oluşturulan komisyon raporunun sonuçlarında gözlediğimiz gibi..

Bir sosyal sistem olarak Resmi teori (ideoloji), Osmanlı kimliği tüm çizgileriyle belirlendikten sonra ele alınmalıdır. Kemalist sistemin yönelim felsefesi, tarihsel bakış açısı, "ulus-devlet"e dayalı milletleşme eğilimleri tamamen Osmanlı'ya olan bir tepki unsurudur. Bu tepki unsurunun, bir sosyal sistem çerçevesinde ele alınması, ilke ve öğretilerinin temel unsurlarının nelerden ibaret olduğunun sergilenmesi de yine bu bölümün konusunu oluşturmaktadır.

Zenginlik ve Yoksulluk kültürünün de, tarihsel toplum yapımızın bir yansıması olduğu tüm ayrıntılarıyla açıklanmaktadır. Türk toplumu bir yanda üst tabakayı oluşturan kurumlaşmış bir "Patrimonial Devşirme" grubu, öte yanda kırsallık çerçevesini sürdüren "Reaya" tabakası olmak

üzere, birbirinden tamamen ayrılmış iki oluşumu temsil etmektedir. “Öteki Türkiye” veya gecekondü oluşumu tamamen reaya yaşantısının büyük kentlerin varoşlarına kadar yayılmasının bir sonucudur. Bu bölümde varsayım olarak, “eğer bir ülkede zenginlik kültürü varsa, yoksulluk kültürü de vazgeçilmez bir unsur olarak özelliğini koruyacaktır”, tezi savunulmaktadır. Bu yaklaşım: “Tavuk mu yumurtadan çıkar, yoksa yumurta mı tavuktan çıkar” türü bir synopsisizm olarak kabul edilmemelidir. Olay tamamen Osmanlı toplum yapısının bir ürünü, bir yansımasıdır. Sağlıklı bir toplum, dalgalanmalara, bölünmelere veya kutuplaşmalara asla izin vermez. Bu yüzden, “öteki Türkiye”, tarihsel merkezi yönetim geleneğini sürdüren sosyal aktörlerin rollerini dengeli ve bütüncül (holistic) bir kalkınma modeli içinde oynayamamalarından kaynaklanmaktadır.

Değişme ve küreselleşme sorunları bölümü de, kozmopolit aydın anlayışının bir yansıması olarak gündeme gelmiş durumdadır. Avrupa Birliği'ne yönelirken tarihsel gelişim olgusu, Türk toplum ve kültür yapısı, hatta değerler sistemine yönelik hiçbir bilimsel yorum yapılmadan bir kalemde katılım belgesi imzalanmıştır. Temsilcileri ülkemizi ziyaretlerinde ilk elden Güneydoğu' da soluğu almışlar, etnik nitelikli eylemlere yönelmişlerdir. Böylece, Batı ve Osmanlı tarihsel yapılaşmasının alt şuurda nasırlaşan tepkileri su yüzüne çıkmıştır.

Sadece Batı-Doğu uygarlıkları karşılaşması açısından değil, kültürel değişme yönünden de konu tartışmacı bir zihniyetle ele alınmalıdır. Nereye kadar Avrupa Birliği dokusu içinde yer alacağız, nereye kadar milli kültür ve değerlerimizi korumak suretiyle bir toplumsal seferberlik (mobilizasyon) gücünü gündeme getirmek suretiyle, savunma mekanizmalarımızı oluşturacağız. Tüm bunlar tartışmaya açılmalı, hatta akademik kuruluşlardan, antropolog, tarihçi ve kültüroloji alanında çalışan uzman kişiler de davet edilerek konular enine boyuna yorumcu bir yaklaşımla analiz edilmelidir. UNESCO'ya göre kültür: “Bir insan topluluğunun kendi tarihsel evrimi hususunda sahip bulunduğu bilinç” demektir. Görülüyor ki, en önemli kültür ve eğitim kuruluşu olan UNESCO bile, kültürün, her toplumun kendi tarihsel gelişiminin bir yansıması olduğunun altını çizerek vurgulamaktadır.

Bir diğer bölüm de, Türk aile yapısıdır. Başlangıçtan günümüze gelinceye kadar Türk ailesinin tarihsel gelişim çizgisi ele alınmıştır. Aile sistemi, tüm köklü değişmelere rağmen milli kimliğe dayalı niteliğini sürdürmekte-

dir. Böylece, halk-aydın ikiliğine dayalı bölünme veya yarılmalar Türk aile sisteminde derin izler bırakmış değildir. Türk halkının, kimliğini koruması sürecinde, aile yapısı kurumlaşmanın çimentosunu oluşturmuştur. Böylece, ulusal kültürün önemli özelliğini temsil eden Türk aile sistemi, radikal dalgalanmalara rağmen niteliğini koruyabilmiştir. Bu tarihsel açıdan önemli bir oluşumdur.

Öteki konular, özellikle Türk demokrasi modeli, kentleşme ve göçler, dini eylem biçimleri, Oğuz-Türkmen ikili ayrışımı, yine sosyal yapı dinamikleri olarak analitik bir yaklaşımla yorumlanmıştır.

Kısacası, tarihsel olaylara yorum getirmek, toplumsal gerginliklere süreklilik ilkesi doğrultusunda açıklamalarda bulunmak, tarih bilimi anlamlandırılmasıdır. Bu nedenle, olayları yer ve zaman kavramı içinde, sürekliliğini dışlayan donmuş ve kalıplalmış olgular olarak sıralamak da Tarihselci yaklaşımın misyonu değildir..

Osmanlı'dan Günümüze Türk Toplumsal Yapısı,gözleneceği üzere, Cumhuriyet öncesi döneme eleştirel bir yaklaşımdır. Bu süreç,aynı zamanda Osmanlı' dan Cumhuriyet ideolojisine geçişin kültür kodlarını ortaya koymasını bakımından da önemlidir.

BÖLÜM: I

TÜRK TOPLUM YAPISI

Sosyoloji alanında ülkemiz hızlı bir değişme süreci içindedir. Tanzimatçı Mustafa Reşit Paşa'ya A. Comte'un mektup yolladığı tarihten, hatta Comte'un düşünüşüne hakim olacak pozitivist felsefeyi öğreten Pierre Lafitte'in etkisi altında kalan Ahmet Rıza'dan beri belirli ölçülerde yol alan "içtimaiyat", İttihatçılar döneminde Ziya Gökalp'le doruk noktasına ulaşmıştır. Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi ve Doğu Aşiretleri üzerinde yürüttüğü alan araştırması ile sosyolojinin yetkili bir temsilcisi olduğunu ortaya koymuştur.

Cumhuriyet'le başlayan yeni dönemde, Batıdan gelen sosyal bilimciler ile Batıda yetişen yerli bilim adamları sosyolojinin teorik kimliği yanında alan araştırmalarına önemli katkıda bulunmuşlardır. Türk sosyolojisi, günümüzde teorik ve pratik alanda önemli atılımlar yapmak suretiyle başarı sağlamıştır. Ancak, bir kavram olarak toplumsal yapı hususunda henüz yeteri oranda bir bilgiye sahip değiliz. Doğrudan Türk toplumunun salt yapısal sorunları ele alınmış ve yorumlanmış değildir.

Gerek Anadolu Selçuklu, gerekse Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik toplumsal tarih açısından olayları inceleyen yaklaşımlar da istenilen düzeyde değildir. Bunun en önemli nedeni de, sosyal yapı kavramının henüz kendine özgü nitelikleriyle ele alınmış olmamasından kaynaklandığı kanısındayız. Türk sosyoloji geleneğinde, "sosyal yapı" kavramı, çoğu kez ya dışlanmış yahut birkaç sözcükle tanımlanmaya çalışılmıştır. Oysa, günümüzde ortaya çıkan yolsuzluklar, ekonomik bunalımlar, intiharlar, gecekondular, yapılaşmalar, şiddet ve terörizm, etnik bölünmeler yanında, toplumsal gerginlikler öyle yüzeysel nedenlerle açıklanabilecek olaylar değildir. Şu anda, ülkemizin dinamik bir konusunu oluşturan yolsuzluklar, gökten düşmüş unsurlar olarak kabul edilemez, temelinde toplum yapısını oluşturan etkenler yatmaktadır. Bu nedenle, sosyal olayları incelemede tutulacak yol basite indirgenmemelidir. Gerçekçi bir tarzda olayların yoru-

munun yapılmaması, sadece yüzeysel olarak konunun gündeme getirilmesi içine sürüklendiğimiz dar boğazı oluşturmaktadır.

Temellerin duruşmasının gerçekleşmesi için, sosyal yapı kavramının aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir. Sosyal yapıdan ne anlıyoruz? Sosyal yapının unsurları nelerdir? Niçin bir toplumda ortaya çıkan gerginliklerin nedenlerini yapısal etkenlerde arıyoruz? Her şeyden önce bu nitelikler ortaya konulmalıdır. Topluma yönelik norm bozuklukları, yapısal etkenler göz önüne alınmadan bir çözüme ulaştırılması mümkün değildir. Bilindiği üzere, John F. Kennedy 1963 yılında Texas eyaletinde bir suikasta maruz kalmıştı. Cinayetin araştırılması ve sorgulaması uzun bir süre almış, sonuçta inceleme komisyonu ciltler dolusu bir raporu da yayınlamıştı. Hatırlanacağı üzere, komisyon raporunun sonuç kısmında yer alan ifade aynen şöyle idi: “Kennedy’nin katlinden Amerikan toplum yapısı sorumludur”. Bir cinayetten toplum yapısını sorumlu tutmak, Batı tipi analitik düşünce sisteminin tipik bir örneğini teşkil eder.

Benzeri duruma bazı sosyal bilimcilerimiz de dikkati çekmektedir. Nitekim, Ozankaya, “Toplumbilime Giriş” adlı bir eserinde aynen şöyle diyor: “Toplumbilimin temel ve baş konularından biri olması gerekirken, bir bölüm toplumbilimciler arasında, üzerinde birleşilen bir yapı tanımı yoktur”³.

O halde, toplumsal yapı nedir? Ozankaya’nın konuya yaklaşımı şöyledir: Bir toplum: Nüfus, çevre ve yerleşim, ekonomi, sosyal sınıflar, eğitim, siyaset, hukuk, aile ve din gibi kurucu unsurlardan oluşmaktadır. İşte sosyal yapı bu kurucu unsurlar arası sürekli ve örgütlenmiş ilişkiler sistemidir. Kısacası, toplumsal yapı kavramı, toplumu oluşturan başlıca unsurları, bunların toplum bütünü içindeki yerlerini ve aralarındaki ilişkiler sistemini açıklamalıdır. Bu tanıma en anlamlı yaklaşımı Levy-Strausse’un Fonksiyonalist Okulu’nda gözleyebilmekteyiz. Yapısalcı veya İşlevselciler, toplumsal yapı kavramıyla sosyal hayatın belli bir kesiminin değil, toplumun tüm başlıca küme ve kurumlarının incelenmesi gerektiği inancındadırlar. Görülüyor ki, yapı “toplum nasıl düzenlenmiştir”, işlev ise “toplum ne yapar” sorusunun cevabını verir. Bu açıdan bakıldığında işlev toplumun dinamik yönünü ortaya koymaktadır⁴.

³OZANKAYA, Özer. *Toplumbilime Giriş*, s. 95. Ankara, 1975. Serviş Matbaası.

⁴FICHTER, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün ÇELEBLİ, s. 71. Konya, 1990.

Son yıllarda, Batı sosyolojisinin kaynak niteliğindeki bazı temel sosyoloji kitapları da dilimize çevrilmiştir. Bunlardan ilk akla gelenlerden biri de T. B. Bottomore'un "Toplum Bilim" adlı eseridir. Bottomore'a göre: Sosyal yapı, toplumbiliminin odak terimlerinden biridir, ancak uzun süre, tutarlı ve açıklıkla kullanılabilir duruma getirilememiştir. Terimi ilk kullananlardan biri olan Herbert Spencer, toplumun yapısı demekle neyi kastettiğini (organik yapı ve evrim) aşırı derecede etkisinde kalmıştır. Emile Durkheim de kavramı açıklığa kavuşturabilmiş değildir⁵.

Batı sosyoloji ve antropoloji alanlarında da, Bottomore'a göre, sosyal yapı kavramına bir açıklık kazandırıldığı ileri sürülemez. Nitekim, antropolog Radcliffe-Brown sosyal yapıyı "kişiler arası toplumsal ilişkiler tarzında ele almakta ve belirli bir anda, belirli insanları bir araya getiren varolan ilişkiler sistemi olarak yorumlamaktadır". Ancak, gözlemlendiği üzere Radcliffe-Brown'un bu tanımını, Bottomore çok geniş anlamli bulmakta ve değişik tanımlara yer vermektedir. Örneğin, M. Ginsberg: Toplumsal yapıyı, toplumu oluşturan temel grupların meydana getirdiği bir karmaşıklık olarak kabul etmektedir. Bu yaklaşım, soyut anlamdaki toplumsal ilişkilerle, bu ilişkilerin olduğu gruplar arasındaki bağıntılar açısından da önem taşır. O halde, böyle bir yaklaşımda temel yönelim, ya gruplar arası ilişkiler ya da hem kurumsal düzenleme hem de gruplar arası ilişkiler olarak anlamlandırılabilir.

Toplumsal yapı, sosyolojinin çekirdeğini oluşturması açısından Bottomore için önemli bir kavram olarak yorumlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, S. F. Nadel, H. Gerth ve C. W. Mills'in birleştikleri ortak bir tanıma dikkatimizi çekmektedirler. Buna göre, toplumsal yapı, somut nüfus ve davranışlardan tutunuz da, fertlerin karşılıklı rol oynama eğilimleri sonucu beliren ilişkiler ağına kadar uzanan bir dokuyu oluşturur. Gerth ve Mills için de sosyal yapının açıklanmasında rol kavramı kilit unsurdur. Rol, kurumları tanımlamada nasıl hareket ettirici unsur ise, aynı şekilde kurumlar da sosyal yapıyı belirlemede öylesine etkindir. Böylece, Toplumsal rol aracılığıyla ile yürütülen sosyal yapı araştırmaları ve kurumlar aracılığı ile yürütülen yapısal irdelemeleri arasında temel bir fark görülmemektedir.

Kısacası, insan toplumunun oluşumunun belirli düzenlemeleri ya da süreçleri gerektirdiği açıktır. Bir başka deyişle, "toplumun işlevsel (fonksi-

⁵ BOTTOMORE, T. B. *Toplumbilim*, s. 119, Çev. Ünsal OSKAY, Ankara, 1977. Doğan Yayınevi.

yonel) ön gereklilikleri” bulunmaktadır. Bu gerekliliklerden bazıları şöyle sıralanabilir: a) Bildirişim sistemi, b) üretim ve dağılımla ilgili bir ekonomik sistem, c) yeni nesillerin toplumsallaşmaları (sosyalizasyonları) için-aile ve eğitim de dahil-bir takım düzenlemeler, d) otorite sistemi ve iktidarın (yetkenin) bölüşülmesiyle ilgili sistem, e) toplumsal tutumun sürekliliğini sağlayan ve doğum, sünnet, evlilik, ölüm gibi kişisel olaylara sosyal bir değer kazandıran merasimler (ritüeller) sistemi. Bunlar toplumsal yapının ilk akla gelen öğeleri arasında yer almaktadır.

Françış Fukuyama’da kültür ile sosyal yapı arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre, kültür: Sembollere gömülmüş anlam kapılarının tarihsel süreç boyunca iletimi, insanın iletişimde bulunması, varlığını sürdürmesi hayata yönelik tutumlar hakkında bilgilerin gelişmesi sürecidir. Sosyal yapı ise tersine aile, klan, yasal sistem veya ulus gibi somut toplumsal örgütlerle ilgilenir. Bu çerçevede, baba ve oğul arasındaki ilişkiye dair Konfüçyüs öğretisi Kültüre aittir; günümüzün babasoylu Çinli ailesi ise sosyal yapıyı temsil eder. Görülüyor ki, Fukuyama’ya göre, sosyal yapı kurumları incelemektedir.

Bottomore’a göre, her toplumun kendine göre bir yapısal özelliği vardır. Hatta, aynı toplumun gelişim tarihi içinde belirli dönemleri arasında dahi yapısal farklılaşmalar vardır. Osmanlı toplum yapısı ile Cumhuriyet dönemi toplum yapısının benzer olduğu tezi ileri sürülemez. Ancak, toplumsal kurumlar, kültürel değerler ve inanç sistemlerine yönelik yapısallaşma konfigürasyonları sürekliliğini korur ve günümüz Türk toplumunun biçimlenmesini etkiler. Tarihsel olayların analitik araştırmasını yürütürken toplumun bu dokusunu göz önüne almadan gerçekçi ve tarafsız yargılarda bulunmamız geçerli olamaz. Bu nedenle, toplumsal yapı, günümüz olayların değerlendirilmesinde etkileyici kaynak noktayı teşkil eder.

Bu çerçeve içinde sosyal yapı, farklı kategorilerde bulunan insanların ilişkiler ağı içindeki oluşumunu (konfigürasyon) belirler ve sürekli olarak bütün ile parçaları arasındaki varolan bu ilişkileri düzenler. Bu nedenle, sosyal sistem ile sosyal yapı arasında önemli benzerlikler vardır. Çünkü, Talcott Parsons’un da ileri sürdüğü üzere, sosyal sistem: Değişkenlerin kısımları arasındaki unsurların birbirlerine olan bağlantıları inceler. Böylece, değişkenlerin parçaları arasındaki göze çarpan ilişkiler ağının önemini ortaya koyar. O halde bir sistem, değişkenin unsurları arasındaki bağlantıları belirlemektedir. Nitekim, Emile Durkheim de bir bütünü, parçaların bütünü

ile özdeşleşmenin ötesinde farklı bir şey olduğunu ileri sürerken, özellikle bu parçaların temel unsurlardan farklılığını vurgulamaktadır. Bu ilkeden hareket ederek, toplumun, sadece bireylerin bir toplamı olmadığını ileri sürüyordu. Sistem de, kendi özelliklerini taşıyan spesifik bir gerçeği temsil eden unsurların birleşiminden ibarettir. Bu nedenle, toplumsal yaşantının açıklanmasını, bizzat toplumun kendi doğasında aramalıyız⁶.

Gerçekte bir sistemin temel niteliği, Talcott Parsons'un da belirttiği gibi, değişkenlerinin birbirleriyle olan bağlantılarına dayanır. Böylece, bir sistem birbirleriyle bağlantılı olan unsurlarının bir karışımıdır. Bu açıdan bakıldığında bir toplum da, birbirleriyle bağlantıları olan kurumlardan oluşan bir sistemdir. Birçok akademik disiplinler içinde sistemi analiz etmenin önemli yararlı olabileceği kanısındayız. Nitekim, biyologlar organizmayı, unsurları arasında kesin düzenleme olduğu kabul edilen bir sistem olarak görürler. Astronomlar da gökyüzü cisimlerini yıldızlar sisteminin bir parçası; güneş sistemini, arz da dahil, gezegenlerin bütününden ibaret olarak görürler. Aynı şekilde, kimyacılar da atomu bir sistem olarak kabul ederler. Ekonomistlere bakılırsa pazar da bir sistem olarak algılanmalıdır. Çekim gücü (gravity) de fizikçiler açısından bir sistem tarzında anlaşılabilir. Bu sıralamada yer alan "atom", "pazar", "çekim gücü" ve "toplum" zihinsel inşalar veya modellerdir. O halde, sistem analizi, bir maddenin kısımları arasında beliren karşılıklı etkileşim biçimi tarzında şekillenmektedir. Bu yaklaşım, Durkheim'ın hareket noktasını oluşturmaktadır⁷. Bu değişik yorumlar, bir noktada sosyal yapı ile sosyal sistem arasındaki yaklaşımları ortaya koymaları bakımından dikkat çekici olsa gerek.

Türk sosyoloji geleneğinde, daha ziyade sosyal yapı kavramı ön plana çıkmış, buna karşılık sosyal sistem yenilerde ağırlığını duyurabilmiştir. Ne yazık ki, sosyal sistem hareket noktası olarak kabul edilmek suretiyle yapılmış araştırmalara pek az rastlıyoruz. Sosyoloji geleneğimizde, sosyal yapı ve sosyal sisteme dayalı araştırmalarının ötesinde, salt kurumlar ele alınmak suretiyle yürütülmüş bilimsel eğilimler öncelik kazanmaktadır.

Sosyoloji kültürümüzde Le Play ve Emile Durkheim önemli yer tutan toplum bilimciler olarak bilinirler. Le Play, deneysel sosyolojiye dayalı olarak Avrupa İşçileri üzerinde geniş kapsamlı araştırmalar yapmak suretiyle

⁶ DURKHEIM, Emile. *The Rules of Sociological Method*, s. 102-103. London 1933.

⁷ ZENDEN, James - W. VANDER. *Sociology*, s. 372, 1979.

yerini ve kimliğini ortaya koymuştur. Ancak, Le Play'nin temsilcisi Prens Sabahattin'in deneysel sosyoloji alanında yapılmış en ufak bir araştırmasına rastlamak mümkün değildir. Emile Durkheim'in izleyicisi Gökalp, aksine belirli ölçülerde Durkheim metodolojisini kullanarak aşiretler üzerinde-bugün de yerini ve değerini koruyan-araştırmaları gerçekleştirmiştir. Denilebilir ki, Batılı sosyal bilimcilerin ülkemizdeki yansımaları genel çizgileriyle tasvirici (descriptive) kimliğini sürdürmüş, olayların yorumcu ve analitik bir açıdan değerlendirmesine gidilmemiştir. Durkheim'in "İntihar"ı günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Güneydoğu bölgemizde son yıllarda giderek intihar olaylarında bir ilerleme gözlenmektedir. Buna karşın, toplumbilimciler, Durkheim'cı bir araştırma metodolojisini izleyerek gerçek verileri belgesel olarak ortaya koyamamışlardır. Sadece, ülkemize gelen M. Bonefus, 1916-1926 yılları arasında İstanbul'da meydana gelen intihar olaylarını yıl, cins, din ve oturdukları yerlere göre, Durkheim yöntemini de kullanarak, geniş kapsamlı bir araştırmayı başarmıştır⁸.

Artık, Türk toplumuna yönelik bilimsel araştırmalarda izlenecek yol tasvirici, hikâyeci veya teorik kimliğinden kurtarılarak, metodolojik bir yapıya dönüştürülmesi gerekmektedir. Osmanlı toplum yapısını ele alırken tarihsel toplum yapımız yanında sosyal sisteme geniş yer verilecektir. Bu iki kavram arasında önemli bir ayırım yapmayacağız. Çünkü, bir noktada sosyal yapı da tıpkı sosyal sistem gibi bir toplumun idealleri ve beklentileridir⁹.

Ralph Linton da, sosyal sistemi, bir toplumdaki bireylerin örgütlenmiş tutum ve davranışlarıyla ilgili karşılıklı düzenlenmiş ideal biçimler olarak tanımlamaktadır¹⁰. Bu nedenle, Charles P. Loomis, "Rural Social Systems" adlı eserinde tüm kırsal alan araştırmalarında toplum kurumlarına ağırlık vermiş, sosyal yapı kavramını dışlamıştır¹¹. Aynı şekilde, Irwin T. Sanders'de "The community" adlı eserinde büyük sistemler olarak Ekonomi, aile, din, nüfus, sağlık ve toplumsal refah, boş zamanları değerlendirme, mahalli yönetimler gibi başlıca sosyal kurumları ele almıştır¹².

⁸ YOLCU, Mehmet. İntiharlar, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, s. 51-70, Sayı: 130. İstanbul, Şubat 2001.

⁹ WINICK, Charles. *Dictionary of Anthropology*, New Jersey, 1961.

¹⁰ LINTON, Ralph, *The Study of Man*, s. 253-270, New York, 1936.

¹¹ LOOMIS, Charles P. and J. Allan BEEGLE, *Rural Social Systems*, p. 3-10. New York, 1951

¹² SANDERS, Irwin T. *The Community. An Introduction to a Social Systems*, New York, 1958.

1950'ler, Amerikan sosyolojisinde sosyal sistemin ön plana geçtiği ve Avrupa geleneğini temsil eden sosyal yapı kavramından ayrılmaların başladığı bir dönemdir. Nitekim, Talcott Parsons "The Social System" adlı eserini 1951 yılında yayın hayatına sürmüştür. Parsons, Amerikan sosyolojisinde dinamiklik kazanan sağlık-hastalık olgusunu da, bir sosyal sistemin çatısı altında toplayarak, hastalığı da; biyolojik bir sistem olan canlının durumu ile kişisel ve toplumsal uyumunu sağlayan normal görevlerin bozulması biçiminde tanımlamıştır¹³. Aynı biçimde Parsons dini inançlarında sosyal sağlık sistemlerini etkilediğini açıklamıştır. 1950'lerden itibaren Amerikan sosyolojisine damgasını vuran unsur artık sosyal sistem'dir. Bu anlayışa göre, tüm toplumsal kurumlar birer sosyal sistemdir. Bu kurumlar araştırması, bundan böyle sosyal yapı çizgisinden sosyal sistem noktasına doğru yönlendirilecektir.

Sosyal sistemleri iyi anlamak için toplumlar ile sosyal sistemler arasındaki farklılaşmayı belirtmek gerekir. Linton'a göre toplum, "birlikte yaşayan ve eylemde bulunan bireyler grubudur. Bu gruplar içinde bireylerin çeşitli tutum ve davranışları karşılıklı uymalar yolu ile gelişir. Sosyal sistemler ise, yukarıda belirtildiği üzere, bir toplum içinde bireylerin örgütlenmiş tutum ve davranışlarıyla ilgili karşılıklı düzenlenmiş ideal biçimlerdir. Bu duruma göre, sosyal sistemler bir takım genel kavramlar veya genelleştirmelerden ibaret ideal tipler olarak belirmektedir. Gerçekten, modern sosyoloji açısından önemli bir yer tutan sosyal sistem kavramı, temelini toplumsal gerçeklerden alan bir takım soyut tiplerleştirmeler veya modeller olarak da ifade edilebilir. İşte bu tiplerleştirme ve modeller toplumsal kurumlara uygulanabilir.

O halde, toplumsal kurumlar (din, ekonomi, aile, politik yapı, meslek, mülkiyet, aile, sağlık vb.) birer sosyal sistem olarak yorumlanabilir. Çünkü, Linton'a göre, sosyal sistemler gerçek anlamda bağımsız bir varlığa sahip olmayan bir takım geometrik şekiller gibidir. Nasıl geometrik şekiller uzay içinde karşılıklı ilişkiler serisinden ibaretse, sosyal sistemler de aynı tarzda karşılıklı ilişkiler ağı içinde değerlendirilir. Bu açıdan bakıldığında sosyal sistemlerin toplum kültürünün bir unsuru olduğunu görebiliriz. Kültür de, bir toplumda insanlar arası ilişkiler biçiminin içe ve dışa yönelik davranış yansımalarıdır.

¹³ PARSONS, Talcott. *The Social System*, üçüncü baskı, p. 431, Illinois 1959. The Press, Glencoe.

Bazı sosyal bilimciler ise toplumsal sistemi ideal ve reel yapılar içinde düşünürler. Bunlara göre, yukarıda belirttiğimiz üzere sosyal sistem ideal biçimler olarak yorumlanmalıdır. Bu niteliğinden ötürü, sosyal sistemler bir bölgeden öteki bölgeye veya bir kuşaktan öteki kuşağa intikal ettirilebilir¹⁴. Pitirim Sorokin'in de belirttiği gibi, sosyal sistem iki veya daha fazla insan arasındaki anlamlı karşılıklı ilişkiler düzenidir¹⁵. Öte yandan, sosyal sistemler bir futbol takımı, aile, hastahane, okul, klinik gibi somut bir yapıya da sahiptirler. Ancak, bu örgütlenmelerde de egemen olan temel özellikler, bireyler arası karşılıklı ilişkiler biçimidir. Soyut veya somut olsun, her iki durumda da sosyal sistemler, insanlar arası ilişkileri düzenleyen kültür unsurları ile insanlar arası karşılıklı ilişkilerin oluşturduğu bir dokuyu temsil etmektedir.

Amerikan sosyolojisi, baz olarak sosyal sisteme yönelirken, sosyal yapı kavramını da reddetmiş değildir. Çoğu kez her iki kavramı ya aynı anlamda tanımlamış veya sosyal yapıyı doğrudan sosyal sistemin bir yan kolu olarak incelemiştir. Loomis, bu ikinci yaklaşımı benimsemiş ve sosyal yapı olgusunu bizzat sosyal sistemin bir unsuru olarak ele almıştır. Loomis'e göre, sosyal sistemler iki esas unsura sahiptirler. Bunlardan biri, değerler yönelimi (orientation) iken öteki doğrudan sosyal yapıdır. Loomis'e göre, bir grupta rol, statü ve yetki sosyal sistemin temel unsurlarını oluşturur iken, gaye, hedef ve normlar ise değer yönelimini belirler. Buna göre, değer oryantasyonu sosyal sistemin normatif değerler kategorisini ortaya koyarken, öteki yani sosyal yapı da bireyin toplum içindeki belirli durumlarını açıklar.

Görülüyor ki, sosyal yapı ve değer oryantasyonu, her ikisi birden sosyal sistemi oluştururlar. O halde, Amerikan sosyolojisi açısından sosyal yapı, sosyal sistemden dışlanmıyor, aksine bizzat sistemin içinde düşünülüyor. Bu araştırmada ele alacağımız Osmanlı merkezi yönetim biçimi, değerler yönelimi, sosyal tabakalaşma modeli, etnisiti seçiciliği, sektizm eğilimleri, aile yapısı, merkez-çevre ilişkileri tümü ile böyle bir sosyal sistem modeli içinde yorumlanacaktır.

Sosyal sistem analizinden neleri açıklayabileceğimizin iyi bir yorumu için Loomis'ten aktaracağımız önemli bir hususa daha değinmemiz gerek-

¹⁴ LOOMIS, Charles P. and f. A. BEEGLE, *a.g.e.*, s. 3-10.

mektedir. Bu da, sosyal sistemin unsurlarıdır. Loomis'e göre, sosyal sistemin 9 unsuru vardır. Bunlar, sırasıyla şöyle belirlenebilir:

- 1) İnanç veya bilgi,
- 2) Duygu,
- 3) Gaye, amaç veya hedef,
- 4) Norm,
- 5) Statü ve rol durumu,
- 6) Saygınlık,
- 7) Güç, iktidar,
- 8) Yaptırım,

9) Kolaylık olanakları. İşte her sosyal sistemin yapısı, kimliği bu dokuz unsur veya elemente göre açıklanır.

Türk sosyal sistemi incelenirken, bu unsurlar çerçevesinde olayları yorumlamamız ve onlara tarihsel çerçevede bir içerik kazandırmamız gerekmektedir. Aksi takdirde, sosyal yapı araştırmaları bir verbalizme, laf yığınına dönüşür. Türk sosyoloji geleneğinde oluşturmaya çalışılan bu tür tasvir-ci (deskriptiv) yaklaşımların bir yarar sağlayacağı karısında değildir.

Türk toplumu, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemi gibi tarih sahnesinde bin yıla yaklaşan bir süre içinde sisteminde önemli bir değişme yapmış, köklerinden kopmuştur. Horasan merkez olarak kurulan Büyük Selçuklu Devletinde, yönetim İranlılara tahsis edilmiş, resmi dil de Farsça olarak kabul edilmiştir. Niçin böyle bir yol izlenmiştir? Bunu açıklamak son derece güç bir olaydır. İnalçık, biraz sonra da göreceğimiz gibi bu oluşumu "istimâlet" kavramına bağlamaktadır. İstimâlet, bir anlamda ülkesi fethedilmiş bir topluma hiç değilse yönetime katılma ve diline resmi kimlik verilmek suretiyle, onur kazandırma anlamı taşımaktadır¹⁶.

İran Selçuklu Devleti, bu tür bir yol izlemekle Türk tarihinde ilk kez önemli bir toplumsal yarılmayı başlatıyordu. Merkezi yönetim ve askerî yapı yabancı güçlerin elinde, kültürel yaratmanın ana unsurunu oluşturan Türkçe ise dışlanıyordu. Bu tür bir girişim, Türk tarihinde batılıların ikili

¹⁵ SOROKIN, P. A. *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics*, s. 40, New York, 1947. Harper and Brothers,

¹⁶ İNALCIK, Halil. Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, s. 9-34, Sayı: 7, Ankara, Mayıs 1999.

toplum (dual society) adını verdikleri bir oluşum modelinin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bir yanda, halk dili ve halk kültürü, öte yanda yönetici tabakanın temsil ettiği yabancı bir dil ve düşünce sistemi. İrene Melikoff, bu duruma "Açemleşme", Claude Cahen'de "Horasanlaşma" adını veriyordu¹⁷.

Bir toplumun kendi kültür ve değerler sistemini, hatta kimliğini yabancı güçlere tahsis etmesi üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Çünkü, Gök Türk'lerden beri devam eden "Türklük" kavramı ve bilinci, bu tür son derece hatalı bir davranışla ilk olarak gündemden çıkarılıyordu.* Oysa, Selçuklu devletinin arkasında bıraktığı güçlü bir "Türklük" mirası vardı. Bilindiği üzere, Türk soyundan gelen ve Türkçe konuşan bir toplum tarih sahnesinde iki kez bu kimikleşme olgusu üzerinde durmuştur.

Hemen hemen tarihin her döneminde büyük Türk hükümdarlarının başlıca gayesi; Türk soyundan olan ve Türkçe konuşan toplulukları bir devlet çatısı altında toplamak olmuştur. Tarihi kayıtlara göre, bu büyük gaye, ilk defa Büyük Hun hükümdarı Mete (Bagatır/Batur) tarafından gerçekleştirilmiştir.

"M.Ö. 209 yılında Hun tahtına çıkan Mete, tarihte ilk kez Türk soyundan ve Türklükle akraba olan toplulukları "Hun" (Han=Kun) veya (kü=halk) adı ile bir devlet çatısı altında toplamıştır. Mete, M.Ö. 176 tarihli belgelerde bu durumu: "Ok ve yay gerebilen bütün toplulukları bir aile gibi birleştirdim; şimdi onlar Hun oldu" tarzında açıklıyordu¹⁸.

Mete'nin bu girişiminden sonra, Türk soyundan gelen ve Türkçe konuşan topluluklar ikinci kez M.S. VIII. yüzyılda Göktürk devleti çatısı altında toplanacaktır.

Türk tarihinde gözlenen bu beş yüz yıllık süre, tamamen "Türk" kimliği şemsiyesi altında, Türk soyundan gelen toplulukların bir millet olarak tarih sahnesine çıkışını da belirler. Nitekim, Bilge Kağan'ın 732 yılında kardeşi Kül-Tigin için diktirdiği anıtta: "Ey Türk budunu (milleti) bir çoğunuz

¹⁷ MELIKOFF, İrene. *İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni*, s. 149. Yapıma haz. E. A. ZACHARIADU, *Osmanlı Beyliği: 1300-1389*, İstanbul, 1997.

*Türk tarihinde İslamiyeti ilk kez kabul eden Karahanlılar da yazı dilini Arapça olarak benimsemiş ve Kur'an diline dönmüşlerdir. Bu husus, bir noktaya kadar mazur görülebilir. Batı da Latince'nin Fransız kültürünü belirli süreler içinde etkilediği bilinmektedir. René Descartes, eserlerini Latince yazmış, Francis Bacon da Fransızca kaleme almıştır.

¹⁸ De Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen zeit*, s. 76. Leipzig, 1921.

Çinlilerin tatlı sözleri ve hediyeleri ile bozularak öldünüz. Çin budununa beylik erkek evladınızı kul kıldınız, hanımlık kız evladınızı cariyeye kıldınız. Türk beyleri Türk adını bıraktınız” tarzındaki yakınmaları üzerinde önemle durulması gereken trajik bir belgedir. Bilge Kağan’ın anıtlara kazılan ve günümüze kadar özelliğini koruyan bu belgeleri, aynı zamanda bir topluluğun “Türklük” bilinci altında toplanmasının ne denli önemli bir sosyolojik girişim olduğunu gözler önüne sermesi bakımından da hayati öneme sahiptir. Günümüzde, milletleşme veya (nation-building) denilen olguda dil, düşünce ve duyguya dayalı ortak bir paydada bir topluluğun tüm bireylerinin birliktelik bilincidir.

Orkun anıtları incelendiğinde gelenekli Türk toplum yapısının önemli oluşumları ortaya konulabilir. Türklerde egemenliğin kaynağı Batı feodalizminde gözlediğimiz türde bir güç unsuruna dayanmamaktadır. Aksine, kim daha çok malını yağma ettirir, açları doyurursa o bey oluyordu. Statü yükselişinde güç veya hakimiyet ilkesi ortadan kalkıyor, budununu (halkı) gözetmek, haklarını korumak ön plana geçiyordu. Halkını gözetme, halkını doyurma anıtlarda sık sık dile getirilen değer yargılarıdır.* Hakan’ın halkıyla bütünleşmesi bir aristokrasi tabakasının doğmasına engel teşkil ediyordu. Anıtlar gerçekçi bir bakış açısıyla yorumlandığında, devlet-asker-servet dağılımı ve halkın refahına dayalı bütüncül (holistic) bir dünya görüşü ile karşı karşıya geldiğimiz görülür. Bunlar, temelde birbirleriyle karşılıklı bağlantı içindedirler. Birinde yapılacak değişim, toplumun tüm katmanlarını etkileyebilir. Kutadgu Bilig bu temel unsurları şöyle açıklıyordu: “Devletin olması için askere ihtiyacın var; askerin olması için, servet dağıtman gerekir; servet edinmek için, halkın zengin olmalıdır: halkın zenginliğini ise ancak örfler sağlar”. Bu temel taşlar hiçbir vakit yerlerinden oynatılamaz, aksi takdirde sistem çökebilir.

Anıtlarda bu karizmatik devlet felsefesi Hakanın dilinden şöyle açıklanıyordu: Ben kendim Bilge Kağan oturduğumda, her yere gitmiş olan budun (millet) yaya olarak, çıplak olarak, öle yite geri geldi. Budunu besleyeyim diye kuzeyde Oğuz kavmine doğru, doğuda Kıtay Tatabı kavmine doğru; güneyde Çin’e doğru on iki defa ordu sevk ettim, savaştım. Ondan sonra Tanrı buyurduğu için, devletim, kısmetim var olduğu için, ölecek

* Nitekim, Dedekorkut destanında: “Kagan Han “Bey”di, ancak malını yağma ettirdi “Han” oldu” ifadelerine rastlamaktayız.

budunu diriltip besledim. Çıplak budunu elbiseli kıldım. Dört taraftaki budunu hep tabi kıldım, düşmansız kıldım. Hep bana itaat etti.

Bilge Kağana ait bu harikulade üslup ve anlatımla, yoksul milletin nasıl zengin kılındığı, açların nasıl doyurulduğu açıklanmaktadır. Kağan adeta milletin düşünen, onun ekonomik ve sosyo-politik ihtiyaçlarını karşılayan toplumcu bir felsefeyi dile getiriyordu. Anıtlar aynı zamanda milli kimliğin ortak paydasını da açıklıyordu: "Türk beyleri, Türk budunu (milleti) işitin. (Türk milleti) yanılıp ölmesin diye ne sözüm var ise bengü (anıt) taşa vurdum. Anı görerek, bilin". Anıtlarda "Türk" kavramı Bengü taşa böylece işleniyordu. Modern sosyolojinin, "Büyük Toplum" veya "Standart Kültür" olarak belirlediği bir şemsiye vardır ki-bu bir çan eğrisi olarak da düşünülebilir tüm alt grupla veya, etnik unsurları içine aldığı takdirde milletleşme veya ulus-devlet denilen olgu gerçekleşmiş olur. Anıtlar, Standart Kültürü açıklıyor: "Türk budunu". Osmanlı, yaklaşık 550 yıl sonra bu kavramı gündemden çıkaracak, yerine "Hanedan-ı Osmani" unsurunu koyacak ve "ümme" ideolojisi altında bu yaklaşımına yasallık kazandırmaya çalışacaktır. Böylece, "Türklük" devreden çıkarılmış olacak, toplum asabiyesini yitirecektir. Devşirme güçlerinin eline geçen yönetim, ileriki bölümlerde gözleneceği üzere Türk halkını "etrak-ı bi idrak" olarak algılayacaktır.

Büyük Selçuklu Devletinin, yaklaşık üç yüz yıl sonra bu kültürel zenginliği yıkararak yabancılaşma sürecinin içine girmesi, Türk kültür sisteminde ortaya çıkan ilk ve önemli yarılmayı gösterir. Bir diğer kültürel yarılmaya (cleavage) Anadolu Selçuklu Devletinde rastlıyoruz. Bu devlet de, aynı şekilde Farsçayı resmi dil olarak sürdürmüş, yönetimi de büyük oranda İran'dan ithal edilen beyin gücüne terketmiştir.

Türk toplumunun yerleşik yaşam biçiminde gözlenen bu kimlik farklılaşması, kişisel değişimi Orkun anıtlarında da gözlenmektedir. Nitekim Bilge Kağan diktirdiği anıtta Türk ulusuna şöyle bir uyarıda bulunuyordu: "Ey Türk milleti (budunu) bir çoğunuz Çinlilerin tatlı sözleri ve hediyeleri ile bozularak öldünüz. Çin milletine beylik erkek evladınızı kul kıldınız, hanımlık kız evladınızı cariye kıldınız. Türk beyleri, Türk adını bıraktınız". Görülüyor ki, Çin'in ipekli kumaşlarını giyinmek, Çin prensleriyle evlenmek, töre ve gelenekleri unutmak anıtlarda önemle vurgulanan hatırlatmalardır. Anıtlar, gerçekte ulus-devlet kimliğini kazanmış bir topluluğun yabancı güçlere olan yatkınlığını belirtmesi açısından son derece uyarıcı bir

belge niteliğindedir. Bu durum, bize Türk insanının mizacında (idiosyncrasy) gözlenmekte olan önemli bir başkalaşmayı göstermektedir.

Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devleti ile Türk toplum yapısında ortaya çıkan halk-elit tabaka ikiliği giderek güç kazanmıştır. Bir yanda halkı temsil eden Yunus Emre, öte yanda elitist grubun dilini kullanan Mevlana ve Mesnevi kültürü. İkili toplumsal tabakalaşma, ikili dil anlayışını da toplum yaşantısına pompalamıştır. Halkta Türkçe, yönetici elit gruplarda ise Farsça hakim oluyordu. Türk tarihinde rastladığımız halk-aydın ikiliğinin köklerini buralarda aramamız gerekmektedir.

Osmanlı Devletinin tarih sahnesine çıkışı biraz farklılık ortaya koymaktadır. Dilde bir değişme olmuyor, Türkçe özelliğini koruyor, Farsça terkediliyor. Ancak, üst tabakanın kullandığı bu Türkçe de, Farsça ve Arapça karışımı suni bir dile, Osmanlıcaya dönüşüyordu. Osmanlı, Türk tarihinin hiçbir döneminde örneğine rastlanmayan bir atılımı başlatıyordu. Bu da yönetimi-bürokrasiyi ve askeriye- "devşirme" adı verilen yabancı soylulara bırakması ve kendi halkını da toprağa bağlı köylü-çiftçi durumuna getirmesi idi. Böylece, askeri ve bürokratik tabaka, tamamen Türk soyundan olmayan unsurların yönetimine terkedilmiş oluyordu. Türk insanı, önemli oranda marjinalite itiliyor, yönetim patrimonial devşirme unsurların eline geçiyordu.

Arnold Toynbee'nin üzerinde güneşin batmadığı biçiminde yorumladığı Osmanlı toplumu, Selçuklular döneminden sürüp gelen ikili kimliğini giderek derinleştirmiş oluyordu. Osmanlı, niçin kendi soyundan gelenlerden yönetme hakkını kaldırıyor, yabancı soylulara terk ediyordu? Bu husus tartışmaya açılmalıdır. Türk tarihine ve toplum yapısına yönelik araştırmaların büyük çoğunluğu, bu olaya sadece tasviri bir yaklaşımda bulunuyor, analitik bir yorum tarzını ortaya koymuyordu. Bunun en güzel örneğini 2000 yılında yayın hayatına sunulan 12 ciltlik "Osmanlı" adlı önemli bir inceleme serisinde gözleyebiliriz. Osmanlı'da: Siyaset, iktisat, toplum, teşkilat, düşünce, bilim, kültür ve sanat yanında, hanedan gibi önemli kurumların yer aldığı bu ciddi bilimsel yayında, "devşirme" olgusunun analitik bir incelemesine yer verilmemiş olması, araştırmacılarımızda tarihsel yaklaşım metodolojisi yerine gelenekçi tasvirici eğilimlerin ağır bastığını göstermektedir¹⁹.

¹⁹ Sadece, Ülker AKKUTAY'ın: *Osmanlı Eğitim sisteminde Enderun Mektebi* adlı incelemesinde "devşirme" modeline yönelik analitik yaklaşım bir yana, üstelik sistemin savunulmasına tanık olmaktadır. Şöyle ki: "Eğitim-öğretim işlerini kapsayan maarif politikasının amacı, devşirme suretiyle top-

Gök Türkler'den itibaren gelişen devlet geleneğimiz, yukarıda belirttiğimiz üzere Selçuklular ve Osmanlıda önemli kültürel yarınmalara yol açmaktadır.*

Yönetimin "devşirme"lere tahsisi, kendi halkını da toprağa bağlı köylü konumuna getirilmesi, Türk toplum yapısında gözlenen en dikkat çekici yozlaşma oluşturmaktadır.

Toplum yapısına yönelik yaklaşımlar, yönetici tabakada gözlenen statü ve rol farklılaşmaları yanında, "yönetici" kimliğinin yeni tarz biçimlenmeleri, değer ve yönelim (orientasyon) sürecinde gözlenen "hanedan" olgusunun ön plana çıkarak, "budun" gerçeğinin dışlanması gibi önemli "Ben-merkezli" oluşumların belirlenmesi, özellikle halkının bir kesimini "Türkmen" olarak yorumlaması sonucu sektizme sınırlamalar getirmesi, toplumsal sistemin amaç ve normlarında beliren hayati sapmalar olarak gözlenmelidir.

İnalçık'ın istimâlet teorisi, "devşirme" modeline bir çözüm getirmesi açısından haklılık taşısa bile, Osmanlı'nın bu tür bir zihniyet oluşumuna yönelmesi eleştiriye açık tutulmalıdır. Çünkü, Selçuklulardan beri Osmanlı'ya da egemen olan, Edward Shills'in ileri sürdüğü merkez-çevre modeline uygun bir yapılaşmaya tanık olmaktayız. Osmanlı, kendini merkeze alarak Oğuz kabul ediyor, çevreyi ise Türkmen biçiminde algıliyordu.

Bu oluşumu İran Selçuklu Devleti başlatmış, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Devleti de devam ettirmişti. Oğuz-Türkmen ikiliği gelenekli Türk toplum yapısında gerçek anlamda bir kültürel yarılma ve zihniyet ayrışımıdır. Her üç devlet yönetiminde de merkez kendini Oğuz olarak algılamış, çevreyi de Türkmen olarak kabul etmiş ve dışlamıştır. Çevreyi oluşturan Türkmenler, merkezi temsil eden Oğuz'lara nazaran yerleşik yaşantıları olmayan, sürekli göçebe bir yapıyı oluşturunyorlardı. Ancak, bunlar sürekli hayvan yemi ve ganimet isteklerinden ötürü, memlûk güçleriyle devreden çıkarılıyordu²⁰. Bu tür ikili bir yapılaşmanın, Türk toplum yapısında mey-

lanan Hristiyan çocuklarını tamamıyla Türkleştirmek ve Müslümanlaştırmaktır" (Bkz. *Osmanlı*., cilt: 5, s. 188, Ankara, 1999. İnalçık ise, Osmanlı'da 1520'lerden itibaren Türklük bilincinin kalmadığını vurguluyordu.

*Tarihçi Şükrullaha göre: Gökhan Osmanın atasıdır. II: Murat döneminde görülüyotrk Türklük Bilinci Devam Etmektedir (Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu* s.28-29, 1999, Yapı Kredi Yayınları

²⁰ SHAW, Stanford J. *The History of The Ottoman Empire and Modern Turkey*, s. 113-114, 1977.

dana getirdiği yarılmanın günümüze kadar olan yansımalarını gelecek bölümlerde ele alacağız.

Stanford Shaw'un belirttiği Memlûk güçlere dayalı bu ikame unsur, Osmanlı yapısında da aynen uygulanacak, bu defa "devşirme" olgusu devreye girecektir. Böylece, I. Murad tarafından Türk soylularının yolunu kesmek amacıyla Hristiyan vassal askerlerinden düzenli ordu kurma usulü denenmiş oluyordu.

Böylece, Osmanlı kuruluşundan itibaren, "Türklük" olgusunu devreden çıkararak, yerine "hanedan" kavramını ikame etmek suretiyle "Standart Kültürü" silip atmış oluyordu. İnalçık'ın "istimâlet" teorisi, bu gidişe bir çözüm yolu veya yaklaşım tarzı getirmiş olsa bile, girilen usulün "makuliyeti" kabul edilemez.

Osmanlı sosyal sisteminde meydana gelen kozmopolit elit yetiştirme modeli, bir diğer yaklaşım da, biraz önce de belirttiğimiz Oğuz-Türkmen ikiliğinden doğmaktadır. Osmanlı merkezi temsil eden güç kaynağı olarak sürekli çevreye karşı bir endişe taşımaktadır. Özellikle, Anadolu Selçuklu döneminde, bir Türkmen ailesi olan Babailerin Moğollarla birleşmesi olayı canlılığını korumuştur. Osmanlı-öncesi bu tür iç ayaklanmalar da ibret dolu zenginlikler arasında sayılır. Bu nedenle, Türkmen veya çevreye güveni yoktu. Her an dış güçlerle birleşmek suretiyle devletin başına bela açabilir endişesi tarihsel özelliğini koruyordu. Osmanlı, "Türkmen belası"ndan kurtulmak için kendine sadık yeni "bendeler" edinmeyi kazançlı sayıyordu. Bunda da başarı sağladı, esir alınan 9-17 yaş arasındaki Hristiyan çocuklarını sarayın iç kısmı (Enderun) da açılan eğitim kurumlarında yetiştirmek suretiyle, merkezi yönetimi pekiştirmeyi uygun bulmuştur. Böylece, askeri sınıf ve yönetim kadroları, midelerinden bağlanan yöntemlerle devşirme unsurlarına terk ediliyor, Türkmenlerin her an merkezi otoriteye (hanedan-ı Osmaniye) baş kaldırmaları denetim altına alınmış oluyordu.

Tarihsel gelişim süreci içinde Oğuz-Türkmen ikiliği, Patrimonial devşirmenin de ağırlık koyması ile güç kazanacaktır. Böylece, ilkin Anadolu Selçuklu döneminde, Babai'lerle su yüzüne çıkan bu gerginlikler, Osmanlı'larda sistematik diyebileceğimiz çatışmaların da kaynağı olacaktır. Oğuz-Türkmen İkiliği, Osmanlı döneminde önemli siyasal patlamalara yol açmak suretiyle, merkez-çevreye yönelik sosyo-kültürel gerginliklerin dinamikliğini canlı tutacaktır. İmparatorluğun, merkezi yönetiminin de devlet felse-

fesi ile birleşerek bir güç kaynağına dönüşmesi”, Türkmen’e olan horlamayı güçlendirecektir

Metin Heper: “Osmanlı’da merkez, sürekli bir biçimde çevreyi fitne unsuru olarak görmüş, Cumhuriyet’de de bu eğilim devam etmiştir”, diyor-du²¹. Heper, günümüzdeki bu çevreyi fitne unsuru olarak görme eğiliminin sürekliliği içinde aynen şöyle bir yaklaşımda bulunuyordu: “Türbanlı-sakallı öğrenciler dahil, İslâmi kesime mensup herkes kökten dinci telakki edilmiştir. Böylece, İslâm, taşralının daha doğrusu reayanın olmalı idi değerleri olarak algılanmış, bu nedenle dışlanmıştır. Yalnız merkezi odak noktası ile laikperest seçkinler görüş birliği içinde kalmışlardır. Günümüzde de merkezin sivil toplumların görüşlerini almadan uyguladığı jakoben hareketler bu kategoride düşünmelidir”²²

Atatürk’ün Büyük Nutku’nda Türkiye Cumhuriyeti’ni “Türk Gençliği-ne” emanet etmesi ve “muhtaç olduğu takdirde gençliğin damarlarındaki asil kana bakmalarını” önermesi, hatta bununla da yetinmeyerek yine aynı Nutuk’ta: “muhterem milletime tavsiyem: Sinesinde yetiştirerek başının üstüne çıkaracağı adamların kanındaki cevheri asliyi çok iyi tahlil etmek dikkatinden bir an feragat etmesin” tarzındaki kutsal emanetleri nedensiz değildir²³

Atatürk’ün 1925’te Büyük Nutku, Büyük Millet Meclisi’nde bir hafta süre ile okurken ileri sürdüğü bu görüşleri ırkçılık tarzında yorumlayan Enderuni görüşlere katılmak mümkün değildir. Atatürk’ün, hiçbir zaman tarihin seyrini değiştiren bir lider olarak, Faşizm veya Semitizm anlamında bir ırkçılık yapma gafletine düştüğü iddia edilemez. Ancak, Büyük Nutuk, güçlü bir deneyim, tarihsel perspektif, acı deneyim, ihanet ve gafletlere dayalı seri olayların bir sonucu olarak takdim ediliyor, bu nedenle de, emanet “Türk Gençliği”ne devrediliyordu. Günümüzde de çıkış yolu yine Türk Gençliği’dir. Çünkü sistem, büyük çapta milli yörüngesinden sapmak suretiyle tarihsel çizgisine doğru kaymaktadır.

Metin Heper, merkez-çevre gerginliğinin, aslında bilimsel çözüm yolları dururken, Osmanlı’nın ikili kimliğine dönüşmesinin tehlikeli boyutlarına ortaya koymaktadır. Hatta O, 1945 sonrası Türkiye’de demokrasinin başarı-

²¹ HEPER, Metin Türkiye’de Unutulan Halk ve Birey, 75. *Yıldı Tebaadan Devlete*, s. 43. İstanbul, 1998. Türk Tarih Vakfı Yayınları.

²² HEPER, Metin. *a.g.m.*, s. 44.

²³ ATATÜRK. *Söyleş*, İkinci cilt, s. 445, Ankara, 1966, Türk Dil Kurumu Yayınları.

sızlığının da, merkezi devlet seçkinlerinin güçlerini korumuş olmalarından kaynaklandığını açıkça belirtmektedir. Heper'e göre: Devlet seçkinlerinin yasaları halkı kucaklayan sivil nitelikte yapmaları yerine daha "ussal" yapmaları sistemi yozlaştırmaktadır". Türkiye'de, modernleşme çabaları da halk katmanlarından gelmesi gerekirken, yine devlet seçkinlerinden gelmektedir²⁴

1950'de bir başbakanın: "Ben odunu dahi aday gösterirsem seçilir" diyen görüşünü Heper, "merkeziyetçi zihniyetin bir yansıması olarak" yorumluyor ve Türkiye'nin kurtuluşunu da, tebaalıktan vatandaşlığa geçmekte" buluyordu.

Heper'in bu açıklamaları, gelenekli Osmanlı toplum modelinin Cumhuriyet döneminde de devam ettiğini göstermesi bakımından manidardır. Gerçekte, çevre horlanan, sürekli dışlanan ve aşağılanan niteliklerini günümüzde de sürdürmektedir.

Toplum tarihimizde çevre-merkez ilişkileri hiçbir dönemde akılcı ve uyumlu bir biçimde bütünleşme süreci içine girmemiştir. Bu oluşumun kökenlerinde, Osmanlı'nın merkezi yönetiminin patrimonial devşirme biçiminde örgütlenmesi, devşirmenin de "kul" olması anlamında "hanedan" olgusuna sadakatı, çevreye karşı merkezin güçlenmesini sağlamıştır. Bunun en güzel örneğini, bir "yerlilik" hareketi olan Celali ayaklanmalarını Kuyucaklı Murat Paşa adlı bir devşirmenin çok kanlı bir şekilde bastırması olayında da gözlemekteyiz. Celaliler (1591-1611) aslında Osmanlı sistemi içinde yer almayı isteyen bir tepki hareketidir. Avrupa ve İran'a yönelen merkezi yönetimden, Celaliler bir takım haklı taleplerde bulunuyorlardı. Bozulan sistemin düzeltilmesini, taşların yerli yerine oturtulmasını istiyorlardı. Ayrıca, güven içinde yaşama ve topraklarından sağlanacak gelirden de pay alma gibi istekleri de vardı²⁵. Bundan başka, merkezi yönetimi ele geçiren devşirme unsurları da bu marjinalde yaşayan insanları aşağılama eğilimine katılmışlardı. Nitekim, dönemin çağdaşı Soranzo'ya göre, Anadolu halkı, merkezde "kötü asker" olmakla ün yapmıştı ve "yontulmamış Türkler" kapıkulu devşirmelerinin tersine küçümsenmişti²⁶.

²⁴ HEPER, Metin. *agm.*, s. 44-45.

²⁵ GRISWOLD, William J. *Anadolu'da Büyük İsyan: 1591-1611*, s: 17-18, İstanbul, 2000. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

²⁶ HATVELL, A. *The Ottoman of Lazaro Soranzo*, s. 19b, zik. W. J. GRISWOLD, *a.g.e.*, s. 11.

Osmanlıda, tarihi boyunca sosyal sisteminden ötürü çevrenin merkeze olan ayaklanmaları önemli bir yer tutacaktır. Bir Türkmen olan Karayazıcı ayaklanması, Hacı Bektaş Veli'nin torunlarından yine bir Türkmen olan Kalenderoğlu ayaklanmaları (1526-1527) da aynı kategoride cereyan eden olaylar dizisidir. Çevreden merkeze yönelik Türkmen tepkileri Şah Kulu, Pir Sultan Abdal ve benzeri sektizm temsilcileri önderliğinde sürekliliğini koruyacaktır. Keza, Kanuni döneminde "Mehdi Kıran" olaylarının da aynı çizgide düşünülmesi gerekir²⁷

Tarihimizde cereyan eden merkez-çevre ilişkisi, aslında Osmanlı toplum yapısının bir ürünüdür. Bu oluşum, İran Selçuklularından beri sürüp gelmektedir. Böylece, Türk toplum yapısı hiç gerek yokken ikili (dual) bir bölünmeye mahkûm kılınmış, bu oluşum da günümüzde bile çizgisini sürdüren gerginliklerin gündeme gelmesine neden olmuştur.

İster İnalıcık'ın istimâlet teorisi, isterse Türkmenlerin dışlanması tarzında olsun, her iki girişim de Osmanlı toplum yapısında "yerlilik" unsurunun silinmesi anlamını taşımaktadır. Bu durum, İbn Haldun'un tarih felsefesinin özünü teşkil eden "kavim asabiyesi" tezine de ters düşüyordu. Çünkü, İbn-i Haldun'a göre, asabiye toplumları birbirine bağlayan bir güç kaynağıdır. Toplamların çöküşü, cemaat duygusu (community feeling) anlamında asabiyeinin zayıflamasıyla gerçekleşiyordu. Her toplumda, özellikle Araplar ve İranlılar'da kavim asabiyesi son derece yüksektir. Osmanlı, ne yazık ki kavim asabiyesini geri plana itiyor, Memlûk tarzı bir yönetim biçimini ülkenin başına bela ediyordu.

Sosyal bilimcilerin "millet sistemi" adını verdikleri bir anlayış imparatorluğun kaderini belirliyordu. Altı yüz yıllık tarihi boyunca, geniş toprakları üzerinde 20 farklı etnik gruptan, dört ayrı din mensubunu yönetmiş olan Osmanlı Devletinin tarih içinde Müslüman olmayan topluluklar ayrı bir önem taşır. Bunlar da, genel anlamda Yahudi ve Hristiyan dinine mensup topluluklardır. Yahudiler, Hristiyanlar ve bunlara bağlı farklı mezhep ve inanç sistemleri İslâm hukukunun gayrimüslimlerle ilgili hükümleriyle birlikte zaman zaman çıkarılan örfi hükümlerin de sağladığı bir düzen içinde yaşamışlardır. İslâm hukukunda da "gayrimüslim" deyiimi, İslâmiyeti

²⁷ BALIVET, Michel Şeyh Bedreddin: *Tasavvuf ve İsyan*, s. 22. İstanbul, 2000. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

din olarak kabul etmeyenler için kullanılır. Bu düzen, 19. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş bozulmaya başlamıştır. II. Mahmud:

“Ben teb'anın Müslümanını camide, Hristiyanını kilisede, Musevisini de Havrada fark ederim. Aralarında başka gün bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır” di-yordu²⁸. Daha önceleri Fatih Sultan Mehmet döneminde, fonksiyonunu yitirmek üzere bulunan Ortodoks Rum Patrikliği ihya edildi. Patrikhaneye Bizans İmparatorlarından daha fazla dini ve hukuki haklar tanındı. Aynı şekilde, Musevilere kendi Havralarına sahip olma hakkı verildiği gibi, Er-menilerin başına da bir patrik tayin edilerek, cemaatlar arasında bir denge sağlandı. Bu zihniyet, bir süre sonra Osmanlı toplum yapısı içinde Rum Ortodoks kilisesi etrafında toplanan tüm Ortodoks kavimler üzerinde Or-todoks patrikliğine hükümlerlik hakkının tanınmasına yol açmıştır. Bu zihniyetin bir sonucu olarak da Eflak-Boğdan bölgelerine Fener soylu Rum ailelerinden prensler atarınıştı. Ayrıca, Avrupa ile ilişkiler artınca tercü-manlık görevlerine de Rumlar tayin edilmişti. Osmanlı Devleti bu yönüyle de adeta bir “İslâm-Hristiyan Ortodoks Birliğine” dönüşmüştür²⁹.

Osmanlı'da Millet Sistemi iki amaca (orientation) yönelik bir eğilimi yansıtır. Bunlardan biri “ümme” ideolojisi, ikincisi de “yerlilik” niteliğinden soyutlanma iradesidir. Ümme ideolojisi, Osmanlı'nın temsil ettiği Or-todoks islâmın bir gereği idi. İslâm, bir öğretisi sistemi olarak “bütün müslümanları kardeş kabul ediyordu”. Askeri ve bürokrasi-geniş anlamda-merkezi yönetim- devşirme soylulara tahsis edilince, bu tür bir anlayışın ideolojisi de elbette “millet sistemi” olacaktı. Kuruluşundan itibaren devle-tin, Türk soyluları dışlaması, onları toprağa bağlı bir Reaya (sürü) haline getirmesi, “hanedan” olgusuna dayalı devlet felsefesinin bir gereği oluyor-du. Bu çerçeve içinde, konunun “tavuk mu yumurtadan, yoksa yumurta mı tavuktan çıkar” tarzında bir “synopsis”e götürülmesine hiç de gerek yoktu. Osmanlı oriantasyonu sistemin bir parçası olarak yürüngesinde yürümek-teydi.

²⁸ FLEISCHER, Cornell H. Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi, *Osmanlı cilt: 7*, s. 149-161. Ankara, 1999.

²⁹ ERCAN, Yavuz. Osmanlı Devletinde Müslüman Olmayan Topluluklar(Millet Sistemi) *Osmanlı, 4. cilt*, s. 197-198, Ankara, 1999. Keza, Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 100, Ankara, 1954.

Selçuklulardan intikal eden "milli kimliğin dejenerasyonu" süreci, yer yüzünde hiçbir toplumun tarihinde görülmeyen bir sorumsuzluk anlayışıyla uygulama alanına aktarılıyordu. Bu oluşumda da İslâm, sistemin önemli bir parçası olarak devreye konuluyordu. Ümmet, bir kardeşlik vecibesi, "Müslümanı, Hıristiyanı ve Musevisi de hakiki evladları" idi.

750'lerde "Türklük"leri Bengü taşlara oyulmuş, anıtlanmış bir milletin, 300-400 yıl sonra sistematik bir biçimde devreden çıkarılması hususu, temellerin duruşulması açısından tartışmaya açılmalıdır. Kemalist sistem ilerdeki bölümlerde gözleneceği üzere- Göktürkler sonrası ortaya çıkan bin yıllık bu hazin tabloya itiraz ederek, "Türklük" olgusunu tarihimizde ikinci kez yeniden gündeme getirecek ve "Türk'e Dönüş"ü başlatacaktır. Bin yıllık unutulmuş, vergiye mahkûm kılınan, eğitilmeyen, toplumsal hareketlilik olanakları ellerinden alınan ve Fizan'da, Yemen'de, Libya çöllerinde çanta-sındaki bir çift kundura, bir de fesi ile maceralı savaşımlara katılan Reaya çocuğu da "köylü efendimizdir" değerlendirilmesi ile yeniden gerçek kimliğini kavuşacaktır.

Gök Türklerden intikal eden halkını tanıma, sevme duygusuna dayalı millet (budun) oluşturma süreci, artık yerini gayrimüslimler için uygulanan ve daha geniş hak ve özgürlükler tanıyan bir Millet Sistemi'ne dönüşmüş bulunmaktadır. Bu "Patrimonial Devşirme" modeli, ister istemez gayrimüslimler için önemli hak ve özgürlüklerin gündeme gelmesine yol açacaktır. Nitekim, XIX yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan Millet Sistemi, annesi de Fransız kökenli olan II. Mahmud'un başlattığı girişimler 1858'yılından itibaren ilk meyvelerini veriyordu. 18. Mart 1863'te "Kavm-i Sadıka" durumunda olanlara "Ermeni Milleti Nizamnamesi, 22 Mart 1865'te de vergiden muaf tutulan, hatta askere bile alınmayanlar için Yahudi Milleti Nizamnamesi yürürlüğe giriyordu. Bu haklar, zamanla Osmanlı'nın hiç de beklemediği bağımsızlık savaşlarının yol-larını açacaktır. Bilindiği üzere, "millet" Arami'ce'de "Milla"dan gelen bir sözcük olup, dini cemaat anlamını taşımaktadır. Osmanlı'da yasal olarak statüleri belirlenmiş dini cemaatlara millet adı veriliyordu. Şöyle ki, İmparatorlukta bir Müslüman milleti vardı, ancak Türkler ve Araplar yoktu. Ermeniler, Rumlar ve Yahudilerin tümü kendi dini koridorları içine çekilmiş bulunuyordu³⁰

³⁰ KÜÇÜK, Cevdet. Osmanlı Devletinde "Millet Sistemi", s. 210, *Osmanlı, Dördüncü cilt*, Ankara, 1999.

Osmanlı Millet Sistemi, Batıda gelişen ve Balkanlara kadar yayılan millet-olma (nation-building) felsefesine dayalı düşünce sistemini güçlendiriyordu.

Böylece, milliyetçilik akımları millet sisteminin şartlandığı hak ve özgürlüklerden yararlanana Hristiyan unsurlarını bağımsızlık savaşlarının eşiğine getirmiş, bundan sonrası ortaya çıkan trajik olaylar, Balkan ve I. Dünya savaşları millet sistemine dayalı bir yapılaşmanın sonu oluyordu.

Osmanlı'nın "Millet Sistemi", yukarıda belirtildiği üzere Kemalist Sisteme dayalı "Türk" olgusuna dönüşle devreden çıkarılmıştır. Bilge Kağan'dan Atatürk'e kadar uzanan bir tarih geleneğinde "Türklük" niçin devreden çıkarılmış, niçin "Millet Sistemi"ne yönelinmiştir?, Gerçekte, soy esasına dayalı bir oluşumun terk edilmesi gerekiyor muydu? Bütün bunlar, yorumcu ve analitik bir sosyal tarih anlayışıyla irdelenmeli ve tartışmaya açılmalıdır.

Batıda, Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan milletleşme süreci, Fransa, İngiltere, Almanya, sonraları da İtalya'da ulus-devlet kuruluş ilkesine dayalı milli devletlerin doğuşunu hazırlamıştır. Osmanlı da bu süreç ancak Yeni Osmanlılar ve daha sonra da Jön Türk hareketleriyle filizlenmeye başlamıştır. "Ümmet'ten millet" olgusuna geçiş, hanedanın evlatları olarak kabul ettikleri azınlık gruplarından, özellikle "kavm-i sadıklar"ının ihanetleri sonucu gündeme gelmiştir.

Osmanlı modeli, globalleşen ve dünyamızın bir köy durumuna geldiği şu dönemlerde, ileri sürülen "çok-uluslu" yapılaşma jargonunu kullandığımız takdirde, tam anlamı ile "çok-kültürlülük" tablosunu bize takdim etmiyor mu?

Evet, bir yanda dini motif, öte yanda patrimonial devşirme zihniyeti Osmanlı sisteminin çok kültürlü kimliğini de belirtiyordu. Arshi Khan'ın ifadesiyle bu oluşum şöyle açıklanabilirdi: "Muhteşem Süleyman'ın sarayında V. Charles'ın iki kez elçiliğini yapan Ogier Ghiselin de Busbecq, asillere bağımlı olan Avrupalı hükümdarlar ile kamu görevlerinde kölelerin başı olan Osmanlı sultanı arasındaki farkı gözlemiştir. Busbecq'e göre, sistemde kana bağlı asaletin bulunmamasının, Sultan'ın kölelerini seçmek ve yeteneklerine göre geliştirmekte serbest bıraktığını ileri sürüyordu. Sistem bir meritokrasi idi ve kişinin en yüksek mevkilere çıkmasının önünde kendi kapasitesinden başka hiçbir engel tanıımıyordu (...) Osmanlı sistemi, kölele-

rin oğulları ve akrabalarının askeriye ve yönetim alanlarında yükselmelerine izin veriyordu. Bu tahtın insanlığa karşı olan tavrıydı. Çok kültürlülüğün temel ilkelerinden biri de aynılık ve kültürel yapıların standartlaşmasına karşı olması değil midir? O, temel felsefe olarak, tek-kültürlü asimilasyonun indirgeyici şartlarına esasta eleştiri olup, direnç gösterir. Bu nedenle, ne bir potada erime tezini onaylar, ne de ulus-devletin türdeşleştirici formata tabiidir. Bu anlamda, çok-kültürlülük, etno-kültürel farklılıkların korunması, desteklenmesi ve muhafazasına dayanır. Bunlar da sonuçta, azınlıkların kendilerine özgü kültürel biçimleri, yaşam tarzı ve haklarını koruma, elde tutma ve açıklama fırsatını sağlar”³¹

Çok-kültürlülük, görülüyor ki bir Osmanlı olgusudur. Yaklaşık yirmiyeye yakın etnik grup ve azınlık unsurları adeta günümüzün deyimi ile bir mozaik meydana getiriyorlardı. Bunun da kökleri Fatih Sultan Mehmet’e kadar uzanıyordu. Her milletin sosyo-kültürel hakları, dini cemaata dayalı her türlü özgürlüklerini korumaları bu verilmiş hakların ilk sırada gelenleridir. Bu nedenle, millet sadece cemaat olgusu değil, ulus anlamına işaret eden bir niteliği de yansıtıyordu. Bu noktanın özellikle altını çizmek gerekir. Çünkü, “nation” kavramı, Latince kökenli natiödan (doğan) gelmektedir.

Çok-kültürlülük, aynı zamanda Osmanlı yönetim sisteminde “mülli aydın” diyebileceğimiz yeni bir sosyal tabakanın oluşumu yerine, adeta bir amalgamasyonu ortaya koyuyordu. Çünkü, yönetici elit ve tebaa nüfusu hem Müslümanları hem de gayri Müslimleri içeriyordu. Türk askerler ve Arap yada İranlı Kâtip ve alimlerin yanı sıra, yönetici zümre Balkanlı Hristiyan lordları ve kâtipleri de içine alıyordu. Arshi Khan’ın kısmen de olsa görüşlerine katıldığımız takdirde, İstanbul’un Fener bölgesinden olan ve önemli tüccar, banker, hükümet görevlisi ve Romanya’da mahalli idareciler olan soylu Rum aileleri ve Ortodoks kilisesinin üst düzey din adamları, Osmanlı elitinin bir parçası olarak görülebilir. Aynı şekilde 31 Mart 1492’de İspanya’dan gelen Yahudi mülteciler de, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Osmanlı ticaretinde ve bankacılığında önemli oyuncular oldular³².

Bir diğer önemli nokta da, merkezi yönetim sisteminin zenginleşmesi ve kadrolaşmasında hanedanı temsil eden Padişah’ın yabancı soylularla

³¹ KURAT, Yuluğ Tekin. Çok Milletli Bir Ulus Olarak Osmanlı İmparatorluğu, s. 218, *Osmanlı Dördüncü cilt*, Ankara, 1999.

³² KHAN, Arshi. Osmanlı İmparatorluğu: Çok-kültürlülüğün Doğulu Mimarı, s. 229- 230, *Osmanlı, Dördüncü cilt*, Ankara, 1999.

evlenmeleri ve onların görüş alanlarının (frame of reference) etkisi altında kalmaları önemle vurgulanabilir. Bir kısım araştırmacı, Osmanlı'nın bu tür bir yöntemle azınlıkları sisteme entegre ettikleri görüşünü savunurken, bir kesimi de istimalet yolu ile sosyal dengeyi sağladıkları kanısında idi. Şartlar ne olursa olsun, ortada bir gerçek vardır. Osman Gazi hariç tutulursa, Orhan Gazi ile Padişahların evlenmeleri hususunda Türk soylular dışlanmıştı. Sosyal sistemde beliren bu oriantasyon-kültürel yönelim-Osmanlı elit tabakasının millileşme hızını büyük ölçüde sınırlandırmış, daha ziyade kozmopolit bir oluşumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şöyleki, Cantacuzene'in kızı olan Orhan'ın karısı Theodora'nın Hristiyan kaldığı ve Osmanlı sarayında iken Britanya Hristiyanlarına yardım sağladığı söylenir. I. Murad ve I. Beyazıt'ın anneleri de Hristiyan Rum'du. Murad, Bulgar Prensesi Tamara ve Bizans Prensesi Helena ile evlendi. Beyazıt ise Sırp prensi Lazar'ın kızı Despina ile evlendi. Bu süreç, giderek gelenekselleşti. Sultana hakim olan kadınlar, Osmanlı Sarayına Hristiyan veya Yahudi danışmanlarını getirdiler ve Osmanlı saray uygulamalarını ve merasimlerini etkilediler. Stanford Shaw'un bu görüşleri, biraz daha güçlendirmek gerekirse şöyle de diyebiliriz: Padişah anneleri çocuklarının eğitimi, pedagojik gelişimleri yanında, Batı norm ve değerlerine yönelik düşünce sistemleri ve zihniyet değişmelerini de aşılamışlardır. II. Mahmud'un annesi III. Napolyon'un eşinin yakın akrabasıdır. Adını ve dinini değiştirmedeği söylenir. Ancak, oğlunun yeniliğe açık (open-mind), batı düşüncesine şartlanmış bir kişi olarak yetiştirdiği muhakkaktır. Türk süvarilerinin gelenekli ata binış tarzları bile Fransız süvarilerine uygun bir biçimde olmasına varıncaya kadar bir çok yeniliğin-hiçbir kültürel değişme gümrüğünden geçirilmeden ithaline izin vermiştir. Bu yüzden kendi halkı tarafından "Gâvur Mahmud" olarak çağırılmasının bir nedeni olsa gerek.

Osmanlı elit dağılımının en güzel örneği de I. Meclis-i Mebusan'ın kompozisyonudur. 1876 Mebuslar Meclisi çeşitli milli ve dini cemaatlerin ve sosyal sınıfların temsilcisi oldu. Hristiyanlar ve Yahudiler oransal olarak çok daha fazla temsil edilmişti. Ve etnik Türkler mebuslar arasında azınlıktı; Müslüman sıralarını Araplar, Kürtler, Arnavutlar ve Boşnaklar ile paylaşıyorlardı. Bu milletlerin federal mozağini Osmanlı parlamentosu temsil ediyordu³³

³³ KHAN, A. *a.g.m.*, s. 234.

Askeri ve sivil yönetime ek olarak, ilk parlamento çatısı altında ortaya çıkan bu etnik yapılaşma, Osmanlı'da elit tabakanın-millî olmaktan öte-kozmopolit kimliğini göstermesi açısından dikkat çekici olsa gerek. Nitekim, Paul Devereux'un konuya yaklaşımı şöyleydi: "Mebuslar, imparatorluğun her sosyal ve ekonomik tabakasını, her dini cemaat ve her etnik ve dilsel grubu temsil ediyordu. Meclis, imparatorluk mozaığının minyatürü idi ve bu bakış açısı ile, seçimlerin gayri demokratikliği ve Bab-ı Âli'nin ve yerel yetkililerin kendi istekleriyle adayların seçilmesi için ne kadar baskı uyguladıkları bir yana bırakılınca, Meclis kelimenin tam anlamıyla temsilci bir yapıydı".³⁴

1908-1918 II. Meşrutiyet Döneminde de benzer biçimde bir tablo ile karşılaşırız. Buna göre, Meclis'in tablosu şöyle idi: 288 Mebustan sadece 147'si Türk; 60'ı Arap, 27'si Arnavut, 26'sı Rum, 14'ü Ermeni, 10'u Slav ve 4'ü de Yahudi idi. 1865 Genç Osmanlılar ve 1870'lerden sonra da Jön Türk hareketlerinin millî kimlik oluşturma çabalarına rağmen, 32 yıl sonra bile Meclis'in kompozisyonun niteliğini sürdürmesi tarihsel kurumlaşma sürecinin toplumsal tortuları olarak kabul edilmelidir.

Her iki Meşrutiyet dönemleri Parlamento modeli, aynı zamanda Osmanlı millî aydın tabakasının bu çok kültürlülük mozaigi içinde henüz "Standart Kültür"ü temsil edebilecek bir boyuta ulaşamadığını bize göstermektedir. Batı, Büyük Toplum veya Standart Kültür unsurları için, özellikle Reform ile ferdiyetçiliğin ve özgür insan imajının doğmasını, Rönesans ile ulusal dil ve kültürün doğmasını hazırlarken, Osmanlı 20. yüzyılların başında bile kozmopolit mimarisini sürdürmüştür. Jön Türkler'in bir devamı olan İttihatçılar millî devlet oluşumu hususunda büyük çaba göstermişler, özellikle Atatürk'ün "fikirlerinin babası" olarak kabul ettiği Ziya Gökalp Türk milliyetçiliğinin sistematığını yayınlarıyla ileri sürüyordu.

Cumhuriyet, Kemalist Sistemin öncülüğü ile Gök Türk'lerden itibaren terk edilen ve unutturulan "Türk" olgusuna dönüşü ikinci kez tarih sahnesine taşıyordu. Büyük Nutuk'un "Türk Gençliği"ne hitabında yer alan: "Muhtaç olduğun kudret damarlarındaki asil kanda mevcuttur" tarzındaki Türk gençliğine mesajı ile, yine Büyük Nutuk'ta yer alan "devleti yöneten-

³⁴ DEVEREUX, Robert. *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of The Midhat Constitution and Parliament*, s. 147-148. 1963.

lerin kanuna bakınız" tarzındaki uyarıları, Osmanlı'nın kozmopolit yönetim biçimine bir reddiye idi.

Osmanlı'da elitist tabakanın kozmopolit oluşu, görüldüğü üzere sistemin bir parçasıdır, sistemden kaynaklanmaktadır. Yönetici'nin hedefi, kendi soyunu dışlayarak, devleti temsil eden stratejik sektörleri yabancı soylulara bırakmaktır. Halk tabakası böyle bir yönetim biçiminde en ufak bir sorumluluk payına sahip değildi. Toplumsal rolü; hiyerarşik yapılaşmada sadece merkezi yöneticilerin vergilerini ödeme, toprağa bağlı kalma, Toynbee'nin yerinde tespitiyle, "sürü" durumunda olmalarıydı. Klasik dönem boyunca da "halk" unsurunun bir toplumsal hareketlilik sürecine uğradığı da iddia edilemezdi. Bu nedenle, statü ve rolleri aşağı düzeyde bulunuyordu. Buna karşılık, Patrimonial devşirme-askeri ve bürokratik kimliğinden ötürü-toplumsal sıralamanın üst katmanında yer almaktaydı. Sarayda yetişmelerin (Enderun) halkla bir bağlantıları yoktu, milli kültürden de yoksundular. Gökalp'in devşirme tipolojisini kozmopolit görmesi "Halka Doğru" makalesinde açıklanmıştır. Aydın, halka giderek milli kültürü kavrayacak, onu kendi değerleriyle yoğurarak yeni bir sentezin oluşumuna katkıda bulunacaktır. Çünkü, "kozmpolitittir", "Devşirme" dir. Yabancı okullarda yetişmiştir ve milli kültüre yabancıdır. Görülüyor ki aydın-halk ayrışımı sistemden kaynaklanmaktadır. Osmanlının, "Ümmet" ideolojisini, İslâmın: "Kavmini tanıma, kavmine hizmet etme" ilkelerini dışlayarak, yönetimi yabancı soylulara terk etmek suretiyle, milli aydın tipolojisini ortadan kaldırmıştır.

Klasik dönemde (1300-1600) filizlen bu oluşum, giderek kurumlaşma yolunu izleyecek ve piramitin tepesini oluşturan Patrimonial devşirmenin, Batıdan esen tüm yeniliklere açık, bir gümrük bekçisi (Gate keeper) rolünü oynayamayacak kadar tutum ve davranışlarına ülkenin kaderi teslim edilecektir .

Gerçekte, Osmanlı sınıflı bir toplummu idi? Toplumsal tabakalaşmanın nitelikleri nelerdi? Toplumsal yapısı, sosyolojik anlamda ne tür bir farklılaşmayı ortaya koyuyordu? Bütün bunlar, sistemin oyun kuralları içinde açıklanmalıdır. Çünkü, Osmanlı tarih sahnesini terk ettikten sonra, sistemi oluşturan değer ve inanç normları, kurumlaşma -hedef ve oriantasyonu yanında -sosyal aktörlerinin bir anda iyot gibi havaya uçtukları söylenebilir mi?. Her sosyal sistem, toplumların yaşantılarının kurumlaşmaları sonucu, önemli alt yapı unsurlarını oluşturur. Bu nedenle, Cumhuriyetin kurulma-

siyla da fonksiyonunu ve kalıcılığını sürdürmüştür. Çünkü, altı yüz yılı aşan bir süre içinde önemli bir tortu tabakayı meydana getirmişti... Atatürk'ün "Türk-Tarih-Tetkik" ve "Türk-Dil ve Tetkik Cemiyetleri"ni kurmak suretiyle başlattığı "Türkleştirme" süreci ne bir Nazizm (ırkçılık) hareketi ne de bir şövenizmdir. Sadece, kültürel perspektiften sosyal sistemin mekanizmasına yeni norm ve rasyonalizm kazandırmak suretiyle, "ümmetten" "millet"e veya "Patrimonial Devşirme" modelinden "halkçılık" zihniyetine geçişin felsefesini hazırlamak olmuştur.*

Osmanlı modeli, temel konfigürasyonu göz önüne alındığında ikili (dual) bir toplum yapısını ortaya koyuyordu. Bunlar yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki kategoride toplanabilir. İnalçık da aynı görüşü ileri sürüyordu. Ona göre de, toplum yapısı ikili idi³⁵. Bu yapısal oluşum, Selçuklulardan intikal eden kültürel mirasın bir devamıydı. Sosyolojik anlamda bir toplumda sınıf olgusunun bulunması için fertlerin farklı statüleri bulunmaları gerekirdi. Bu nedenle, sosyal sınıflar, bireylerin sosyal statülerine göre sıralanmalarını gösteren soyut kategorilerdir. Görülüyor ki, bir sosyal sınıfın oluşumu için statü farklılaşması veya toplumsal hareketlilik temel unsuru oluşturmaktadır. Aynı statüde bulunan insanların sıralanmalarını belirleyen soyut kategoriler, sosyal sınıfın belirleyici unsurlarıdır. Sosyal statü ise, bir toplumda bireyin veya grubun başkalarıyla olan ilişki durumu veya bireyin toplumda temsil edildiği yerdir/konumdur. P. A. Sorokin'den esinlenerek Birleşik Devletler sosyolojisinde bireylerin statülerine göre belirledikleri sınıf tipolojisi şöyle sıralanmaktadır:

1) Meslek,

*Atatürk'ün girişimlerini "Türkleştirme" serüveni biçiminde algılayan bazı Yahudi vatandaşlarımızın görüşlerine katılmamız mümkün değildir. "Türklük" eksenine dayalı yeni bir devlet felsefesinin gündeme gelmesi zorunlu idi. "Osmanlılık" sürüp gidemezdi. Kemalist Sistemde, çağın gereklerine uygun olarak ulus-devlet oluşumunun temellerini atmak durumunda idi. Bu nedenle, 750-1920 dönemleri arasında dışlanmış, gayri müslimlere hak tanıyan kendi halkını dışlayan bir "Millet Sistemi"ne artık veda etmek zamanı gelmişti. Bu nedenle, Standart Kültürü oluşturacak olan "Türklük" ön plana çıkıyordu. Bu nedenle, Rifat N. BALI'nın kaleme aldığı "Bir Türkleştirme Serüveni: 1923-1945" adlı eserini gerçekçi bulmuyoruz, saptırma olduğu kanısındayız. Bugün köken olarak Yahudi soyundan gelen Sabetaycılar sırf inanç sistemlerinden ötürü İsrail'in ülkelerine almamaları, Sinagoglarında temsil edilmelerine yer vermemeleri, İlğaz ZORLU'nun yayınlarıyla açıklığa kavuşmuştur. Her milletin değerler sistemi, inançlar ve hedefleri vardır. Kemalist Sistem de, yukarıdan beri açıkladığımız tarihsel boşlukları kapatmak gibi sosyo-kültürel bir yönelimi temsil ediliyordu, Siyonizm amaçlı emperyalist Yahudi ırkçılığına benzer türde bir Türk milliyetçiliğine de asla iltifat etmiyordu.

³⁵KARPAT, Kemal Yeni Osmanlılar ve Dünya, s. 8. İstanbul, 2000, Türk Tarih Vakfı Yayınları

- 2) Gelir ve zenginlik,
- 3) Eğitim,
- 4) Aile isim ve şöhreti,
- 5) Irk ve milliyet durumu³⁶.

Modern sosyoloji, sınıf sıralamasında: 1) Gelir, 2) Eğitim ve 3) Meslek durumu olmak üzere üç önemli birimi göz önünde tutar. Osmanlı sınıf yapısının belirginlik kazanabilmesi için sınıf olgusunu belirleyen statü kavramı üzerinde durmamız gerekir. Sosyal bilimciler, statüyü iki kısma ayırırlar. Bunlardan biri erişilen statü, ikincisi de verilen statüdür. Erişilen veya kazanılmış (başarılan) statü, doğuş yolu ile elde edilmeyen, bireyin başarıyla kazanılan statüdür. Verilen veya atfedilen (ascribed) statü de, daha ziyade gelenekli ve birincil (primary) toplumlarda gözlenen ve doğuş yolu ile varılan statüdür. Burada toplumun bireye uyguladığı değerlendirme esastır. Bireyin kendi statüsü üzerinde yapabileceği hiçbir şey yoktur. Kişinin, siyah veya beyaz renkte doğması, Türk veya Pakistan kökenli olması, yoksul veya zengin doğmasında yapabileceği hiçbir tercih hakkı yoktur. Hindistan kast sistem de atfedilen statü için tipik bir örnektir. Burada Parya doğan Parya, Brahman doğan da Brahman'dır. Kişinin bu sınıflardan birine toplumsal hareketlilik yolu ile ulaşması ve onunla özdeşleşme şansı yoktur. bu sınıflar birbirine kapalıdır.

Sosyal sınıfı belirleyen sınıf tanımında, statü yanında bir de statülere göre sıralanmaların aslında "soyut" kategoriler oluşudur. Statü belirleyicileri olarak bilinen bu soyutluk özelliği de daha ziyade toplumun veya kişilerin yaptıkları değerlendirmelerin ürünüdür. Bir bakıma bu soyut kategoriler zihinsel inşadır, dışımızda mevcut değildirler. Örnek olarak, soy ve servet aslında statü veren etkenler değildir. Soyluluğun çeşiti veya servetin miktarı, bizim kişinin statüsünü nesnel olarak belirlememize yardım eder, o kadar³⁷.

Toplumsal sınıflaşma yorumlanırken bir diğer önemli nokta da toplumsal tabakalaşma ve toplumsal hareketlilik kavramlarıdır. Bunlar açıklanmadıkça "sınıf" olgusunun kimlik kazanması düşünülemez. Toplumsal tabakalaşma (stratification), statüde meydana gelen farklılaşmalardır. Örnek olarak refah ve gelirden gözlenen eşitsizlik, ekonomik tabakalaşmanın

* ROGERS, E. M. *Social Change in Rural Society*, s. 32. 1960.

³⁷ FICHTER, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*, çev. Nilgün ÇELEBLİ, s. 26-30. Konya, 1990.

örneği olabileceği gibi, bazı kimselerin sosyal konumlarından (statü) ötürü diğerlerine nazaran daha fazla itibar (prestij) veya yetki sahibi olmaları da sosyo-politik tabakalaşmayı oluşturur. Bunun gibi, bir toplumda bazı mesleklerin diğerlerinden fazla itibar ve yetkiyi temsil etmeleri de mesleki tabakalaşmanın varlığını gösterir. Bu anlamda olmak üzere sosyal sınıfı: Ekonomik, mesleki ve siyasal konumları birbirine benzemeyen bir toplumdaki bireylerin çoğunluğu” olarak tanımlayabiliriz³⁸.

Sosyal sınıfı açıklarken bir diğer önemli kavram da toplumsal hareketlilik (Social mobility) dir. Bu da, bireyin bir sınıftan ötekine veya bir statüden diğerine geçmesi sürecidir. Aynı sınıf veya statüdeki hareketliliğe yatay hareketlilik, farklı statü veya sınıflar arası geçiş ise dikey statü olarak bilinmektedir. Sosyal hareketliliğin çok aşağı düzeylerde izlendiği statü yapılaşmalarına “kast”, aksine, toplumsal hareketliliğin oranının çok yüksek düzeyde “açık toplum” olarak belirliyoruz.

Bu kısa ön bilgidен sonra konuya dönebiliriz. Osmanlı’da sınıf oluşumu temel çizgisiyle ikilidir: 1) Yöneticiler ve 2) Yönetilenler. Yöneticiler, Patrimonial Devşirme diye adlandırılan “dönme”ler tabakasıdır. Bunlar da, 9-17 yaşlarında Pençik veya başka yöntemlerle esir düşen Hıristiyan çocuklarından en yeteneklilerinin seçilerek Saray’da (Enderun) yetiştirilenleridir. Bu oluşum, tamamen seçicilik ölçeğine dayalı olarak, başarı yanında atama veya soy niteliğine dayanan (achieving) bir statü yükselişini de ortaya koyar. Tarihçi Mustafa Ali, eserinde başarısını nasıl elde ettiğini örneklerle açıklamaktadır. Bu durum, belirli ölçüde Osmanlı üst sınıfının başarıya dayanan statü tipleşmesini teşkil etmesi nedeniyle göz ardı edilemeyecek bir örnektir. Seçicilik boyutu, hiçbir vakit batılı anlamda açık toplum (open society) türü bir yapılaşma olarak algılanmamalıdır. Osmanlı’da zaman zaman atfedilen statü örneklerine de rastlamak mümkündür. Ancak, yetenekli (meritocracy) kişilerin, toplumsal hareketlilik sonucu tepelere doğru tırmanmaları hususu inkâr edilemez bir gerçektir. Yönetilenlere gelince, bunlar da toprağa bağlı veya çeşitli mesleki kuruluşları temsil eden çiftçi, köylü veya meslek erbabı kimselerdir. Bu yönetilenler, yerli veya gayrimüslim olsun, (Reaya) adı ile anılırlardı. Reaya, doğanlar genel çizgileriyle reaya olarak kalırlardı. Toplumsal hareketlilik şansları yoktu. Bu nedenle, mo-

³⁸SMİTH, M. T. Lynn *The Sociology of rural life*, 1953. Zik. Orhan TÜRKDOĞAN, *Köy sosyolojisinin Temel Sorunları*, s. 90-92, İstanbul, 1977. Dede Korkut Yayınları.

dem sosyoloji açısından Osmanlı toplum yapısında Reaya, tam anlamı ile bir sosyal kast oluşumunu ortaya koyuyorlardı.

Tarihçi Mustafa Ali'ye (1541-1600) göre, 16. yüzyılda Osmanlı sistemi vergi ödeyen tebaadan oluşan Reaya ve hükûmet ya da devlet hizmetiyle bağlantılı olup atama yolu ile maaş ya da gelir sağlayan, buna karşılık vergi ödemeyen Askeri Sınıftan ibaretti. Bu ikinci sınıf, askeri personelin yanı sıra bürokratları ve ilmiye üyelerini de kapsıyordu³⁹. Ali'de gözlediğimiz "atama" kavramı, genel çizgileriyle yetenekli kişiler arasında seçicilik ilkesine dayalı bir yapılaşmayı belirlemektedir. Kişi, yeteneğine göre seçilerek o makama getiriliyordu. Tarihçimize göre, Reayadan birinin toplumda yükselmesi, üst kademeleri eline geçirmesi doğası gereği mümkün değildir.

Keza, Mustafa Âli'ye göre, askeri sınıfa katılmanın 3 yolu vardır: Birinci yol, Müslüman doğmamış olmayı gerektiren devşirme yolu idi. İkincisi askeri sınıftan birinin çocuğu olması, üçüncüsü ise islâmi eğitim süreciydi. Bütün müslümanlara açık olan bu yolda ilerlemek, ya kadılık, ya da müderrislikle sonuçlanabilirdi. İkinci yolun özelliği de, bir insanın askeri sınıf üyesi olabilmek için, babasının üst düzey bir "kul", bir bilim adamı ya da tımarlı sipahilerde Osmanlı vasalı olmayı kabul etmiş, soylu ailelerden gelmiş olmalarını gerektiriyordu.

Reaya eğer üst statüye yükselmek istiyorsa, Mustafa Âli'ye göre, "sadece Müslümanlara açık olan kadılık ya da müderrislik eğitimi alması gerekirdi.

Askeri sınıfta, insanın hem yatay hem de dikey ilerlemesinde yardımcı olan bir etken daha vardı, bu da "intisap" idi⁴⁰. İntisap, yarı resmi bir hamilik sistemi olup, bu da, askeri sınıftan birinin, kendi koruması altındaki kişilerin devlet hizmetine girmelerini ve yönetimde yükselmelerini sağlayan bir yoldu. Burada esas ölçüğü teşkil eden hamilik de öncelikle kan bağına, sonra dostluk, evlilik, etnik ve coğrafi köken, maiyet hizmeti, cinsiyet ilişkileri ve hoca-talebe gibi toplumsal ilişkilere dayanmaktaydı. "İntisap" ağının oluşturulmasında Mustafa Âli'nin bu saydığı kategoriler kalıcı etken unsurları teşkil ediyordu. Nitekim, öğrenim kademelerinde yükselen bir müderris (öğretim üyesi), öğrencisini de yanına alabilirdi. Bu da intisap sisteminin bir

³⁹ FLEISCHER, C. H. *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 17. İstanbul, 1996. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

⁴⁰ Fleischer, C.H. *Mustafa Âli a.g.e.*, s. 26.

parçasını oluşturunuyordu. Mesela, Şemseddin Ahmet, Şeyhülislâm Ebussud Efendi'nin oğluydu. Genç yaşta hızlı bir biçimde yükselmesinde, Mustafa Ali, babasının da payı olduğunu ileri sürüyordu. İntisap sisteminin özü aslında "Çıkma" usulüne dayanıyordu. Çıkma, padişahın kişisel kullarının gerekli eğitimden geçtikten sonra Saray dışında yönetim görevlerine getirilmesi ve bu noktadan başlayarak yerleşik askeri yönetimde ilerlemesi idi. Benzer bir biçimde kulların mensupları, maiyetleri ve köleleri de, kamu hizmetinde yükselbilmek ve efendilerine yarar sağlayabilmek için kişisel hizmet aşamalarından hedef statüye saray sıçramak zorundaydılar.

Osmanlı merkezi yönetim sistemine, özellikle askeri ve kamu sektörüne mensupları, maiyetleri ve kölelerinin tırmanabilme şansları yüksekti . Bu da, giderek saray yaşantısında hizipçilik, kayırmacılık ve rüşvetin yaygınlık kazanmasına yol açıyordu. III. Murad'ın tahta çıkmasından sonra bu tür çürümelerin hızında bir artış olduğu gözleniyordu.

Bazı araştırmacılar, Türk-İslâm toplumları ile Osmanlı toplum yapısının sadece yönetim kademesinde rastlanılan bu tabakalaşma ağının ortaya çıkmasını, islâmi toplum ve mülkiyet anlayışına bağlıyorlardı⁴¹.

A. Tabakoğlu'da Osmanlı toplum yapısını incelerken iki önemli tabakaya değinmektedir: 1) Yönetenler veya askeri zümre, 2) Saray halkı, ilmiye, seyfiye (kapıkulları, tımarlı sipahiler) ve kalemiyeden meydana gelmektedir. Saray halkı da: Padişah, bazı ağalar, hocalar, hekimler ve emirler gibi saray görevlilerinden oluşmaktadır. Tabakoğlu'na göre: Kapıkulları ve tımarlı sipahilerden oluşan seyfiye (ehl-i örf) aslında devşirme kökenlidir. O halde, ehl-i örf, esasta devşirme sistemine dayanan kapıkulları hizmetinde bulunan ve başlangıçta çoğunluğunu hristiyan asıllı gençlerin oluşturdukları zümredir. Bunların sadrazamlığa kadar yükselme şansları vardır. Bazı araştırmacılara göre, Kanuni'nin 45 yıllık yönetim döneminde görev alan 9 sadrazamdan, ancak birinin Türk kökenli olduğu, kalan 8 sadrazamın ise "devşirme" soyundan geldiği ileri sürülmektedir. Bunlardan: Sokollu ve Lala Paşa Boşnak, Koca Sinan Paşa da Arnavu'tu. Hürrem Sultan Hırvat, Rüstem Paşa da Rum kökenli oluyordu. Merkezi yönetim (asker/sivil) veya

⁴¹ TABAKOĞLU, Ahmet Osmanlı İktimai Yapısının Ana Hatları, s. . 21, *Osmanlı, cilt. 4*. İstanbul, 1999.

devletin stratejik statüleri tamamen devşirme unsurlara terkedilmiş durumdaydı.*

Mustafa Ali'den öğrendiğimiz kadarıyla, Sokollu ailesinin en önemli temsilcilerinden biri, Sokollu Mehmet Paşa, sarayda güvenli bir yere geldikten sonra, kendisi de devşirme yönteminden yararlanarak kardeşleri ve kuzenlerini önemli mevkilere geçirmiştir. Kardeşi Makarios'u Kırım'da baş piskopos, amcası oğlu Mustafa Paşa'yı da Budin Paşası yaptırmış, yine akrabası Lala Paşanın da vezir olarak serdarlığa atanmasını sağlamıştır. Hatta Mustafa Ali'ye göre, "Sokollu kendi koruması altındaki kişileri ve akrabalarını önemli görevlere getirerek Osmanlı yönetiminin üst kademelerinde bir intisap imparatorluğu oluşturmuştur"⁴².

Merkezi yönetimi ele geçiren Devşirme unsurların en önemli özelliklerinden biri de akraba kayırma (nepotizm) yoluna sapmış olmalarıdır. Nitekim, Arnavut Sinan Paşa da ağabeyi Ayas Paşa'yı Erzurum Beylerbeyliğine getirtmiştir. Hatta, Erzurum beylerbeyi görevinde iken, Bayezid'e yardım etmesi nedeniyle, Lala Paşayı katlettirmiştir. Sokollu, Lala Paşa ve Sinan Paşa triumvira'sı, saray erkânını yakın akrabalarıyla doldurarak birer güç odak noktaları yaratmışlardır.

Bu atamalar yanında, kanuni döneminde, Yeniçerilerin de yalnız evlenmekle kalmadığını, aynı zamanda oğullarını da ocağa yazdırdıklarını gözlüyoruz. Böylece, askeri ve bürokratik alanın sadece alt kademelerinde değil, üst kademelerinde de benzeri atamaların yoğunluk kazandığını tanık olmaktadır.

Tarihçi Mustafa Ali'nin verileri göz önüne alındığında, Osmanlı'da kapı bürokrasisi, temelde belirli bir statüyü işgal eden kişiler arasından seçiliyordu. Reaya veya yönetilen tabakadan hemen hiç kimse bu şansa sahip değildi. Bir başka deyimle, dikey sosyal hareketlilik yoktu. "Reaya" köylü, çiftçi ve mesleki kuruluşlar da dahil-tüm bu topluluk arasında yatay hareketlilik gözlenebilirdi. Çiftçilikle uğraşan bir insan günün birinde bir meslek

*Kanunî'nin oğlu Manisa şehzadesi I. Mustafa, yönetimin Türkmen soyundan olmayanlar tarafından işgal edilmesi karşısında, sisteme muğberdir. Hırvat asıllı Hürrem Sultan da oğlu II. Selim'i yönetime geçirmek için fırsat beklemektedir. Nihayet, Rum asıllı ve sadrazam konumunda bulunan Rüstem Paşa ile anlaşarak, I. Mustafa'yı Manisa'dan getirtmişler ve on iki dilsizle boğdurtmuşlardır. Hürrem sultan böylece oğlu II. Selim'in saltana giden yolunu açmıştır.

⁴² FLEISCHER, C. H. *ag.e.*, s. 64. Keza, İ. Ortaylı'ya göre, "İslama geçiş sadece, o ferdi bağlar, ebeveynî, evlatları ve eşi bağlamaz" kanısında ise de toplum yapısında nepotizm sürüp gitmektedir (İ. O, Osmanlı İmparatorluğunda İktisadi ve Sosyal Değişmeler, s. 313-314).

sahibi olabilirdi. Ancak, üst makamlara belki de ender durumlarda geçebilirdi.

Bu yüzyılın bir diğer tarihçisi Selaniki Mustafa Efendi de Mustafa Ali'nin çağdaşıdır. Ancak, tarihçiliği temellerin duruşması türü yorumlardan ziyade, tasvirici yönü ağır basan bir yolu izlemiştir. Bir örnek vermek istiyorum: "Bu saltanat veziri, Hırvat içinde namdar (Mustafa Ali'de Boşnak soyludur) Sokolovik-oğlu kutlu yüzlü ve tatlı sözlü ulu padişahın makbûli, sözü geçer tedbirli Mehmed Paşa hazretleri, çok lütfu kerem gösterdi, babasına kâğıt yaz, nasihat eyle didi"⁴³.

Her iki tarihçimiz de Saraya hakim olan hizipleşmeleri de belirtemeden geçemiyorlardı: "Lala Kara Mustafa Paşa, Kapu Kethüdası Mustafa Kethudâ, Kâtibü'sı Feridun Beğ ve İbrahim Beğ tedbir ü tedarükleriyle Nemçe ve Macar ve Hırvat ve Latin dillerince mabeynlerinde olan husumetleri, ki yarar mürtedler ve ulufelü casuslar bu canibe bahislerin ve husumet şıkakların bildirmişlerdi". Selaniki, Osmanlı merkez-çevre diyagramında, çevrenin değil merkezin kimliğini korumak suretiyle otokton tarihçi özelliğini sürdürmekteydi. Celali ayaklanmasını açıklarken, Kiği sancağında, Şah Tahmasb evladından İsmail diyü erazil-i Ekraddan bir rezil-i kerihü'l-manzar nam (.....)" tarzındaki çevreye yönelik aşağılayıcı yargıları düşündürücü olsa gerek⁴⁴.

Mustafa Ali (ki devrinin en kapsamlı tek tarihçisidir), 1581 de kaleme aldığı Nushatü's-Selatin adlı bir diğer eserinde ise başta deftardarlık ve beğlerbeylik olmak üzere makam satışlarına, maliye kâtiplerinin ve memurlarının yozluğuna ve beceriksizliğine, defterdar ve beylerbeyinin de özellikle doğudaki sınır vilayetlerinde devlet hazinesini soymak için düzenli suç ortaklığı yaptıklarına sövüp sayıyordu⁴⁵.

Selaniki ve Akhisari gibi aynı yüzyılın yetiştirdiği iki tarihçinin yanında, Mustafa Ali'nin, özellikle Osmanlı üst tabakasındaki kokuşma ve yozlaşma ile ilgili teşhisleri düşündürücü olsa gerek. Tamamen patrimonial devşirme unsurları tarafından yönlendirilen merkezi yönetimde; yakınlarını kayırma, stratejik noktalara atama türü nepotizm hareketleri karşısında, halk kitlesinin, yönetime katılamaması, söz sahibi olamaması, aksine topira-

⁴³ *Selaniki Mustafa Efendi. Tarih-i Selâniki*, cilt: 1 s, 33. Hazırlayan Mehmet İPŞİRLİ, Ankara, 1999. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

⁴⁴ *Selaniki Mustafa Efendi, a.g.e.*, s. 215-2.

⁴⁵ FLEISCHER, C. H. *a.g.e.* s. 107.

ğa, mesleğe bağlı statükocu bir özelliği sürdürmeleri, Osmanlı toplum yapısındaki kast oluşumunun en tipik örneğini teşkil ediyordu. Köyde yaşayan ve çiftçilikle uğraşan insanların; statü değiştirmeleri, dikey toplumsal hareketliliğe katılabilmeleri iradesi ellerinden alınmıştı. Bu insanlar veya sessiz çoğunluk, devşirme nitelikleri olmaması nedeniyle, seçicilik haklarını da yitirmiş durumdaydılar. Ülkede, Osmanlının kuruluşundan günümüze kadar milyonlarca reaya çocuklarının kuşaklar arası statü aktarımına uğramamış olmaları nadir rastlanan olaylar değildir. Oysa, Osmanlı'dan intikal eden ve Cumhuriyetin kurulmasıyla da kimliğini koruyan Enderun tabakası, günümüzde dikey toplumsal hareketlilik sonucu tarihsel kimliklerini korumaktaydılar.

Bu temel tip veya reaya denilen tabaka kimdir? Osmanlı sisteminde özellikleri nelerdir? Kısaca reayanın anatomisine bir göz atmakta yarar vardır. Reaya veya yönetilen kesim, kamu görevlileri dışında, Osmanlı nüfusunun geniş bir çoğunluğunu reaya oluşturuyordu Reaya, ya da kelimenin çoğulu olan raiyye'in sözlükteki anlamı, bir kimsenin emri altında bulunanlar, bir hükümdarın yönetimi altındaki halk şeklinde yer almaktadır. Kısacası yönetici sınıfın dışında kalan tüm halk topluluğu reyadır. Stanford Shaw'a göre: "Yalnızca kırsal kesimde yaşayıp, tarımsal üretim yapan halk reaya değildir, onun yanında kasaba ve şehirlerde oturup ticaret ve zanaat-kârlıkla uğraşan kişilerle, göçebeler de reaya sınıfına dahildir⁴⁶. Böylece, Osmanlı sisteminde reaya sınıfı, farklı üretim alanlarını, farklı gelir gruplarını içine alan ve geniş bir coğrafyaya yayılan çok renkli bir yelpaze görümündedir⁴⁷. Reaya da çeşitli din, soy ve mezheplere mensup kimselerden ibaretti. Reaya'nın kamu görevlerine geçmesi çok zor idi. Adeta, toplum yapısında bir kast sınıfı oluşturuyordu. Yönetilenler yani Reaya, üretim yapan ve vergi ödeyen zümredir. Askeri sınıf ise reayanın ödediği bazı vergilerden muaftır.

Halil İnalcık, askeri ve reaya ayırımına dayalı bir tabakalaşma düzeninden söz açar. Ona göre, bu ikili ayrımın dışında reaya vergi mükellefiyetlerinin her biri farklı statüde olmak üzere, sırasıyla müslim gayrimüslim, şehirli-köylü, yerleşik-göçebe tabakalarına ayrılıyordu⁴⁸.

⁴⁶SHAW, Stanford. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, s. 213, Cilt: 1, İstanbul, 1989

⁴⁷AKYILMAZ, Gül. *Osmanlı Devletinde Reaya Kavramı ve Devlet-Reaya İlişkileri*, *Osmanlı*, cilt: 4, s. 62, Ankara 1999.

⁴⁸AVCILAR, Suna Başak. *Osmanlı Tabakalaşma Sistemine İlişkin Görüşler Üzerine Bir Değerlendirme*, *Osmanlı*, cilt: 4, s. 62, Ankara, 1999.

“Kanunnamelerde belirtildiği üzere, reaya yönetici sınıftan farklı kural-lara tabi ayrı bir zümreyi teşkil ediyordu. Reayanın kıyafetleri yönetici sınıf-tan farklı olduğu gibi, ata binmeleri ve kılıç taşımaları da yasaklanmıştı. Barkan’ın da işaret ettiği gibi: “Reayaya ata binüb kılınç kuşanmak yoktur”

Yukarıda belirtildiği üzere, iki sosyal tabaka arasındaki en önemli fark-lardan biri de, askeri sınıfın sultanın hizmetinde olması, ve üretim faaliyet-i-ne katılmaması nedeniyle, önemli vergilerden muaf tutulmasıydı. Bu mua-fiyet kendileri kadar aileleri için de geçerliydi. Reyalık babadan oğul geçen bir statüdür. Yani reayanın oğlu da reyadır. Kanunnamelerde yer aldığı üzere: “Raiyyet oğlu ve karındaşı raiyettir”. Reayanın doğuş yolu ile elinde tuttuğu bu statüyü değiştirmesi çok nadir rastlanan bir olaydır. Bu bakı-m-dan, toplumsal hareketlilik sınıflar arası birbirine kapalılık gösterir. İhtiyaç anlarında reaya sınıfından kişilerin sipahi yapıldıklarını Barkan ve İnalcık belirtmektedir. Reaya toprağı da terk edemez. Bu nedenle sipahi reayayı geri getirme ve toprağı bağlama hakkına sahiptir. Osmanlı kanunnameleri-ne göre, toprağı terk eden reyadan “çift bozan resmi” adı altında bir bedel alınırdı. Reaya, toprak hariç bütün üretim araçları mülkiyetinin sahibidir.

Eşkıyalık dışında reaya, aynı zamanda askeri sınıf üyeleri tarafından iş-lenebilen, padişahın hayatına karşı tehlike, padişahı tahkir, devlete karşı isyana girişmek gibi suçlardan dolayı da siyaseten katl cezasına çarptırılabilinir.

Osmanlı piramit sisteminin tabanı tamamen yerlilik unsuruna dayan-mıyor. gayri müslimler de reaya olarak kabul ediliyordu. Osmanlı toplum yapısının da bir de “yerlilik” yönü ağır basan âyân tabakasına rastlamaktayız. Bilindiği üzere, “Anadolu vilayetleri sakinleri karışık kökenlidir. Ayârı arasında sonradan müslüman olmuş bir kimse olmayan azdır. Anne ya da babaları tarafından şecereleri Allah’a şirk koşanlara dayanır”⁴⁹. Ali’de gözle-neceği üzere, Devşirmeyi üstün görme ve övünç kaynağı olarak destekleme eğilimini sezmek mümkün değildir. Oysa, yerli (reaya) sürekli aşağılan-maktadır. Ali’ye göre, en özgün Osmanlılar, büyük ölçüde sonradan müslüman olan Arap, Çerkez, Abaza, Arnavut, Hırvat (Boşnak), Gürcü, Frenk, Macar, Eflak, Rus ve Boğdan kökenli topluluklardır. O kadar ki, Ali Nüşatü’s Selatin’de: En özgün Osmanlılar büyük ölçüde bu sonradan müslüman olan kulluk sisteminin mensupları idi. Çünkü, bunlar Osmanlı

⁴⁹ FLEISCHER, C. H. *a.g.e.*, s. 263.

geleneği içinde askerlik ve yöneticilik için eğitilmişlerdi. Hatta, Nüşatü's-sün bir yerinde Hanedan ile Türklük arasında hiçbir bağ görmez ve hanedana öğüt vermeye kalkar: Anadolu'daki yerel (mahalli) unsurlara bir başka ifadeyle, Kürt, Türk kökenli askeri reislerle-yetki verilmemesini doğrudan öğütler. Çünkü, merkezi devletin ve askeri sınıfın yaratılmasında esas olarak gördüğü sürecin (köklerinden kopma, eğitime ve Osmanlılaştırma) bir parçası değildir⁵⁰. Aşıkpaşa Tarihi'nde rastladığımız bazı örnekler dikkate alındığı takdirde Yeniçeri'lerin de Türk'lere bakış açıları aşağılayıcı nitelikte idi.

Nitekim, "Otlukbeli savaşında Yeniçeriler ve Rumeli Beyleri: "Hey uğursuz hain Türkmenler" demek suretiyle Karamanlılar ordusunu yuhalamışlardır"⁵¹. Böylece, Oğuz-Türkmen ikiliği ve Yeniçeri'lerin Türkmen simgesi altında Türk insanına bakış açısı on beşinci yüzyılda giderek yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu gerçeği devlet tarihçisinden duymuş olmak "Türklük" adına son derece ibret verici bir örnek olsa gerek.

16. yüz yılın ikinci yarısında, sistemin içinde yetişmiş, yetkili bir devlet tarihçisinin, yerlilik kimliğini taşıyan halka (reaya), temsil ettiği devşirme bakış açısına, bu kadar anlamlı bir tarzda belirleyen ifadelerle az rastlanabilir.

Kuruluşundan 16. yüzyılın sonlarına kadar resmi tarihçilerden yararlanarak, Osmanlı toplum yapısını iki ana sınıfa ayırmak mümkündür.* Bunlardan biri vergi ödeyen tebaadan oluşan reaya, öteki de hükûmet ya da devlet hizmetiyle bağlantılı olup, atama yoluyla maaş ya da gelir sağlayan, buna karşılık vergi ödemeyen askeri sınıf veya Fleischer'in yerinde tespitiyle patrimonial devşirmedir. Bu sınıf, aynı zamanda askeri personelin yanı sıra, bürokratları ve ilmiye üyelerini de kapsar. Böylece, üst tabakada yönetenler, (Enderun) alt tabakada da yönetilenler (Reaya) olmak üzere ikili bir toplum yapısı, Osmanlı sisteminin temel özelliğini yansıtır. Yukarıda belirtildiği üzere, reayadan birinin toplumda yükselmesi ancak üst tabakaları tekelinde tutan askeri sınıfa (buna merkezi yönetim de dahildir) geçmedik-

⁵⁰ AŞIKPAŞAOĞLU, *Tarihi*, Haz. Nihal Atsız, s. 205.

⁵¹ FLEISCHER, C. H. *a.g.e.*, s. 266.

* Kök Türkler' den itibaren bütün Türk toplumlarında (Hazarlar, Karahanlılar, Oğuzlar) iki temel sınıfa ayrılmaktadır: Ak Budun, Karabudun.. Aynı şekilde Selçuklularda da böyledir (Sencer, Dıvıçioğlu, Oğuzdan Selçuklu'ya, s. 103, 2000.YK:Y.İstanbul.

e yükselmesi mümkün değildir. Tarihimize göre, bu da doğası gereği mümkün deęildir⁵²

Reaya'nın, geniş anlamda halkın, Mustafa Ali'den esinlendiğimiz kadarıyla, askeri sınıfa yükselebilmesi için üç önemli şartı yerine getirmesi gerekirdi. Bunlardan ilki, kişinin Müslüman doğmamış olması, askeri sınıftan birinin evladı olması ve üçüncü olarak da islâmi eğitim görmüş olması gerekirdi. Islmi eğitim de bütün müslümanlara açıktı. Bu yolda ilerlemek, kadılık ya da müderrislik gibi iki önemli mesleğin yolunu açabilirdi. "Saraylı", temelde devşirme kökenli askeri seçkinlere ayrılan imtiyazlı bir konuma sahip oluyordu. 16. yüzyılda, kalemiye ve ilmiye gibi öteki meslekler yolu ele askeri-yönetsel yapıya katılanlar olmuşsa, tarihçimize göre bu, muhakkak yasa dışı sızmalar yolu ile gerçekleşmiştir. Bu rnek, sosyal tabakalaşmanın da Osmanlı toplum sisteminde işlemediğini göstermektedir.

Bazı tarihçiler, Osmanlı halkını "kul" yapmamak için, Devşirme sistemini onun yerine ikame etmek suretiyle "kul" yolunu açtığı görüşündedirler. Ancak, Toynbee'nin de belirttiği üzere, İmparatorluk sonraları "Kul"ların eline geçecek, bu defa halkı "kul" durumuna düşecektir. Bir tarih felsefecisi olarak Toynbee'nin bu teşhislerine katılmamak mümkün deęildir⁵³. "Kul" sistemi Osmanlı toplum yapısının dinamikliğini oluşturması açısından üzerinde önemle durulması gereken bir kavram, hatta statü belirleyicisidir. Kul sözcüğü iki tür köleliği anlatabilmek için kullanılır: 1) Kişisel köleler. Bunlar doğrudan köle pazarlarından satın alınıp, konut hizmetlerinde çalıştırılan kişilerdir. Toplumda hemen herkes bu tür kölelere sahip olabilirdi. Ancak, burada önemli bir noktayı vurgulamak gerekir. Özgür müslümanların köleleştirilmesi islâma aykırı olması nedeniyle, çoğu Hristiyan ya da başka gayrimüslimlerden oluşuyordu. 2) "Mştera Kul" veya satın alınmış köle. Bunlar azat edilmiş veya bizzat kendi özgürlüklerini satın alabilenlerdi. Din ve hukuk alanları dışında toplumsal tabakayı temsil eden hemen tüm kategoriler "kul" sistemi adı ile anılırdı.

Görülüyor ki, Osmanlı sınıf modeli analitik olarak yorumlandığı takdirde, sınıflar arası sosyal hareketliliğin bulunmadığı reaya ana babadan

⁵² FLEISCHER, C. H. *a.g.e.*, s. 17.

⁵³ şerif MARDİN'e göre, "Arnold Toynbee derine gidebilen ve karşılaştırmalı tarih anlayışına sahip bir düşünürdür" (ř. M., Tarihimiz ve Tarihe soru sormak: Bir Hasbihal, s. 655, *Osmanlı*, 7. cilt, Ankara 1999.

doğanın reaya, devşirmeden doğanını ise-dilediği takdirde askeri tabakanın mensubu olabilmekteydi.

Bu tür bir yapılaşma, mutlak anlamda olmazsa bile, yumuşak bir kast oluşumunu bize açıklamaktadır.

Günümüzde, Zenginlik Kültürü bölümünde de gözleneceği üzere, 1950'lerden itibaren kırsal alanlardan büyük kentlerin (metropol) varoşlarına yığılan insanlar, aslında Osmanlı'dan intikal eden reaya topluluğudur. Bu insanların yaşantılarına ortak olduğunuz takdirde, bin yıllık bilinen yaşantılarını aynen sürdürmektedirler. Bilgi çağı, Milenium, bu insanlara ne bilgisayar olanağını sağlamış, ne de yüksek öğrenimin yolunu açmıştır. Yoksulluk içinde Parya gibi yaşantılarını sürdürmektedirler. Boğazda, yalılarda ve adalarda yaşayan bu "Saraylılar", yine Osmanlıdaki konumlarını aynen sürdürmektedirler. Robert Bellah, Şerif Mardin gibi yerli ve yabancı sosyal bilimcilerimizin de tespit ettikleri ikili toplum (dual society) yapısı, aradan bin yıl geçmesine rağmen, günümüzde de aynen özelliklerini korumaktadır. Gecekondu insanımız, yorumcu tarih felsefesinin temsilcisi Arnold Toynbee'nin tipleştirdiği "sürü" kimliğini, "çoban" da verilmiş (ascribed) statüsüne dayalı yaşantısını sürdürmektedir.*

Osmanlı yönetim sistemi, ayrıntılı bir biçimde analiz edildiğinde, özellikle 1350-1600 yıllarını kapsayan klasik dönem tamamen devşirme modeli ile oluşturulmuştur⁵⁴. Osmanlı bürokratik yapısını inceleyen C. V. Findley'e göre, yönetici kadro da "Patrimonial Devşirme" dir⁵⁵. 1350-1600 Klasik dönem Enderun'un filizlenmesi ve kökleşmesi dönemi iken III. Selim ve II. Mahmud'un Bab-ı Âli ile özdeşleştirilmiş kalemiyenin bir kısmında yaptığı değişiklikler giderek modernist bir kalemiye elitinin oluşumuna yol açmıştır. Bu yeni açılımlar yönetici sınıfın giderek güçlenmesine yol açmıştır. 1800'lerden sonra, Findley'in "marjinal kimse" olarak belirlediği Enderuni tabaka, Osmanlı bürokrasisinde modernleşmenin yolunu açacaktır. Böylece, Osmanlı toplum yapısında dört önemli sınıfın bulunduğu tezini savunan Findley'e göre, yönetici sınıf, dört toplumsal tabakada toplanabilir. Yönetici

* KUNT, Metin. Saray hizmetinden sonra sancaklara atanan kulların hepsinin devşirme olmadığını belirtmektedir. Şu ya da bu saray hizmetleriyle bağlantılı kişilerin saflarında özgür doğmuş müslümanlar, beylik ailelerinin üyeleri, üst düzey kulların oğulları ve gene kulların maiyetindeki kişilerin varlığına rastlandığı görüşündedir *Sancaktan Eyalete*, s. 65-71; 112-120. İstanbul, 1989.

⁵⁴ FINDLEY, Carter V. *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbîali (1789-1922)*, s. 41. İstanbul, 1994. İz Yayınları.

⁵⁵ FINDLEY, C. V. *a.g.e.*, s. 31.

sınıf: a) siyasi gücü, b) zenginliği ve c) yüksek mevkileri ellerine geçirmele-
rinden ötürü, öteki tabakalara (ilmiye, saray hizmeti, kalemiye-kâtiplik)
nazaran daha güçlü bir konumdadır.

Sosyal tabakalar arası bakış açıları kadar, sınıflar arası kognisyonlar,
değer yargıları ve kültürel farklılaşmalara da tanık olmaktadır. Örnek ola-
rak Mustafa Âli, Kühnü'l-Ahbarı'nın hemen girişinde dil kullanımlarını
açıklarken aynen şöyle diyordu: Türkçe, Arapça ve Farsça kitaplar düzülüp
eserler inci gibi dizilse de kimisi muğlak, kimisinde de tat yoktur. Kimisin-
de de Türkçe söylemenin çirkinliği var, akıcılığı yok (..) Gerçekte Anado-
lu'da kullanılan dil de 4 değişik Arapça, Farsça, Türkçe ve Çağatayca'dan
oluşan süslü bir dildir (..) Arapça konuşmak Allah'ın emri (farz) olsa, Farsça
Peygamberin isteği (sünnet) sayılsa, bunların karışımından oluşan Türkçeyi
konuşmak sevaptır (müstehab). Dil uzmanları (busahâ) bakımından
öztürkçe konuşulmasının engellenmesi gerekir⁵⁶

İlber Ortaylı da bu devşirme bakış açısının sürekliliğini koruduğu gö-
rüşündedir. Ortaylı bu görüşünü şöyle yorumluyordu: "Tarihçi Mustafa
Âli'ye göre Enderun'a, bürokrasiye Etrak (Türk) ve Ekratın (Kürt) alınma-
masını yazıyormuş (...). Devşirme çocuk tamamen soydan koparılamaz. Bu
yanlış bir inanış. Devşirme demek Afrikalı köle Kunte Kinte demek değil-
dir. Yani Afrika'dan alınmış; bir daha orayı ne hatırlıyor, ne dönebilir değil,
yanlış bu görüş Mesela Sokollu Mehmet Paşa baş vezir olduktan sonra,
kardeşini Peç Patriği yaptı. Adı-soyu-sopu belli, onlarla ilişkisi var"⁵⁷.

Tarihçimizin kültür alanındaki bu yaklaşımı yanında, Osmanlıyı oluş-
turan halklara bakış açısında da bir kategorileşme dikkatlerimizi çekmekte-
dir. Buna göre, devşirmeler şu topluluklardan teşekkül etmektedir: Frenkler,
Hırvatlar (Boşnaklar), Araplar, Amavutlar, Macarlar, Gürcüler, Eflaklılar ve
Boğdanlılar. İşte Mustafa Âli'ye göre: En özgün veya orijinal Osmanlılar
büyük ölçüde bu sonradan müslüman olanlardır. Bu nedenle, Tarihçi Âli,
"Osmanlı devletiyle Türklük arasında hiçbir bağ kurmaz. Yerli tarihçileri-
miz de özellikle Mustafa Akdağ, Taner Timur, Metin Heper, Osman Nuri
Ergin, İsmail Hami Danişmend ve diğerleri de benzeri tezi savunuyorlardı.
Özellikle, Mustafa Akdağ da bu marjinal kişilerin bakış açıları hakkındaki
görüşlerini şu şekilde özetliyordu: "Türk soyuna yabancı olan Osmanlı ay-

⁵⁶ FLEISCHER, C. H. *a.g.e.*, s. 263.

⁵⁷ ORTAYLI, İlber *Anatomî Dersleri, Osmanlı Kültürü*, s. 169, İstanbul 1994. Yapı Kredi Yayınları.

dınları da özellikle Anadolu ahalisini her vesile ile yermişler, hele devlet düzeni bozulduğu zaman Saray ve hükûmette kendilerine rakip gördükleri Türkleri gözden düşürmek için bütün kötülüklerin sorumluluğunu onlara yüklemişler, Osmanlı Beyliği'nin öğünceklili bir anlamı bulunan Türk kelimesini gene 13. yüzyıldaki anlamına götürerek kaba ve bir türlü uygarlaşmayan insan niteliği kavramı olarak kullanmaya başlamışlardır⁵⁸.

16. yüzyılda önemli bir gelişme de ihtida olaylarıyla alakalıdır. İhtida, hidayete erme, islâm dinini kabul etme anlamlarına gelmektedir. Mühtedi de, dinini değiştirip müslüman olan kişiye denilirdi. Bir baskı uygulamadan ihtidanın gerçekleşmesi üç önemli etkene dayanıyordu: 1) Gayrimüslim ahaliden müslüman olması halinde, onlardan alınan cizye gelirlerinde azalma olacaktır ki, bu gelir Osmanlı ekonomisi için oldukça önemlidir. 2) Osmanlı, "millet yapısına dayalı kurmuş oldukları sistemin dengeli yapısını bozmak istememiştir. Bu nedenle, ihtida sürekli arzulanan bir yöntemdir. Eğer bu sosyal yapı ve dengeli sistem bozulursa ülke tehlikeye açık bir ortama sürüklenebilirdi. Bu nedenle, ihtida, sistemin bir parçası olması nedeni ile destekleniyordu. 3.) Gayrimüslim ahaliye din değiştirmesi hususunda bir zorlama söz konusu olmamıştır. Ancak, müslüman olmaları hususunda telkinde bulunulmuştur⁵⁹. Ancak, Balkanların güney doğusunu bir müslüman Türk yurdu haline getiren ihtida etmiş gayri müslimler değil, Anadolu'dan bu bölgeye göçürülen Türkler olmuştur⁶⁰. Zaten Balkanlarda Boşnaklar dışında kitle halinde ihtida yoktur. Arnavutlukta ise tarihi seyri içinde tedrici olarak cereyan etmiştir. Yine Barkan'a göre, Osmanlı tarih süreci içinde Balkanlarda ne Türkleştirmeyi ne de İslâmlaştırmayı bir misyon olarak kabul etmiş değildir.*

İhtida olaylarına biz, çoğunlukla önemli bir kesimin devşirme bir devlet görevlisinin akrabasından oldukları Ru'ûs defterlerinden anlaşıldı-

⁵⁸ AKDAĞ, Mustafa "Osmanlı devlet düzeninde gayri Türk unsurların egemen güçleri oluşturduğunu, Türklerin ise "azınlık statüsü"ne düşürüldüğünü belirtiyordu (Türkiye'nin İktisadi ve İhtimai Tarihi, Cilt: II, s. 159-160, İstanbul 1979). Taner Timur'da Osmanlı'da: Irk ve ulus kavramının bulunmadığı görüşündedir (Osmanlı Kimliği, s. 115-117, Ankara 1986).

⁵⁹ ÇOLAK, Kâmil İstanbul'da İhtidâ Hareketleri (XVI. Yüzyıl), Osmanlı, Dördüncü Cilt, s. 496, Ankara, 1999.

⁶⁰ BARKAN, Ömer Lütfi Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Politikası Metodu Olarak Sürgünler, I: Ü: İktisat Fakültesi Mecmuası, cilt: 15, sayı: 1-4, s. 230. İstanbul, 1974.

* Yavuz ERCAN' da: Benzeri Görüşleri paylaşarak "Osmanlı İmparatorluğunun Bilinçli olarak yaygın Bir Türkleştirme ve İslamlaştırma politikası izlemediğinin rahatlıkla söylenebileceği görüşündedir..." Yavuz Ercan, Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslümler, s.162, Turhan Kitapevi, 2001

ğına tanık oluyoruz⁶¹. Bunlar, siyasi ve ekonomik çıkar sağlamak amacıyla ihtidâ yolunu seçmektedirler. Zira, bu insanların hemen hepsi kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, kamu kuruluşlarında devşirme unsuru yakınlarının desteği ile yerlerini almaktadır. Bu da bir anlamda mühtedi, ve dönme unsurlarının giderek merkezi yönetime ağırlıklarını koyduklarını bize açıklamaktadır.

İhtida edenlere devletin birçok kolaylıklar sağladığına da tanık olmaktadır. Bunlardan en önemlileri: a) İhtida edenlerin çeşitli devlet kademelelerinde yer almaları, b) devlet hazinesinden yardım görmeleri, c) ihtidâ etmiş kimselerin borçları varsa, bu borçların silinmesi gibi olanaklardır. Ancak, yukarıda belirtildiği üzere, arşiv belgeleri üzerinde çalışanların başta Barikan olmak üzere büyük çoğunluğunun, Osmanlı'nın Balkanlarda sistemli bir İslâmlaştırma siyasetini gerçekleştirdikleri kanısında değildirler⁶².

Bir gazetemizin "İdil'de Piiano" başlığı altında vermiş olduğu haber, aslında Osmanlı'dan kaynaklanan geleneğin Cumhuriyet'ten sonra da devam ettiğini göstermesi açısından dikkat çekici olsa gerek. Haberi okuyalım: "Bizim idil festivali çerçevesinde D. K. ve U. K. adlı sanatçılar, Şırmak'ın İdil ilçesinde piyano festivali verdiler. Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nin geleneğe uyarak Şırmak'ın İdil ilçesine Piyanoyu götürmüş oldu"⁶³. İki farklı dünyanın ikili kültür yapılaşması için bundan canlı ve anlamlı bir örnek olamazdı. Keza, 3 Mayıs 2000 günlü Show TV programında kayıp kızının annesiyle buluşması sahnelenmişti. İlk önce anne başörtüsü ve mahalli (reaya) giysisiyle tarlasında çalışırken gösteriliyor, sonra da sahneye kıızıyla buluşmak için çıkarılıyordu. Bu defa annenin, giysileri ve saç tuvaletleriyle tamamen modernleşmiş bir görünümüne tanık oluyoruz. Bu örnekler, toplum yapımızdan kaynaklanan reaya/enderun türü ikili farklılaşmalarının en canlı tipleriyle birlikte.

Bu araştırmamızın amacı, kesinlikle "etnik aşağılama" zihniyetine dayanarak, Osmanlı ahalisini eleştirmek değildir, tam tersine "Türk" kimliğini taşıyan bir devletin, yönetimi niçin kendi soyundan gelen insanlardan esirgediğinin ortaya çıkardığı önemli kültürel ve toplumsal yanımları tartışmaya açmaktır. Çünkü, akılcı ve düzenleyici bir espiyle kurulmayan, hal-

⁶¹ ÇOLAK, K. *a.g.m.*, s. 496.

⁶² ÇOLAK, K. *a.g.m.*, s. 504. . Keza, Bülent ÖZDEMİR, *Osmanlı çoğulculuğu: Selanik'in 1840'lı Yıllarda Müslüman, Ortodoks ve Musevi Cemaatleri, Osmanlı, Cilt: 4*, s. 267, Ankara 1999.

⁶³ *Yeni Şafak*, İstanbul, 3. Mayıs 2000.

kından kilit konumundaki yerleri esirgeyerek yabancı unsurlara terk eden, onları gelişmişlik çemberinin dışına iten ve günümüzde de alt yapısı, aşiret-kabile örgütlenmesi, eğitilmemiş insan gücü ve gerilla savaşları ile Hizbullah gibi yer altı örgütleri ve soygun düzenine terkedilmiş bir Türkiye tablosu, onların, bu tarihsel yanlışlıklarından kaynaklanmıştır. Bu durum, aynı zamanda günümüzde tanık olduğumuz" öteki Türkiye"nin de bir profilidir; peki "beriki Türkiye"nin görünümü nedir? Bunu da Ege Cansel'den izleyelim: Türk basınında azımsanmayacak sayıda ecnebi yazar var. Ecnebi yazarların soyu sopu Türk, anadilleri de Türkçe. Ancak onlar, Türk Kimliğini tanımaktan o kadar yorulmuşlar, bu kimlikten o kadar utanır hale gelmişler ki; semerini boşaltan hamal gibi, doğumlarından gelen kimliklerini sırtlarından atıp rahatlamışlar.

"Ecnebi yazarlarımızın ortak özelliği, hemen hepsinin geçmişte ve muhtemelen halen "Marksist" olmaları. Dolayısıyla, "enternasyonallık" yani dünya vatandaşı olmak onların inanç sistemlerinin bir parçası. Türklük veya herhangi bir diğer millî kimlik çok gereksiz. Ancak, illa bir kimlik gerekirse tercihleri "Fransız" olmak.

"Ecnebi yazarlarımız, gazete köşelerinden, bu ülkenin meselelerine bir Türk değil, bir yabancı olarak bakıp yorum getiriyor. Zaten hayattan beledikleri en büyük mükâfat Batılıların iltifatına mazhar olmak (....) Türklerin ve Türülüğün aşağılanması onları hiç ırgalamaz. Hatta bu işi bizzat yaparlar. Bundan da özel bir rahatlama duyarlar⁶⁴.

Günümüz Türk aydınının bir karakter tahlili yapılmış olsa, "Ecnebi Yazarlarımız" adlı bu makale, isabetli bir örneği teşkil etmektedir. "Ecnebi yazarlar" deyimini, mecazi anlamda da olsa, ister bir Türk anadan doğmuş olsunlar, isterse olmasınlar, Türk milletinin kaderine el koymuş olan bu insanlarımızın niçin "Ecnebi Yazarlarımız" durumuna düşmüş olmaları önemle vurgulanması gereken bir husustur. 1383-1387'lerden önce uygulandığı sanılan Devşirme modeli, III. Selim, II. Mahmud ve Abdülmecid dönemi Batıya açılma ve Islahat hareketleriyle beliren bürokratik yapılaşmada giderek daha da güçlenmişlerdir. Reaya çocuğu, bin yıl süren taş beşiğinde uyurken, yeni açılan dış temsilciliklerde görevlendirmeler, yeni kurumlaşma ve örgütlenmeler, batıda eğitilmiş ve lisan bilen bu insan gücüne büyük ihtiyaç duyuyordu.

⁶⁴ CANSEL, Ege. Ecnebi Yazarlar, *Hürriyet*, 6. Ocak. 2001.

Osmanlı'nın özenle yetiştirip kurumlaştırdığı marjinal aileler, aslında "Ecnebi Yazarlarımızın" dokusunu oluşturmaktadır. Çünkü, Osmanlı milli aydın tipini, savunma mekanizmasının garantörü olan kilit kişilerini yetiştirmemiş, aksine kozmopolitik yönü ağır basan "marjinal" insan profilinin yükselmesini hazırlamıştır.

Batı toplumları, tarihsel süreç içinde milli dokularını oluşturan burjuvazisini yetiştirmiştir. Özellikle Fransız devrimi, burjuvazinin siyasi alanda zafer kazanmasını sağlamış, büyük burjuva aileleri (Mallet, Perier, Delessert), Napolyon'un getirdiği örgütlenmeden yararlanarak, devletin yüksek kademelerine yerleşmişlerdir. Restorasyon döneminde aristokrasinin tepkisiyle karşılaşmalarına rağmen- 1830'dan sonra, nüfuzu altına aldığı -vergi ödeyen vatandaşın oy hakkını savunan- siyasal ve sosyal kararlarda burjuvazi etkin rol oynamıştır. Hatta gelişen bir sanayi çağında burjuvazi; bireyciliği, düzenliliği, törelerine bağlılığı, girişimci zihniyeti ve aile bağlılığı gibi temel özellikleriyle Fransa toplumunun dayanıklılığını sağlamıştır. 1848'de Fransız vatandaşına oy hakkının tanınmasında burjuvazi etkin rol oynamıştır. Keza, A. B. D'de de cüretli iş adamları (Vanderbilt, Rockefeller, Morgan) sayesinde burjuvazi tarihi rolünü oynamış, toplumun seyrini değiştirmiştir. Aynı şekilde, Japonya'da Meiji dönemi, Tokugawa girişimlerinden sonra milli aydının yetişmesinde bir kavram, güç kaynağı olmuştur. Japon kültüründe bir Kokutai, milli yapı ve milli devlet anlamına geliyordu. Bu kavram, öğretim ve siyasal alanda bütünleşme ve yasallaşmayı gerçekleştirmiştir. Şinto dini de Meiji döneminde bir takım milli mitlerin hazırlanmasında önemli rol oynamıştır.

Batı toplumlarında, ve Uzak Doğu ülkelerinde gözlendiği üzere sanayileşme, liberalleşme, yasal haklar ve özgürlüklerin tanınması gibi atılımlarda milli aydınların rolü ve önemi büyük olmuştur. Günümüz sosyolojisinde de kapı bekçisi veya koruyucu anlamında aydın bir "gatekeeper" olarak kabul edilir. Ancak, Osmanlı'da bu tarihsel rolü oynayabilecek ne ulusal nitelikli bir kadro yetiştirilmiş, ne de böyle bir sosyal tabakanın varlığına inanılmıştır. Ancak, Batılılaşma süreci hızlandıkça, Batı ile kültürel temaslar yoğunluk kazandıkça, reaya kökenli gençlerin (Jön Türk) İstanbul'da kolonileşmeleri ve örgütlenmeleri, hem Osmanlı'nın kimliksiz yapısına tepki unsuru olmuş, hem de Fransız ihtilaliyle Balkanlara kadar uzanan milliyetçi akımların kanalize edilmesine yol açmıştır. Yalnız, unutmamak gerekir ki millet olgusu ve onun ideolojisini oluşturan milliyetçilik akımı, Fransız ihtilalinin

bir ürünü değildir. İhtilal sadece doymuş olan grupları harekete geçirmiştir. Aslında ulus-devlet oluşumunun Batıda XIV. yüzyıla kadar uzanan bir ön tarihi olduğu unutulmamalıdır.

Yukarda belirtildiği üzere Osmanlı'da yerlilik niteliği olan bir âyânlık oluşumu dikkatimizi çekmektedir. Âyân ve eşraf gibi toplumsal yapılaşmalar, Osmanlı'da 15. ve 16. yüzyıldan beri varlığını sürdürmüştür. Osmanlı bu tabirle şehirdeki ileri gelen kişileri kastediyordu. Bu tabaka, 15. yüzyıldan itibaren, ekonomik bozuklukların da etkisiyle, nüfuzlarını iyice arttırmışlardır. Tarihçiler, âyânların; Kapı kulları, yeniçeri serdarları, sipahi, ket-hüda beyleri, mültezimler, mukataa eminleri, azledilmiş veya emekli olmuş beylerbeyleri, sancak beyleri, kadılar, müderrisler, müftüler ile bunların çocuklarından ibaret olduğu kanısındadırlar⁶⁵.

Türk toplum yapısı ele alınırken, sınıf ve tabakalaşma biçiminin ayrıntılı bir tarzda incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle, Âyânlık olgusunun derinlenmesine ele alınmasında zaruretler vardı. Çünkü, Batı toplumları feodalizm, aristokrasi ve burjuvazi tabakalarının oluşumu sonucu ulusal aydın kadrolarını hazırlayabilmiş ve ulus-devlet olgusunu erken çağlarda gerçekleştirebilmiştir. Oysa, Osmanlı'da ulusal kimliği temsil edebilecek bir sosyal tabaka, altı yüz yıl boyunca ortaya çıkamamıştır. Âyânlık, çoğu kez Patrimonial devşirme modelinin karşıtı olarak düşünölmüş ve yerlilik yapısından söz edilmiştir. Bu nedenle, konuyu eleştirel bir zihniyetle ele almak gerekmektedir.

Osmanlı Devlet teşkilatının (Divânı-Hümâyün) önemli ölçüde İslâmdan esinlendiği bilinmektedir. İslâm dünyasında Hz. Ömer devrinden beri bilinen ve bütün İslâm ve Türk devletlerinde çok çeşitli hizmetleri gerçekleştiren divan teşkilatı 14. yüz yılın ikinci yarısından itibaren güçlenmiştir⁶⁶. Böylece, Osmanlı bürokrasisi, Asyatik kültürel geleneğinden, İran ve Anadolu'daki farklı uygarlık deneyiminden, nihayet İslâmi normlardan yararlanmak suretiyle derinlik kazanmıştır. Bu yapısı dolayısıyla, bazı kül-

⁶⁵ ÖZKAYA, Yücel. Merkezi Devlet Yapısının Zayıflaması Sonuçları: Âyânlık Sistemi ve Büyük Hanedanlıklar, s. 165, *Osmanlı* 6. cilt, Ankara 1999. Keza, Yücel ÖZKAYA, *Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık*, s. 28-45, Ankara, 1977. Orhan TÜRKDOĞAN, Sosyal Hareketler Olarak Celali Ayaklanmaları, *Belleten*, Cilt: IX, Ankara, Ağustos 1996, Sayı: 288. Türk Tarih Kurumu. Özer ERGENÇ, Osmanlı Klasik Dönemindeki Eşraf ve Âyân Üzerindeki Bazı Bilgiler, *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul, 1982.

⁶⁶ İPŞİRLİ, Mehmet. Osmanlı Devlet teşkilatı, *Osmanlı Medeniyeti ve Devlet Tarihi*, s. 158, İstanbul 1994.

tür tarihçileri, devlet kurucusunun (Osman) bir aşiret beyi mi yoksa bir gaziler örgütlenmesi mi olduğu hususunda tereddüt ederler⁶⁷

Devletin kuruluş döneminde eşitlikçi, dengeli ve dayanışmacı bir yapı hakim iken (İbn Batuta'ya göre), Türkmenlerin ülkesinde Ahiler şehir ve kasabaların örgütlenmesinde önemli görevler alıyor, sınır boylarında güvenliği sağlıyorlardı. Daha sonraki yüzyıllarda bu iç düzenin bozulmasına tanık olmaktayız. Halil İnalçık'ın "âyânlık" veya "Osmanlı imparatorluğunun feodalleşmesi" diye belirlediği süreç de, bu dengenin bozulması sonucu ortaya çıkmaktadır

Kuruluş döneminde Edward Shills'in "merkez-çevre" diyagramına uygun bir özelliği yansıtan Osmanlı imparatorluğu, Fatih döneminde ağırlığı daha ziyade "uc"tan merkeze kaydırmıştır. Ancak, yeni dönemde merkezi otoritenin zayıflaması sonucu eyaletlerde "uc"ları temsil eden adem-i merkeziyetçilik filizlenmeye başlamıştır. İşte Celali hareketleri bunlardan ilkinin teşkil eder. 1604 yılında Serdar mehmet Paşa vilayetlerin önde gelenleri (âyân-ı vilayet) arasından kumandanlar seçti ve taşrada halkın "yiğitbaş"ların emri altında teşkilatlanmasını istedi⁶⁸.

İnalçık'a göre, imparatorluk yapısında "âyânlığın" doğuşu böyle başlıyordu. Evliya Çelebi 17. yüzyılda âyânları üç kategoride topluyordu: 1) Şehrin zengin ve nüfuzlu tüccarları, 2) ulemanın en gözde temsilcileri, 3) garnizonlardaki kapıkulu askerlerinin komutanları yani "ağaları". Bir bakıma devletin temel unsurunu oluşturan: Kalemîyye, ilmiyye ve seyfiyye sınıflarıdır. Bu klasik şemada kalemîyyenin yerini, şehrin zenginleri ve tüccarları, bir başka ifade ile yeni bir tabaka alıyordu.

Bu hususa derinlik kazandıran İnalçık, Anadolu Selçuklularında bu âyânlar veya nüfuzlu kişiler, vergilerin kaydedilmesi ve dağılımında önemli rol oynuyorlardı. Bu âyânlar, aslında lonca âyânlarının başına yerleşmiş Ahilerdi. Böylece, ekonomik sistem, onun ideolojisini teşkil eden islâmi kod ile dengeli bir biçimde bütünleşmiş oluyordu. Ancak, zamanla bu tabaka, özellikle taşrada reâyayı ve vergi kaynaklarını korumak amacıyla devlet tarafından daha fazla imtiyazlar elde ederek güç kazanmışlardır. 18. yüzyılda eyaletlerde yönetimin bu sınıfın eline geçtiğini görmekteyiz. O kadar ki, bunlar sadece kamu düzenini ve maliyetini düzenlemekle kalmadılar,

⁶⁷ İNALCIK, Halil. Osmanlı İmparatorluğu, s. 147, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*. İstanbul, 1991.

⁶⁸ İNALCIK, Halil. *a.g.e.*, s. 171.

silahlı kuvvetleri de toplayarak kumanda etme hakkını da elde ettiler. İnalçık, 1807 Sened-i İttifak ile âyânlığın başkentte ve taşrada (eyaletlerde) yasal bir statü kazandıklarını ileri sürüyordu. Tanzimatla bu sınıfın gücü kırılmak istenmişse de bunda başarı sağlanamamış, hatta 1876 Meclis-i Mebusan'ına dahi vilayetlerden gelen âyân ve eşraf hakim olmuştur⁶⁹.

III. Mustafa'nın saltanatı döneminde (1757-1774) Sadrazam Muhsinzade Mehmet Paşa'nın sadaretiyle resmiyet kazanan âyânlık, ilkin taşrada olmak üzere, zamanla büyük kent merkezlerine doğru kaymış ve Osmanlı toplumunda belki de aristokrasimsi diyebileceğimiz ilk yerli tabakanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Âyânlık bir anlamda, Enderuni tabaka karşısında yerlilik unsurunun tarihsel yerini alması tarzında da yorumlanabilir. Fleischer, âyânlar arasında sonradan müslüman olmuş kimselerin de bulunduğunu ileri sürmesi, bu tabakanında tamamen "yerlilik" kimliğinin koruyabilirliği savunulamaz.

Böylece, İmparatorluk kimliği zenginleştikçe yeni yapılar sisteme adapte edilmek suretiyle, ona boyut kazandırılıyordu. Sosyal farklılaşma ve bü-tünleşme mekanizmaları, Merton'un deyimi ile olumlu bir çizgide yol alıyordu.

Bu tür bir gelişim, Köprülü'nün teziyle halk ile devlet teşkilatı arasında ortaya çıkan asalak kümeler olarak, ilkin toplum yapısında gözlenmektedir. Âyânlık Eşraf veya Erkân karşılığı olarak ele alınabilir. Ancak, Osmanlı imparatorluğunda yönetim kavramı olarak belirlenmesi 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamıştır⁷⁰. Aynı görüşlere Uzunçarşılı da katılıyordu: "Osmanlılarda, 18. yüzyıla gelinceye kadar her şehir ve kasabalarda oranın bir takım nüfuzlu aileleri vardı ki, bunlara eşrâf ve "ayân" denilirdi. Bunların evvelce hükûmetin görülecek işlerinde hiçbir rolü ve nüfuzu yoktu. Fakat, bulundukları mahallin ileri gelenlerinden oldukları için, icabından kendilerinden istifade olunurdu"⁷¹.

Uzunçarşılı âyânlığın, 1682'den itibaren başlayan Osmanlı Avusturya savaşları; Lehistan, Venedik ve Rusya'nın da buna destek olmaları ve 16. yüzyıl süren talihsiz mücadeleler sonucu hazineyi boşaltınca mahalli eşraf ve âyânlara -mali mukataatın malikâni usulü ve hayat boyunca- verilmesi-

⁶⁹ İNALCIK, Halil a.g.m., s. 175. Keza, Yücel ÖZKAYA, *Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık*, s. 117-128. Ankara 1977. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

⁷⁰ KÖPRÜLÜ, Fuad *İslam Ansiklopedisi*, Âyân 1 Cilt: 2, s. 40-41.

⁷¹ UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. *İslam Ansiklopedisi*, Âyân maddesi, s. 40-41. Cilt: 2

le gündeme geldiğini açıklamaktadır. Para ve askere ihtiyaç, özellikle 1768 Rus seferinden itibaren bu grup üzerinde denetimin elden çıkması, bu sınıfın gücünü giderek arttırmıştır. Uzunçarşılı, 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyılın başlarındaki tanınmış âyânların dağılımını şöyle sıralıyordu: Yozgat, Çorum ve havalisi Çapaoğulları (bunların nüfuzları, bilhassa Nizam- Cedit döneminde Kayseri, Sivas, Amasya, Tokat, Ankara, Konya, Niğde ve havalisine kadar yayılıyordu; Manisa'da Karaosmanoğulları (bunlar da bir aralık İzmir'e, etraf kazalara ve Aydın iline kadar tesirde bulunuyorlardı); Antalya'da Tekeli İbrahim; Payas'ta Küçükaliogulları; ikinci derecedeki âyânlar, Rize'de Tuzcuoğulları; Trabzon'da Cemşitoğulları; Gediz'de Nasuhoğlu; Bilecik'de Kalyoncuoğulları; Uşak'ta Acemoğlu; İsparta'da Yılanoğulları; İzmir'de Kâtipoğulları ve Milas tarafında İlyasoğulları. Ancak, âyânların en kuvvetli ve en dışlıleri, Uzunçarşılı'ya göre Rumeli'de idiler.

Âyânlık üzerinde bir tez hazırlamış bulunan Özkaya, âyânlığın 17. yüzyılın sonlarından itibaren klasik osmanlı rejiminin bozuluşu ve tarihi gelişimler sonucunda doğan yeni durumların, sadece malikane usulü ile olmadığı, buna ilave olarak tımar sistemine dayanan miri toprak rejiminin bozuluşunun da bunda rolü olduğunu iddia etmektedir⁷². Böylece, Âyân-ı Vilayet'e mensup yerli hanedanlar kuvvetlendikçe âyân olmak için mücadeleler de hızlanmıştır. Özkaya'nın "derebeylik" olarak belirlediği bu eşraf ve "âyân kümeleri, Osmanlı toplum yapısında yerlilik yönü ağır basan bir tabaka olarak yükseliyordu.

Belirtildiği üzere, Tarihselci yaklaşım açısından bu yeni hanedan sınıfının yirminci yüzyıla sarkan yayılma alanı, mal varlığı, kültür ve değerler sistemi, dünya görüşleri, yaşam biçimleri, kullandıkları eşya, konutları, uğraşı alanları, tarihi eşyaları hakkında hemen hemen hiçbir bilgiye sahip değiliz. Günümüzde bu ailelerin toplumsal durumu, tarihsel rolleri ve statüleri, kısacası sosyal tortuları hususunda da belgesel nitelikli kaynak yayınlara rastlamıyoruz.

Cumhuriyetin kurulması ile Osmanlı'dan kaynaklanan patrimonial devşirme kadroları yanında, âyânların dağılımı, sosyal rolleri ve sistemle siyasal, ekonomik bağlantıları hususunda da bilgi sahibi değiliz. Keza, Cumhuriyetin bu iki tabakaya bakış açısı, değerlendirmeleri ve toplumsal aktör olarak yaklaşımlarında da yeterli araştırmalar elimizde mevcut değil-

⁷² ÖZKAYA, Yücel *a.g.e.* s. 16.

dir. Amerikan eski cumhurbaşkanı John F. Kennedy, Pulitzer ödülü alan eserinde Amerika'ya biçim veren belirli üst zenginlerin başarıları ve rollerini açıklıyordu. Benzeri türde, araştırmalar ne yazık ki elimizde mevcut değildir.

Kısacası, üst üst kadroyu işgal eden âyânlar kadar, ikinci ve üçüncü derecedekilerin de siyasal eylemleri, sosyal sistem içindeki yapılaşmaları üzerinde yoğun araştırmalar yapılmadan âyânlığın akış yönünü belirlememiz mümkün değildir. Amerikan sosyolojisinde L. W. Warner: "The Yankee City veya Social Class in America"; W. Mills ise "The Power Elits" adlı incelemeleriyle toplumsal tabakalaşma ve zenginlik normlarını analitik bir görüşle incelemişlerdir.

Türk toplum yapısında yer alan bu tabakalar, zamanla güçlü servet birikimi elde eden ve hanedanlaşan bu kümeler, özellikle Rumeli'de-Batı/Doğu marjinal kültürel karşılaşma noktasında kırsal Türkiye insanına nazaran daha etkin ve yaygın bir misyonu temsil ettikleri muhakkaktır.

Eğitim ve okullaşma sürecinin yaygınlık kazanması, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası tarımsal alanda girilen teknolojik değişmelere ek olarak, demokratik sisteme yöneliş, kırsal Türkiye yapısına önemli ölçüde toplumsal hareketlilik kazandırmıştır. Bu gelişimin sonucu, köylülük bilinci yanında kentsel davranış zihniyeti de yükselmiştir. Bu da, "halk çocukları" -klasik deymi ile- reyanın toplumsal tırmanışını hazırlamış; gelir, meslek ve eğitim yapısında kitlesel mobilizasyonu hızlandırmıştır. Bu durum, Türk siyasal tayfında ne tür bir dağılım meydana getirmiştir? Gelenekli eşraf ve âyân kümeleri ile ne oranda bağlantı kurabilmiştir? Keza, bunların ayrılma ve birleşme noktaları nelerdir? Bütün bunların parlamenter rejimin sağlıklı işleyişi ve ulusal aydın kadrolarının yetişmeleri bakımından önemi büyüktür. Daha da önemlisi, hem gelenekli sınıfların temsilciler hem de kırsal ve kasaba kökenlilerin verimlilikleri veya tükenişleri, üzerinde durulması gereken hayati hususlardır. Gelecek bölümlerde ele alınacağı üzere, gecekondularda gözlediğimiz yoksulluk kültürü ile bir azınlığın yükselişini simgeleyen zenginlik kültürü türü bir ikili yapı da bu tarihsel gelişimin bir sonucudur. Bu süreçte, insan faktörü söz konusu olması nedeniyle, gelenekli eşraf veya "hanedan" aile mensuplarıyla kır-kasaba insanların rolleri ve bakış açıları kadar inanç ve değerler sistemi hakkında da doyurucu bilgilerle sahip değiliz.

Türk toplum yapısında âyânlık kalıntıları ile Patrimonial devşirme grubunun birer toplumsal aktör olarak günümüzdeki rol ve etkinlik dereceleri hakkında da yeterli bir bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. Keza, bunların hangileri “ulusal aydın” tipini temsil ettikleri hususunda da yeterli bir bilgimiz yoktur. Patrimonial devşirme, âyân tabakaları yanında kırsal kökenlilerin Türk toplum sisteminde yer alan durumları (pozisyon), rolleri, bakış açıları (frame of reference) ve toplumsal hareketlilik dereceleri hakkında da araştırmaların yürütülmesi gerektiği kanısındayız. Bu yüzden, Osmanlı toplum yapısında bu sınıfların oluşumu, etkinlikleri ve tarihsel rolleri tarafsız gözlemciler yolu ile bilim dünyasına sunulmalıdır.

Görüldüğü üzere, âyânlık mütecanis bir tabaka değil, her statüden olabilecek şehirli unsurlar topluluğudur. Ancak, resmi âyânlığın ortaya çıkması âyân ve eşraf topluluğunun şehirde güçlenmesiyle gerçekleşmiştir. Asker temininde, vergi toplanmasında, hazinenin uğradığı şehir ve yolların korunmasında, eşkıya takibinde âyân-ı memlekete ya da âyân-ı vilayete sık sık baş vurulurdu. Bu nedenle, şehir içinde âyân'ın rolü büyüktü. Âyânlık, 200 yıllık bir dönemden sonra Tanzimatla kaldırılmıştır. Dikkatle incelendiğinde âyânlık, adeta bir meslek grubu gibi telakki ediliyor ve tayinle gerçekleşiyordu. Ancak, halkın isteği de zamanla bu atamalarda rol oynayabiliyordu. Ancak, âyânlığın, Enderunlu kuruluş aksine, Türk ailelerinin bir oluşumu olarak yerlilik kimliği kazanamaması ve dönemlerinin gelişimine kültürel alanda herhangi bir sınırlama getirememesi, sosyal bir tabaka olarak varlığını sürdürmesine olanak tanımamıştır.

Osmanlı düzeninde âyânlık, halk ile devlet arasındaki işleri yürüten, merkezi hükûmete karşı halkın, halka karşı da merkezi hükûmetin temsilcisi konumundaki vilayet âyânlarının reislerine de resmi âyân deniliyordu⁷³. Her şeye rağmen, Halil İnalcık, âyânlık döneminden sonra uğranılan ağa, eşraf, ve vücut-ı belde gibi ad değişikliklerine rağmen âyânların; İstanbul'da Meclis-i Mebusan'a, Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisine ve taşrada belediye meclislerine temsilciler göndererek, değişik siyasi partilerin özellikle mahalli yönetimlerinde görev alarak tarım, ticaret, sanayi, dernek ve odalarının idaresinde etkili olmuşlardır⁷⁴.

⁷³ MERT, Özcan Osmanlı Devleti Tarihinde Âyânlık Dönemi, s. 174-175, *Osmanlı*, 6. Cilt, Ankara 1999.

⁷⁴ İNALCIK, Halil. Centralization and Decentralization in Ottoman Administration, *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. T. Nalf-R. OWEN, s. 27, 1977. Zik. Ö. MERT, *a.g.m.*, s. 179.

Yukarıda belirtildiği üzere, Türk toplumunun siyasal ve ekonomik alanında irade beyanında bulunan bu âyân grubunun sosyolojik tortuları hakkında ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. Bunlar ne tür ailelerdir? Nereelerde yaşamışlar? Milli kimlikleri nedir? Türk siyasal ve ekonomik alanlarında ne tür rol oynamışlardır? Bu hususta ayrıntılı bilgilere de rastlamamaktayız.

Jön Türkler, Auguste Comte'un düzen (ordre) ve terakki (progress) görüşlerine dayanarak, toplumsal ağırlıklı İttihat ve Terakki adlı siyasal örgütlerini kurmak suretiyle, 1300 yılından beri saltanatını koruyan patrimonial devşirme yönetimine son vermişlerdir. 1908-1918 dönemi, Osmanlı karşıtı ve millî bir tabana dayalı Jön Türk adı verilen milliyetçi kimliği ağır basan bir gençlik teşkilatlanması hareketidir.

On yıl süren İttihat ve Terakki yönetiminde Ziya Gökalp gibi Türk milliyetçiliğinin babası sayılan önemli bir kadro, görüşleri ve yayınlarıyla programlarını ve felsefelerini sistemleştirmişlerdir. Cumhuriyetin kurulmasıyla, Kemalist sistemin temsilcisi Mustafa Kemal, Gökalp'i "düşüncelerinin babası olarak" kabul edecek ve Halk Fırkasının umdelerinin hazırlanmasını da yine ona havale edecektir. Kemalist Sistem'de yer alan milliyetçilik, halkçılık ve laiklik gibi temel kavramlarda yine Gökalp'in benimsediği tezlerin bir ürünüdür. Kemalist Sistemin kurucusu Atatürk'ün vefatından sonra, hemen hiçbir siyasal kuruluş, "milliyetçiliğe" sahip çıkmamış, aksine sistemi özünden saptırarak, "Atatürkçülük" adı altında, gelenekli Enderuni dokuyu da bozmayacak bir tarzda, ruhsuz diyebileceğimiz yeni düzenlemeleyle gitmiştir.

Mustafa Kemal, Osmanlı'nın Patrimonial devşirme yönetimine sonuna kadar karşı olan büyük bir Türk milliyetçisidir. Onun, 1920'lerde: "Devletin kurucusu ve memleketin sahibi biz Türkler, kavm-i necip adı altında Araplara ve sarayın sadık hadimi Arnavutlara feda edildik" tarzındaki görüşleri, "Türk"e dönme ve Türk kimliğinin hayati önemi hakkındaki en belirgin ifadesidir.* Bir imparatorluğun, islâmı yanlış yorumlaması sonucu pür "ümme" oluşumuna sapması ve kavmini hakir görmesinden ötürü de "devşirme" modeline yönelerek, Türklüğü dışlaması, tarihe karşı bağışlanırlı bir davranış sayılamaz. İmparatorluk, adeta 200-300 yıl içinde farklı bir

* Mustafa Kemal Paşa Samsun'a ayak bastığı gün, sadarete(Vahidettin)'cektiği telde aynen şöyle diyordu: "Millet yek vücud olup hakimiyet esasını, Türklük duygusunu ittihaz edinmiştir"(T. C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi daire Başkanlığı Yayını, s. 28-29, 1982). Saray, böylece belki ilk kez "Etrak- ı bi -idrak"ın gerçek kimliğinden haberdar oluyordu.

tabakanın eline geçmiştir. Bu hususu, Osmanlı tarihi üzerinde otorite olarak kabul edilen H. Adams Gibbons: “Osmanlı Türk kökenli değildir, değişik unsurların bir araya gelmesinden oluşan yeni bir ırktır. Yeni bir dine geçiş, yeni bir ırka yol açıştır, ⁷⁵ demek suretiyle devlet yönetiminin Türklerden devralınmış olduğu hususuna işaret ediyordu. Aynı şekilde, Arnold Toynbee de: “On yedinci yüz yıla kadar 300 sene boyunca, Osmanlı hükümeti Hristiyan teb’anın yetenekli çocuklarını askere alarak (burada askeri tabaka, aslında merkezi yönetici unsurlardır) eğitti ve her bir öğren-cinin kapasitesine göre, onları en alt seviyeden en üst seviyeye kadar kamu hizmetlerine yerleştirdiğini” belirtmek suretiyle, Osmanlı’nın Türklük çemberinden çıktığını açıklamış oluyordu⁷⁶. Hatta bir tarih felsefecisi olarak, Toynbee: “Osmanlı imparatorluğunun başarısının büyük ölçüde Hristiyan teb’anın yeteneklerini ortaya çıkarmasına” bağlıyordu.

Toynbee, bu sürecin 1669’dan itibaren İmparatorluğun Hristiyan tebaasına tahsis edilen ve onların müslüman olmasına ihtiyaç bırakmayan yeni bir takım görevler ihdas edilmek suretiyle, farklı bir boyuta girdiğini de belirtmektedir. Bab-ı Âli Tercümanlığı, artık devşirme sistemi uygulanma-dan Hristiyan tebaanın yönetime nüfuzunu sağlıyordu. Günümüzdeki toplumsal gerginlikler, kutuplaşmalar ve kültürel yarılmalar yanında, bütün kamu kurumlarında gözlenen yolsuzluklar, soygun düzeni, kara paranın aklanması, mafya ve çeteleşme hareketleri, aslında ulusal kimliği temsil eden ve inanç sistemi güçlü, bu toprağın çocuklarının, tarihsel süreç içinde Batı toplumları ve Japonya’da gözlemlendiği tarzda henüz yönetime hazır olamamasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, bazı aydınlarımız ülkedeki toplumsal uyumsuzluk ve başarısızlıkların kökeninde Osmanlıdan kaynaklanan merkezi yönetim modelinin hâlâ kimliğini koruduğu kanısındadırlar. Nitekim, Metin Heper: “1945 sonrası Türkiye’de demokratik girişimlerin nedenini, merkezi-devlet seçkinlerinin güçlerinden kaynaklandığı görü-lmektedir⁷⁷.

Atatürk’ün, gerek Büyük Nutuk’un son kısmında, gerekse öteki sayfalarında yer alan: “Muhtaç olduğun kudret damarlarındaki asil kanda mevcuttur” veya “Türk milletinin başına geçenlerin kanına bakınız” tarzındaki

⁷⁵ GIBBONS, Herbert Adams *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. İstanbul, 1928. Devlet Matbaası.

⁷⁶ KARPAT, Kemal (ed.), *Yeni Osmanlılar ve Dünya*, s. 44, İstanbul 2000.

⁷⁷ HEPER, Metin. *Türkiye’de Unutulan Halk ve Birey*, s. 44, 75. *Yıldı Tebaa’dan Vatandaşlığa Geçiş*, İstanbul 1998.

önerileri, ne bir "ırkçılık", ne de bir "Türkleştirme Serüveni" dir. Tamamen, Osmanlı'nın Türklüğü devreden çıkaran ve yönetimi Patrimonial devşirme grubuna teslim eden zihniyetine karşı bilimsel bir tepkidir. Aksini düşünmek bir art niyet unsuru ve konuyu saptırma çabasıdır. Birinci Dünya Savaşının hazin sonucu girilen Türk İstiklal Savaşından sonra ülkemiz, yeniden "Osmanlılık" modeline dönemezdi. Millet olma kimliği kazanmak durumundaydı. Bunun için de modern sosyolojinin ön gördüğü "Büyük Toplum" veya "Standart Kültür"ü kazanması gerekiyordu. Bu Standart Kültür de, elbette "Türk Milleti" idi. Milletleşme veya "nation-building" "Türklük" şemsiyesi altında toplanmakla gerçekleşecekti. Zbigniew Brzezinski, "Amerikan toplumunu biçimleyen temel unsurun veya Standart Toplum'un konfigürasyonunun "Beyaz Anglo-Sakson Protestan kültürü (WASP)" olduğunu ileri sürüyordu⁷⁸.

Görülüyor ki, Birleşik Devletlerde Standart Kültür, "Beyaz Anglo Sakson Protestan" kültürüdür. Yüz elli etnik grup, bu temel kültürün şemsiyesi altında toplanmakla yükümlüdür. Temel kültür, dikkatle incelendiğinde: a) Protestan nitelikli, b) Anglo-sakson kökenli ve c) Beyaz renkli nitelikleri kuşatır. Oysa, Atatürk'ün açtığı şemsiye veya istatistiki ifadesiyle belirlenecek olursa, normal-çan-eğrisi, tüm yan grupları da içine almaktadır. Bu nedenle, Atatürk gayet veciz bir biçimde, modern sosyolojinin standartlarına uygun bir tarzda görüşünü: "Ne mutlu Türküm Diyene" biçiminde özetlemiştir. Burada temel hareket noktası-dikkat edilirse- "Türk" olmak değil, aksine "Türküm" diyebilmektir. Bu değerlendirmede, Amerikan tezinde gözlendiği üzere, herhangi bir mezhep, renk veya ırk unsuru söz konusu değildir. Sadece, Standart Kültür olarak, "Türk" kavramı gündemdedir. Çünkü, milletleşme veya ulus-devlet Büyük Toplum veya Standart Kültür olmadan gerçekleşemez. Osmanlı'da ise Standart Kültür veya Büyük Toplum "ümme" idi.

Kemalist Sistem, öğretisinin temel unsurunu teşkil eden Türk kavramı etrafında yoğunlaşan bilimsel bir kampanya içine girdi 1931'de Türk Tarih ve Tetkik Cemiyetini, 1932'de de Türk Dil ve Tetkik Cemiyeti'ni kurdu. Yurt dışından ve yurt içinden bilim adamlarını bir araya getirerek, Türkle-
rin kökenleri, kültür ve uygarlık alanları yanında, Türk dilinin yapısı, özel-

⁷⁸ BRZEZINSKI, Zbigniew. *Kontroladan Çıkmış Dünya*, s. 127. İstanbul, 1994. İş Bankası Kültür Yayınları.

likleri ve dağılımı üzerinde yoğun bilimsel çalışmaları başlattı. 1935 yılında da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ni kurarak, öğretisinin kurumlaşmasına katkıda bulundu. Bütün bu eylem kalıplarını "Türkleştirme Serüveni" olarak algılayanlar, ancak Patrimonial Devşirme kimliğinin sürdürülmesini isteyen zihniyettir.

Kemalist sistemin başlattığı ulus-devlet inşası, Atatürk'ün erken vefatıyla sona ermiştir. İlkın, Türk Tarih ve Türk Dil Kurumlarından, paralarından ve kitaplardan fotoğrafları çıkarılıp atılmıştır.

Böylece, tek Şef modeli gündeme gelmiş; milliyetçilik öğretisi, "Turanıcılık ve Irkçılık" yaftası altında tutsaklanmıştır. Özellikle, 1940'lar sonrası Milli Eğitime Patrimonial devşirme unsurlarının hakimiyeti, eğitim-öğretim sisteminin yönlendirilmesine, bilhassa halk çocuklarının milli duygularının törpülenmesine ve Marksist ideolojinin akıntısına kapılmalarına zemin hazırlanmıştır. Ülkemize, Marksist kültür geleneğini yayanların hemen tümü "devşirme" kimlikli kişilerdir. Bunları ayrı ayrı zikretmeye gerek görmüyorum.

Kemalist sistem, Osmanlı'dan intikal eden askeri ve bürokratik merkezi yönetim kompozisyonundan, yalnız ordunun millileşme sürecinde başarı sağlanmış, ancak bürokrasinin düzenlenmesi hususunda -erken vefatı nedeniyle- tasarlanan sonuca gerçek anlamda ulaşamamıştır. Atatürk'ün anti Marksist olmasına rağmen, kısa zamanda partisinin sosyalist akımların bataklılığına sürüklenmesi, ülke gençlerinin sağ ve solda yıllarca süren ideolojik kavgaların içinde sürüklenmeleri patrimonial devşirme geleneğinin derin etkileri unutulmamalıdır. Bugün de ülkemizin içine düştüğü bunalımlarda, bankaların hortumlanmalarında, katrilyonlara ulaşan soygun düzeni yanında medyanın şartlandırıcı tutumunda rol alan kilit kişilerin aynı kategorinin temsilcileri olduklarını gözlemekteyiz. Bu nedenle, yolsuzluk teorisi düzene karşı işlenen suçların ötesinde, bizzat sistemden kaynaklanmaktadır.

Batı ve doğu toplumlarında gözlediğimiz türde, ülke inanç ve değerler sistemine bağlı, elitist bir tabakanın henüz biçimlenmemiş olması, günü yaşayan, para kıvıran ve bu toprağın değerlerine saygılı olmayan amorf bir tabakanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aristoteles, bundan yaklaşık 2350 yıl önce toplumuna şu mesajı veriyordu: "Atina sitesi, kaleleri ayakta iken ahlakı harabe olmuştu". Büyük Latin şairi Virgil (M.Ö. 70-19) de ülke

bunalımlara sürüklenirken, ülkeyi kaderiyle baş başa bırakacak olanlara şöyle sesleniyordu: "Fazilet şehri terk eden son adımdır" diyordu. Oysa, "bizimkiler" bırakınız son adımı, tüm pislikleri başımıza bela ettikten hemen sonra "şehri" terk ettiler. Bir daha da dönmüyorlar.

O halde, günümüz Türk toplumunun karşı karşıya kaldığı gerginlikler ve yolsuzluklar, Osmanlı'dan beri sürüp gelen kozmopolit kadroların aşılama, kilit konumundaki milli aydınların yönetime irade beyanında bulunamamasından kaynaklanmaktadır. Oysa, Atatürk 1925'de milletine şu mesajı veriyordu: Muhterem milletime tavsiyem: Sinesinde yetiştirerek başının üstüne kadar çıkaracağı adamların kanındaki, vicdanındaki cevheri asliyi (öz mayayı) çok iyi tahlil etmek dikkatinden bir an feragat etmesinler."⁷⁹

Sonuç olarak, İran Selçuklu döneminden itibaren niteliklerini sürdüren ve Osmanlı toplum yapısında biçimlenen oluşumlar incelendiğinde, dikkatlerimizi çeken en önemli hususlardan bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Hem Selçuklular hem de Osmanlıların, yönetimi Türk unsurlarının dışında yabancı kökenli unsurlara vermesi,
- 2) Resmi dil olarak kendi dillerini terk etmek suretiyle Farsça ve Arapça'nın hakimiyetine girmiş olması,
- 3) Oğuz-Türkmen ikiliğini yaratarak, "Türklük" kimliğinde yarılma meydana getirmesi,
- 4) Bu girişimlerin sonucu, sosyal yapıyı oluşturan piramitin tepesinde merkezi yöneticiler, tabanda da halk kitlesi olmak üzere sosyal yapıda bölünmelere yol açması,
- 5) Merkezi yönetimi, özellikle Osmanlının kendi halkından esirgeyerek "patrimonial devşirme" diyebileceğimiz unsurlara özgü bir konuma getirmesi,
- 6) Merkez-çevre diyagramını oluşturarak, kendini Oğuz, halkını da çevre unsuru tarzında telakki etmek suretiyle, Türkmenleri dışlaması ve Türk toplum yapısındaki tarihsel gerginlikleri motive etmesi,
- 7) Batı ve Japon toplumlarında gözlediğimiz türde, devlete sahip çıkacak bir milli aydın kadroyu yetiştirememesi, buna bağlı olarak, ülkemizi ulus-devlet kimliğinin gerçekleştirilmesi sürecinden uzak tutarak ikili top-

⁷⁹ Mustafa Kemal, *Nutuk*, Cilt: 2, s. 607, Ankara, 1973. Türk Devrim Tarihi, Enstitüsü Yayını.

lum (dual society) modeli ile kültürel yarılmanın (cleavage) içine sürüklenmiş olması,

8) Merkezi yönetim zihniyetine dayalı bir kalkınma politikası izlemek suretiyle ülkeyi gelişmiş ve az gelişmiş bir paradigmanın içine itmiş olması,

9) Sürekli "patrimonial devşirme" modelini beslemesi ve pekiştirmesi sonucu, kozmopolit bir elitist tabakanın, Cumhuriyet sonrası da egemenliğini belirli sınırlar içinde sürdürmelerine önayak olmak suretiyle yönetimin stratejik yerlerinde kimliklerini sürdürmelerine destek verilmesi bunlardan akla ilk gelenleridir.

O halde çözüm nerede olmalıdır? Çözüm yollarımızı nasıl belirlemeliyiz? Bunun için her şeyden önce Batıdan alıntı bu demokrasi modeline, kendi değerlerinden soyutlayarak, "yerlilik" unsuru kazandırmamızla gerçek kimliğine kavuşturulması gerekir. Bilindiği üzere, demokrasi, parlamentarist rejim, kültür ve değerler sistemi, Batının tarihsel gelişiminin, hatta Weber'in yerinde teşhisiyle, Protestan ahlâkının ürünüdür. Oysa, Türk demokrasi ve parlamentarist sisteminin, tıpkı ekonomisi gibi (kapitalizm) bir manevi yapısı ve zihniyeti (ideolojisi) yoktur. Bu nedenle, hem siyasal hem de ekonomik yapıya "yerlilik" unsurlarından kaynaklanan norm ve değerleri, kısacası etikal oluşumu kazandırmak gerekir. Her şeyden önce, konuya, Osmanlıdan beri sürüp gelen kozmopolit aydınların ötesinde, Kemalist sistemin dokusu içinde yetişmiş milli aydınların yaklaşımı gerekmektedir. Zira, toplumsal dokunun bu denli yıpranması, hatta çürümesinde bu tür iyileştirme operasyonlarının rolü büyük olacaktır.

Türk sosyal yapısı, gerek Osmanlı, gerekse Cumhuriyet döneminde, özellikle Kemalist sistemin bir kenara itilmesi sonrası, önemli kültürel çözülmeye maruz kalmıştır. Devlet yapısının, tarihi boyunca kilit aydın kadrolarını yetiştirememesi, Patrimonial devşirme nitelikli unsurların egemenliği altında bulunması nedeniyle, 1950'ler sonrası ortaya çıkan boşluktan yararlananlar, zenginlik kültürü diyebileceğimiz bir sürecin içine girmişlerdir. Bu süre boyunca, kırsal insanın eğitilmemiş olması, uygar yaşantılardan yoksun bırakılması, "tabiat boşluktan korkar" ilkesi sonucu yoksulluk kültürünün içine itilmişlerdir. Zenginlik ve yoksulluk kültürü Türk toplumunun dramıdır. Bu ikili yapı (dual society), yolsuzluklardan tutunuz da her türlü sömürünün önünü açmıştır. Bu hususu ilerideki bölümlerde ele alacağız. Büyük kentlerimizi marjinal bir kuşak halinde saran gecekondu ger-

çeği, birden bire gökten düşmüş olaylar zinciri değildir, tarihsel yaşantılarımızın ürünüdür. Bu gün, her türlü haklarından ve insan gibi yaşama standartlarından uzaklaştırılmış bulunan bu insanlar, kentlerimizin sefalet tablosunu oluşturmak suretiyle seslerini duyurmaktadır. Bir çok gecekondularımızın terörist örgütlerin ve yer altı kuruluşların içine itilmiş olmaları düşündürücü olsa gerek. Doğu ve Güney doğuda gerilla hareketleri sona ermiş gibi olsa da, siyasal uzantıları bugün gecekonduların alanlarında sistematik bir biçimde mobilize olmaktadır. Türk sosyal yapısı, yakın bir gelecekte, patrimonial üst zenginlerin yaşantıları ve soygun düzenleri nedeniyle gecekonduların olgusu içinde gelişen bu Marksist ve etnisiti gruplarla yeniden karşılaşabilir.

Gelecek bölümlerde, Osmanlı kimliği açıklanırken bu yapısal özelliklerin bir dökümü ortaya konularak Cumhuriyete kadar uzanan tarihsel gelişimlerin dinamik unsurları açıklanacaktır. Bu süreçte önemli olan, Osmanlı toplum yapısını tarafsız, eleştirel bir zihniyetle analitik bir araştırmaya tabii tutmaktır. Bu tür yaklaşımlar, aynı zamanda günümüz toplum yapımızda beliren bir çok gerginliklerin çözülmesi hususunda ışık tutucu kanıtlar ortaya koyabilir.

Osmanlı toplum yapısının dokusunu teşkil etmesi açısından, İslâm öncesi Türk düşünce sistemini incelememizde yararlar vardır. Böylece, Selçuklu ve Osmanlılarda kültürel süreklilik veya sapmaların neler olabileceğinin hayati önemi vardır. İslâm öncesi Türk düşünce sistemi hem tabiata hem de insana yönelik bakış açılarının bir yorumudur. İnsan, bir toplumsal aktör olarak kimlik taşıyıcıdır. Bu kimlik "Türklük" ve "Türk Budunu"dur. Göktürkler bu açıdan yorumlanması gereken bir tarih kesitini ortaya koymaktadır. İslâmiyet öncesi "Türklük", kimlik belirleyicisi olduğu halde, İslâmiyet sonrası bu özellik, nirengi noktasından ayrılımları sonucu, niçin kimlik silinmesine yol açmıştır? Bütün bu hususlar, tarihsel bir perspektif içinde yorumlanmalı ve sonuçları tartışılmalıdır.

BÖLÜM: II

OSMANLI ÖNCESİ TÜRK DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Bir önceki bölümde, Türk sosyal yapısından ne anladığımızı, yapısal nitelikli araştırmaların önemi üzerinde durmuştuk. Bu bölümde de, Osmanlı İmparatorluğunun kökenlerini ve tarihsel kimliğini oluşturan düşünce sistemini ele almak istiyoruz. Ancak, o takdirde böyle bir yaklaşımla Osmanlı toplum yapısındaki radikal değişmelere bir çözüm getirebiliriz. Osmanlı, Asyatik özelliğinden Anadolu'yu yurt edindiği döneme kadar ne tür bir dünya görüşünün ve düşünce sistemini taşıyordu? Tarihsel kökenleri nerelelere kadar uzanıyordu? Kısacası, kimdi bu Osmanlı? Nasıl bir düşünce sistemini temsil ediyordu? Bu hususlara açıklık getirmeden, Osmanlı toplum yapısı ve kimlik özelliğini kavramamız mümkün değildir.

Yukarıdaki sorulara gerekli bir yaklaşımda bulunmak, her şeyden önce Türk insanının kimliği, örgütlenme biçimi ve uygarlık alanındaki beklentilerinin-Tarihselci Yaklaşım çerçevesinde-anlamlandırılması gerekir. Bu yapılmadan, Türk toplumunun Osmanlı'dan Cumhuriyet'e yönelik gelişim çizgisini anlamlandırmamız mümkün değildir. Tarihsel olayları anlama, yorumlama süreci, bir bakıma Türk düşünce modelinin nirengi noktalarının belirlenmesini gündeme getirir. O halde, Türk düşünce sistemi nedir? Böyle bir sosyo-kültürel araştırmada düşünce sisteminin önemini nasıl algılamalıyız? Bu hususları belirleyerek, tarihsel süreci anlama ve anlamlandırmanın yolu, her şeyden önce Türk insanının düşünce boyutlarını bilmemizi gerektirmektedir.

Türk toplumunun parlak bir tarihsel gelişim süreci vardır. Ünlü Sümerolog B. Landesberger M.Ö. 2150-1950 yılları arasında tarih sahnesinde görülen Gut'ların Türklere en yakın ilişkisi olan, hatta belki de ayniyet gösteren bir kabile olduğu kanısında idi⁸⁰. Bu da Guti'lerin Asyatik kökenli ve Türk soyuna mensup bir kavim olduğu hususundaki görüşleri gündeme getirmektedir. Macar tarihçisi L. Rasony'nin: "Yazılı tarihten binlerce yıl

⁸⁰ LANDESBERGER, Benno. *Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, cilt: I, s. 335, Ankara, 1939. TTK. Yayınları.

önce, Çin’de, Hindistan’da, Mezopotamya’da, Anadolu’da ve Orta Asya’da rastlanılan bazı kültür unsurlarının hareket noktasını bozkır kültüründe, özellikle Türk’lerin ataları arasında aramak gerekir”⁸¹ biçimindeki görüşleri, İstvan Fodor’un tezini güçlendirmektedir⁸². İstvan Fodor, “Sümerler ve Macarlar yahut Ural halkının birbirleriyle yakın akrabalıkları var mıdır?” adlı bir incelemesinde bu kültürel ilişkilerin varlığına dikkatimizi çekmektedir. Bu tezi daha önceleri Andras Zahar, “Sümer Diline Dair” ve “Sümer, Ural, Altay yakınlıkları” adlı makalelerinde ileri sürmüştür⁸³. İbrahim Kafesoğlu da ilk Türk hareketinin (göçünün) Hindistan’ın İndus-Pencab yöresine doğru olduğunu ve bunun da bir tahmine göre M.Ö. Birinci Bin yılın başlarına rastladığını belirtmekte, hatta daha da eski tarihlerde Türkmen-İran yaylası üzerinden Mezopotamya’ya inmiş olmalarının da muhtemel bulunduğunu iddia ediyordu. Kafesoğlu’na göre: “Sümerler’in dilleri Sami ve Hind-Avrupai olmayıp Türkçenin dahil bulunduğu bitişken (accultated) gruba mensup oluyordu”⁸⁴.

Son yıllarda bu alanda çok dikkat çekici yayınlar Mezopotamya kültür çevresi ile Orta Asya kültür çevresi arasındaki ilişkileri güçlendirmektedir. Bunları daha fazla uzatmak istemiyorum. Yalnız, değerli bir Türkologumuz Kâzım Mirşan, büyük bir ön Türk uygarlığının varlığına dikkatimiz çekmektedir⁸⁵.

Mirşan, çalışmalarına 1962 yılında başlamış ve 1966 yılına kadar değişik coğrafyada 380 yazılı belgeyi okumuştur. Bunlar içinde 350 Proto -Türk yazıtlarıyla, Türk uygarlığının derinliğini ortaya çıkarmıştır. Ayrıca, Mirşan, 94 Etrüsk yazıt ve metnini Ön-Türkçe olarak okumuştur. Mirşan, şu anda İskitçe, Proto-Bulgarca ve Etrüskçe yazıtları deşifre etmiş bulunmaktadır.

Mirşan’ın 36’a yakın yayınları Proto-Türk toplulukları hakkında son derece önemli bulguları ortaya koymaktadır. Bu cümleden olmak üzere, Mirşan Sümer yazısında 18 adet Proto-Türkçe damga bulunduğunu da belirtmiştir. Bu husus, Sümerler’in Türklüğü açısından önemli bir yaklaşımdır.

⁸¹ RASONY, Lazlo. *Tarih’te Türklük*, s. 65, Ankara 1991. TKAE Yayınları.

⁸² FODOR, İstvan. *are The Sumerians and The Hungarians or Uralic People Related?*, *Current Anthropology*, 1971, No: 12, s. 215-225.

⁸³ ANDEAS, Zahar. *Sumerian-Altaic Affinities*, *Current Anthropology*, No: 12, 1972.

⁸⁴ KAFESOĞLU, İbrahim. *Türk Devleti*, s. 308, *Atsız’a Armağan*. İstanbul

⁸⁵ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Bir Türkolog: Kâzım Mirşan*, *Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi*, İstanbul Şubat 2000.

dır. Samuel N. Kramer de, Sümer'lerin Asyatik olduğuna dikkatlerimizi çekiyordu⁶⁶.

Mirşan'ın çok boyutlu araştırmaları, Asyatik Türk boylarının zengin kültürleri üzerinde ufkumuzu genişletebilecek ölçüde önemli buluşlara değinmektedir. Bilhasa, Fenike alfabesi ve Mısır Hiyeroglifleri yanında Latince ve Grekçe üzerinde de etkilerini gösteren yoğun çalışmaları bizi şaşırtmasa gerek!

1940'da Wolfram Eberhard tanınmış bir Sinoluğ (Çin dili uzmanı) olarak, Çin'in Şimal Komşuları adlı eserinde Kuzey Çin'e hakim olan Chou'ların Proto-Türk boylarından olduğu görüşündedir, Kuzey Çin'e hakim olan Cho'lar, M.Ö. 1050-249 yılları arasında yaşamışlardır⁶⁷.

Bahaettin Ögel, Eski Türk Tarihi üzerinde yürütülen incelemelerin elimizde bulunan maddi nesneler ve kayıtlar nedeniyle-Hunlarla başlatılması görüşündedir. Ona göre, tarihin yöntemi: "Bilinen çağdan bilinmeyen çağa gidiş" olmalıdır. Bu alanda kaynak da Çin tarihidir. Bu gerçeği de, Çin tarihçiliğinde en eski çağlardan başlayan ve Göktürk çağına kadar gelen ve hiç kesilmeyen bir tarihin akışı ve anlatımında gözlemek mümkündür". Büyük Hun imparatorluğu, Ögel'e göre, M.Ö. 204 yılında kurulmuştur. Arkasından Göktürk devleti (M.S. 550-745) ilk kez tarih sahnesine çıkmıştır.

Görülüyor ki, Türklerin zengin bir tarihi gelişimi, kültür ve uygarlık çevresi vardır. Farklı medeniyetlerle temas sağlayan, büyük kültür değişmelerine sahne olan Türklerin düşünce sistemi üzerine yapılmış metodik nitelikli araştırmalar ne yazık ki bugün elimizde mevcut değildir. Buna karşılık, Ziya Gökalp tarafından kaleme alınan Türk Medeniyet Tarihi, alanında önemli bir boşluğu doldurabilecek niteliktedir. Ancak medeniyet tarihleri tek başlarına bir düşünce tarihi değildir. Daha ziyade, Türk toplumunun evrimi, maddi ve manevi kültür unsurları, aile ve dini yapıları, İslâmiyetten önceki ve sonraki gelişmeleri Gökalp'in bu eserinde önemli bir yer almaktadır⁶⁸.

Bunlara ek olarak, Eski Türklerde mantık, felsefi bakış açıları yanında evreni algılamaları hususundaki eğilimleri de Türk düşünce sisteminin zenginliğini tüm boyutlarıyla ortaya koymaktadır. Düşünce sisteminin belir-

⁶⁶ KRAMER, S. N. *Tarih Sümer'de Başlar*. Ankara, 1995. TTK. Yayınları.

⁶⁷ EBERHARD, Wolfram. *Çin Tarihi*, s. 301, Ankara, 1944. TTK yayınları.

⁶⁸ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel Kaynakları*, İstanbul 1998.

lenmesi ve mantıki kategoriler üzerinde durulması yeniden ayrıntılı bir biçimde araştırmaları gerektirmektedir. Bu nedenle, Türk düşünce sistemi, bir tarih felsefesi çizgisinde izlenemez, yorumlanamaz. Zira, tarih felsefesi daha ziyade toplumların zaman perspektifi çizgisindeki gelişimini belirleyen yasaları incelemektedir. Medeniyet tarihinde olduğu kadar tarih felsefesinde de düşünce sistemleri için önemli ip uçları elde edilebilir. Ancak, Türk medeniyet tarihine karşılık bir Türk felsefesi de bugüne kadar gerçekleştirilememiştir.

Felsefe tarihi, bilindiği üzere, felsefi zihniyetin (epistemoloji, ontoloji ve metafizik) mantıki kategorilere göre, oluşumuna ağırlık vermektedir. Tarih Felsefesinde olduğu gibi, geniş çapta Türk düşünce yapısına katkıda bulunabilir.

O halde, Türk düşünce sistemi, biraz önce zikrettiğimiz alanları kapsayan önemli bir bilgi kaynağını oluşturamadan yayına sunulması da düşünülemez. Hilmi Ziya Ülken'in 1933 yılında iki cilt halinde yayınlanan "Türk Tefekkür Tarihi", daha sonraları 1966'da yayınlanan Çağdaş Düşünce Tarihi, öyle zannediyoruz ki alanında tek kaynak olsa gerek.

Ülke'nin bu yayını, daha ziyade 19. yüzyıl ortasından başlayan ve 1960'lara kadar uzanan belli başlı akımlar ve bilim adamlarının felsefi ve kültür ağırlık görüşlerinin bir incelemesidir. 19. yüzyıl öncesi, Türk düşünce sistemi ile İslâmiyet öncesi ve sonrası dönemler hususunda ise, henüz hiçbir şey üretilmediği kanısındayız.

Türk medeniyet tarihi, Türk tarih felsefesi, Türk felsefe tarihi kadar, Türk düşünce tarihi de aydınlarımızın, akademik kuruluşların üzerine eğilmeleri gereken bir alanı oluşturmaktadır. Türk düşünce tarihi, milletimizin tarih sahnesine çıktıkları günden itibaren örgütlenme biçimleri, mesleki yapılaşma, egemenlik kurumu, ileriye dönük beklenti ve hedefleri, halkına bakış açıları, kimlik yapılaşmaları ve özellikle ne tür bir yönetim tarzını tercih ederek halkının refahı ve toplumun iyileştirilmesi hususundaki yönelimlerini kapsamaktadır. Kısacası toplum içinde "insan" ve insanın eylem biçimlerinin bir yansıması olan "kültür" değerlerine yönelik çalışmaları bunlardan ilk akla gelenleridir.

Türk düşünce sisteminin modus operandi'si, Türklük düşüncesi islâmi ve değerler olarak belirlenebilir. Çünkü bu kültür kodları bir milletin kim olduğu hususunda önemli atılımları ortaya koyar. Gerek halk hikâyeleri ve

destanlarında, gerekse sanat ve estetik alandaki tipleştirilmelerde bu kültürel konfigürasyonu gözlemek mümkündür. Türk düşünce modulünün çizdiği Alp tipi, Ahi Evren, Veli tipleştirmeleri ve Evladı Fatihan gibi kavramların, aslında kültürel temelleri İslâm ve Türklük gerçeklerine dayalı bir yapılaşmanın ürünü olarak kabul etmekteyiz.

“Türk düşünce modelinin kapsamı neler olabilir” dediğimizde, buna yönelik eğilimlerin kesin çizgileriyle ortaya çıkması zorunluğu vardır. Araştırmacının, konuya yaklaşımında son derece duyarlı ve tutarlı olması gereği vardır. Yukarıda açıkca belirttiğimiz üzere, Türk düşünce sistemi ne bir tarih felsefesi, ne de salt bir kültür ve medeniyet tarihidir. Belki bunların tümü ile fonksiyonel ilişkiler düzenidir. Toplum tipi, açık ve kapalı kültür kategorileri, etikal değerler ve inanç kalıpları, dış dünyaya yönelik kognisyonlarımız, sanat ve estetik yönelim biçimleri, ulusal karakter, ekolojik sınırlamalar, ölüm ve hayat arasındaki uyum ve zıtlasmalar, evreni algılama biçimleri, karakter yapısı ve toplumun idiosyncrasy'si yanında “Ben kimim? Nereden geliyorum? Niçin varım?” gibi sorular da düşünce yapımızın boyutlarını gösterir.

Gözleneceği üzere, bu metodolojik yaklaşımda kültürel unsurlardan herhangi birine bir modus operandi olarak bakılmamıştır. Bir başka deyimle, “maddi unsurların manevi unsurları veya manevi unsurların da maddi unsurları etkilediği” tezi biçimindeki tek nedensellik ilkesine yönelik bir yol izlenilmemiştir. Sadece, her iki unsurun da düşünce kategorilerimizi etkilemedeki payı yüksektir. Bu yüzden, Proto-Türklerin toplum yapısıyla mantıki bağları bir karşılıklı ilişkiler düzeni içinde bütünleşmektedir.

Türk düşünce sistemi böyle bir yaklaşımın açıklanması, uçlara kaçmadan yararlı olabileceği kanısındayız. Bir maddi nesnede göreceğimiz figürler, bir toplumun düşünce potansiyelini belirleyebileceği gibi, bir dua veya destan parçasındaki motifler de o toplumun düşünce sistemini açıklar.. Fonksiyonel (işlevsel) -yapısal bir metodoloji, Türk düşünce sisteminin ön tarihinden günümüze kadar bize yeterli ve doyurucu bilgiler sağlayabilir.

Bu çevre içinde, Türk düşüncesinin süreklilik ilkesine göre, ana nirengi noktalarını tespit edebiliriz. Bunun için de islâmiyet, Türk toplumunu, tek tanrılı ve evrensel bir inanç olarak, önemli ölçüde etkileyerek ona yeni bir norm ve yönelim tarzı kazandırabilir.

İslâmiyet öncesi dönem, kendi içinde iki önemli kısma ayrılabilir. Birinci dönem avcı-göçebe tipleşmesi, ikincisi de yerleşik toplum modelidir. Göktürk devleti, Türk milletinin tarih sahnesine ilk kez bir devlet kimliği ile çıkışını sembolleştirir. Bazı araştırmacılar, özellikle Emel Esin, gerek Chou sülalesini (M.Ö. 1050-249), gerekse Doğu Hun'larını ferdiyetçi boylar olarak belirlemektedir. Bu atlı göçebe Türk kavimlerinin toplumsal hareketliliğini belirleyen de Alplik'tir. A. Toynbee'nin ifadesiyle, hücum (challenge) motive dayalı bir Alp tipi, zaman ve hız kavramlarını temsil etmektedir. M.Ö. 204 yılında kurulan Büyük Hun İmparatorluğu, Japon denizinden Volga nehrine kadar uzanıyordu. Hunların da kendilerine özgün bir kozmogonileri vardı. Buna göre, güneşin doğduğu yöne saygı gösterirlerdi. Bu saygı, Hun çağında Altaylılarda daha belirgindi. Altaylılar ölümlerinin başını doğuya doğru çevirirler, böylece gömerlerdi. Gökalp'e göre, güneş dışı grubu, ay ise erkek grubu temsil ediyordu. Bu iki unsur Hun kozmogonisinde ikili bir mantık kategorisini oluştururdu. Bazan bu dörtlü de olabiliyordu. Doğu'nun Tanrısı Gök Han, güneydeki Kızıl Han, batındaki Ak Han, kuzeydeki ise Kara Han'dır. Böylece, dört Tanrı anlayışı, hem renklere sahipti hem de evrende yönleri belirliyordu. Bu nedenle, güneş merkezi figürü oluşturuyordu.

Her uygarlığın mantığı Gökalp'e göre, toplumdaki öteki kurumları din, ahlak, sanat, ekonomi, teknoloji gibi birbirine bağlayan bir düzeni yansıtır. Bir uygarlığın mantığını bulmaksızın, onun kurumlarını anlamak mümkün değildir. Böylece, Proto-Türklerin toplum yapısıyla mantıki kategorileri arasında bir bağlantı olduğuna dikkatimiz çekilmiş oluyordu. Bir vakitler antropologların mantık öncesi kavramıyla ilköğrenen görüşler Levy Bruhl tarafından reddediliyordu. Bruhl'e göre, mantık-öncesi kavramı, gerçeğe uymayan bir yargıdır. İlkellik, tarihin bütün çağlarında "insan zihnine özgü" temel bir unsurdur. Aynı tarzda Malenezya toplumlarının büyük uzmanı Leenhardt'ın ifade ettiği üzere, "Malenezya'lıların zihin yapısı, mitos ve aklilikten oluşmamıştır. Bu iki unsurdan biri ötekinden önce değildir. Bu nedenle bilinen hiçbir ilkel insan, aklilikten yoksun kabul edilemez. Aklilik de, mitos kadar düşünce tarihinin başlangıcında yer almaktadır.

Proto-Türk mantık kategorileri incelenirken; kozmogonilerine yönelik inanç sistemleri, gerekse uzay-zaman, mantık, renk ve mevsimlere ait yorumların toplum yapılarının bir yansıması olduğu gerçeği unutulmamalı-

dır. Bu yorumları, mitos veya mantık öncesi ilkel bir zihniyet olarak göstermemiz gerekir. Nitekim, Mete veya Hunların Mao-tan Şanyüsü, emri altındaki 400 bin süvariye Türk mantık sınıflandırılmasına göre yerleştirmiştir. Bu süvariler atların rengine göre dört livaya (tugay) ayrılmıştı. Bunlardan atları "gök" renkte olan tugay doğuda, atları "kızıl" olanlar güneyde, atları "ak" olanları batıda, kara renktekileri ise "kuzey"de olmak üzere yerleştirilmişti. Yine Türklere göre, Tanrıların da renkleri vardı. Doğunun tanrısı Gökhan, güneyinki Kızıl Han, Batının ki Ak Han, kuzeyin ki ise Kara Han'dır.

Bu mantık sınıflandırılması Türklerin daha sonraki yaşantılarında da özelliklerini sürdürecektir. Nitekim, Tavgaç Buğra Han'a sunulan Kutadgu Bilig'de bir toplumun temel felsefesini teşkil eden: Adalet, saadet, akıl ve kanaat dört yöneticiyle özdeşleştirilmiştir. Bu hususu, Yusuf Ulu Has Hacib'den naklen dineleyebiliriz: "Bu aziz kitap dört büyük ve önemli temel üzerine bina olunmuştur. Bunlardan biri doğruluk, ikincisi mutluluk, üçüncüsü akıl, dördüncüsü de kanaattır. Yazar bunlardan her birine türkçe ad vermiştir. Doğruluğa Kün Togdı adını verip onu padişah yerinde tutmuş, mutluluğa Ay toldı adını verip vezirin oğlu ve kanaate de Ogdurmuş demek suretiyle vezirin kardeşi kabul etmiştir.

Kutlu Bilgi anlamında Yusuf Has Hacib'in bu kitabı, Türk kültür hayatının en önemli belgelerinden biridir. Akıl, kanaat (tasarruf), mutluluk ve adalet gibi dört önemli ilke günümüz ileri demokratik toplumlarının da benimsemiş bulundukları temel unsurlardır. Yusuf Has Hacib, devlet örgütlenme tarzı, toplum siyaseti ve yönetim biçimleri de dahil olmak üzere, ilk müslüman olan Karahanlıların hanı Tavgaç Buğraya öğüt veriyordu. Ayrıca, "Türki barnın kürki bar" yani güzel türkçe konuşanın güzelliği vardır" demek suretiyle Türkçemizin yüceliğine dikkatlerimizi çekmektedir.

Günümüz kapitalist sisteminin hareket yasasını oluşturan "tüketim için tüketim" ilkesi karşısında Kutadgu Bilig'in tasarruf veya kanaat ileri sürmesi, toplumsal dengenin bozulması ve aşırı tabakalaşmanın önlenmesi ve uyumlu bir düzenin kurulmasında önemli atılımları gündeme getirmektedir.

İslâmiyeti kabulden sonra ortaya çıkan yönetim biçimi yine Proto-Türk mantık kategorilerine göre sınıflandırılmıştır. Nitekim, İslâm-öncesi "dört" esasına dayalı soyut bir kavram, İslâm sonrası Türk yönetiminin de dört

önemli yöneticisinin niteliklerini belirleyecektir. Böylece, yönetim hiyerarşisi (sıralaması), doğruluğu (adalet) merkeze indirgemek suretiyle, üniversalizme yönelik bir dünya görüşünü oluşturacaktır. Onun yardımcıları ise akıl, kanaat ve devlet anlamına gelen mutluluktur (saadet).

Görüldüğü üzere, evreni ve sosyal örgütlenmeyi bu tarzda düzenleyen bir yapılaşma tamamen yerleşik -göçebe değil- bir düzeninin kanıtlayıcı özelliğini yansıtmaktadır. Evreni ve yaşanan düzeni akıl, tasarruf, mutluluk ve devlet gibi dört unsura dayandıran bir anlayış, Selçuklu ve Osmanlı yönetim biçimlerinin ana unsurlarını ve örgütlenme modellerini etkileyecektir. Her biri çağdaş bir toplumun işleyişi ve selameti için hasret duyulan bu kavramlar, aynı zamanda demokratik, eşitlikçi yönetimlerin de doğmasını hazırlayacak niteliktedir.

Özellikle atlı göçebe toplum tipini belirleyen “Alp” tipinin ferdiyetçiliği, hız ve tempo çağının son bulması ile yerini “veli” tipine terkedecektir. Alp tipinin yeniliğe açık (herodian) eğilimi, hareket ettiği uçsuz-bucaksız coğrafya parçalarında tutunmasını sağlayan özellikleri de ortaya koyacaktır. Öyleki, temas sağladıkları değişik kültürlerle uyum veya alış-veriş biçimindeki kültürel değişim süreçleri, artık göçebe dinamizmanın yapılaşmasıyla açıklanamazdı. Yeni şartlar ve ortamlar için yeni kurallar ve yeni bakış açıları gerekiyordu. Oysa, yerleşik ortamı temsil eden “veli” tipi bir güneş gibi ışınlarını yayarak karanlıkları aydınlatabiliyordu.

Hive Hanı Ebülğazi Bahadır Han, “Türkmenlerin Şeceresi” adlı eserinde “Alp” tipini şu ata sözü ile dile getiriyordu: “Türk’ün konup göçmediği yer var mı? Türk’ün gezip görmediği il var mı?” Bahaettin Ögel’e göre, “bu gezip görme alışkanlığı Türklere, bir çok yeni bilgi ve deneyimler de kazandırmıştır. Ayrıca, böylesine gezip tozan büyük Türk kitleleri gittikleri yerlerde eriyip gidiyorlar ve Türklüklerini de kaybediyorlardı.

Göktürk devleti, İslâm öncesi-sonrası arasındaki geçiş (intikal) noktasını temsil eden bir özelliği ortaya koyuyordu. Bu nedenle, yerleşik hayata veya üniversalizme yönelik tutum ve davranışların hazırlık safhasını teşkil etmektedir. Toprak tutma, il olma, sonsuzluktan sınırlılığa dönüş, hareketlilikten durağanlığa yöneliş, hep bu geçiş dönemine ait Göktürk’lerin özelliğini yansıtmaktadır. Hatta vatan ve millet kimliği yanında “töre ve örf hukuku” bu tür yerleşik bir düzenin ve örgütlenme biçiminin ürünleridir. Bilge Kağan bu tarihsel oluşumu şöyle açıklıyordu: Türk budunu (milleti),

eğer o yerlere varırsan öleceksin. Ötügen Yer'inde oturup (Çin'e yalnızca) kervan ve heyetler gönderirsen hiçbir kaygın olmayacaktır. Ötügen ormanında oturursan, ebedi il tutacaksın. Türk milleti, artık tok olacaksın. Yer sayarak (yerden yere) vardın. Oralarda hep tükendin ve zayıfladın".

W. Hegel, tarihi yapan itici güce geist (idea) diyordu. Burada "devlet" ve "vatan" kavramı yanında, soyunun yitirilmesinin nedenlerini millete duyuran sesin arkasında önemli bir zihniyet değişikliğine de tanık olmaktadır. Bu zihniyet değişikliği veya geist, Türk toplumuna yeni bir norm ve biçim vermeye çalışıyordu. Bu idea, Türk milletini aklıktan kurtaracak, eğitecek ve mutlu kılacaktır. Böylece, Emel Esin'nin benzetmesiyle, kağan, güneş, otağı da evren olan Göktürk universalizmi doğuyordu⁸⁹.

Göktürkler, en yüksek dönemlerinde kuzeyde Asya ırmaklarına, Batıda Karadeniz'e, güneyde Sind ırmağına, doğuda ise Sarı Deniz'e kadar uzanan dünyanın en büyük devletlerinden birini temsil ediyordu. Bugüne kadar bu denli geniş alanlarda yaşayan hiçbir boy, kabile veya "budun" bir devlet niteliğine yükselmiş değildir.

Göktürkler öncesi, Türk toplulukları Wolfram Eberhard'ın teşhisiyle "devletsiz" idi. İlk kez Göktürklerde "devlet" kavramı ortaya çıkıyordu. Yönetici kadro "kut" sahibi kağan ve "bilge" niteliği Tonyukuk gibi dirayetli kişilerden oluşuyordu. Göktürk'lerin inanç ve dünyayı açıklayan felsefelerine göre, Kağan "kut" sahibidir. Çünkü, "Tengri (Tanrı) teg ve Tenri de bolmuş" yani Tanrı gibi, Tanrı'dan olmuştur. Bu nedenle, Gökte olmuş değildir.

Eberhard, "Çin Tarihi" adlı eserinde, Çin'i kuranların bir Türk boyu olan "Chou" toplulukları olduğunu ileri sürüyordu. Eberhard'a göre, Chou hanedanı da (M.Ö. 1050-249) hükümdarların kendilerini "Tengri" saydıklarını ileri sürüyordu⁹⁰.

Şaman inanç sistemi ve değerler düzeni içinde yaşayan bir "budun" Tanrı'nın gökte olmadığı, "Tanrı olduğu için Tanrı olduğu" görüşüne sahipti. Bu tür bir eğilim, Türk boylarının islâmiyeti kolaylıkla kabul etmelerinin nedenlerini oluşturabilecek nitelikte kültür kodlarıdır. Bilge

⁸⁹ ESİN, Emel. İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş, s. 3, 1978. Keza, Ötüken Yış, s. 164, Atsız'a Armağan İstanbul.

* Kut sözcüğü, Malenenezya dilinde "mana" anlamını taşır. Mana ve kut günümüz sosyoloji ve antropoloji bilimlerinde "kutsamış" anlamını taşır.

⁹⁰ EBERHARD, W. Çin Tarihi, s. 33. Ankara, 1944. TTK

Kağan'ın küçük oğlu Tengri Kağan'ın ünvanı da Tengri Tek, Tengri yaratmış, (Tanrı Yaratmış)'tır.

Anıtlarda rastladığımız "Kağanlı budun" kavramı Göktürk aristokrasisinin en güzel örneğidir. Böylece, kağan ve yönetimi altındaki bilge vezirleri "Ak Budun", halkı ise "Kara Budun" olmak üzere adalet, mutluluk, kanaat ve aklı" temsil eden üniversalist bir devlet biçimi ortaya çıkıyordu. Bu da, Kağanla (ak budunla) halkı (kara budun) arasındaki bütünleşmeyi gösteren en güzel örnektir. Böylece, "Göktürk kağan'ın kara buduna, bir yandan kut, küç ve ülüş sunarak onların umut ve beklentilerine ışık tutması, öte yandan, savaşlar sonucunda gaspedilen "ulcadan savga" dağıtarak onların reel varlıklarını arttırması ve karşılığında, kara budunun da kağana, özellikle savaşçılık alanında iş-güç vermesi, Göktürk kağanlık ideolojisinin temelini oluşturur"⁹¹.

Göktürk aristokrasisini oluşturan-Tonyukuk gibi-bilge kişiler, Akbudun'un çekirdeğini oluştururlar. Kağanlı budun, aslında -bir avuç zümre olsa da- adaleti, kanaat, mutluluk ve akla dayalı bir yönetimi temsil etmektedir. Böylece, aynı kökenden gelen ve yetenekleri ile Kağan'ın yanında yer alan akbudun, "açları doyuran", "yoksulları giydiren" ve adalet ilkesine göre hareket eden "kut" sanmış kişilerdir. Bu tür bir yapılaşma, aynı zamanda Göktürk Karabudunun güvenilir ellerde yönetildiğinin en tipik örneklerinden birini teşkil etmektedir. Halkı ile yöneticilerin bütünleşmesi, Göktürk devletinin karakteristik bir özelliğini ortaya koymaktadır. Gök Türkler üzerinde ciddi bir araştırma yürüten Divitçioğlu, "Gök Türk toplumunun sınıflı ve göçebe-feodal olmadığını" ileri sürüyordu⁹².

Proto-Türkler'de rastladığımız bazı geleneklerin Göktürkler'de de devam ettiğine tanık olmaktadır. Ülüş, potlaç ve benzeri toplumsal gelenek ve kültür değerlerinin, tüm Türk boylarında sürüp gittiğine tanık olmaktadır. Dede-Korkut gibi Türk topluluğunun dünya görüşü, inanç sistemleri ve hayata bakış açılarında gözlediğimiz statü yükselmeleri dikkat çekici olsa gerek. Yönetimin en yüksek yerine gelmek için doğuştanlık, nepotizm (akraba kayırmacılık) gibi imtiyazlı bir oluşuma Gök Türkler kapalıdır. Proto-Türkler'de gözlediğimiz benzeri örgütlenme biçimleri Türk sosyal yapısının bir özelliğini teşkil etmektedir. Batı toplumlarında rastladığımız, yönetimi

⁹¹ DİVİTÇİOĞLU, Sencer, *Kök Türkler*, s. 272, İstanbul, 1987.

⁹² DİVİTÇİOĞLU, Sencer, *a.g.e.*, s. 272 - 273.

elinde bulundurmak, feodal yapıyı temsil etmek sadece ve sadece "güç"e dayanmaktadır. Gücü elinde bulunduranlar yönetimin en yüksek yerine gelebilirler. Oysa, Türklerde "açları doyurmak, yoksulları giydirmek için "güç" yerine tam tersine "malını yağma ettirmek" esastır. Kim çok daha halkını gözetir ve onlara sahip çıkarsa "beğ" olma hakkını elde edebilir. "Han"lık, "Bey"lik gibi tüm makamlar, insanların mallarını yağma ettirerek halka sahip çıkmakla mümkündür. Böylece, bir yanda ülüğ veya potlaç yolu ile halkını doyurarak statü yükselmesine karşılık, öte yanda bu toplumsal hareketlilik sonucu köklü ve iyi niyetli bir aristokrasinin oluşumu da kazanılmış haklar kategorisini temsil eder.

Zeki Velidi Togan'a göre, bu oluşum tamamen "hakem-hükûmdar" anlamını taşımaktadır⁹³. Osman Turan ise bu gerçeği "baba-kağan" tarzında algılamaktadır⁹⁴. Kısacası, Göktürk'ler de yönetilen ile yöneten ikili (dual) bir sosyal yapılaşma yerine, bütünleşmeyi-uyumu desteklemektedir.

Ancak, kağanların bu kutsiyetlerine rağmen, "kadir-i mutlak" oldukları iddia edilemez. Nitekim, Sencer Divitçioğlu'nun M. Abeles'den aktardığı: "Kağan boğma" sürecinde, kağan "kut"lu iken "kut"suz, güçlü iken güçsüz ve ülüğlü (talihli) iken ülügsüz olabilir. Kagansirat (kağansız bırakmak) veya kağan boğma motifleri ancak "Tengri" düşüncesinin değişmeyen, ebedi kalan bir kavram olduğunu bize göstermektedir. Bu da ırsî (doğuş-tan) kağanlık kurumunun Türk toplum yapısına ters düştüğünü belirleyen en güzel yorum biçimidir, "Yani kağanlık, millet-i hakime kavramının üstünde mutlak bir kuruluş değildir.

Göktürk -deyim yerinde ise- aristokrasisini yönlendiren unsurlardan birini oluşturan vezirler de, sosyal statüleri nedeniyle önemli bir yer tutarlar. Kağandan sonra gelen en yüksek rütbe "Yabguluk"tur. Yazıtlardan öğrendiğimiz kadarıyla Tanrı yabguya da "kut" vermiştir. Nitekim, Bilge Kağan şöyle diyordu: "Kağanımı teşvik edeyim, akıl vereyim diye düşündüm". Bu eğilimini de şöyle açıklıyordu: "Tanrı (bana) bilgi verdiği için ben özüm kendi kağanımı kısıttırdım". Görülüyor ki, Tanrı yalnız kağana değil, halktan gelen yabgulara da (vezir) akıl veren bir konuma sahiptir. Yabguluk, bilge kişilerin işidir, bilge Tonyukuk gibi.

⁹³ TOGAN, Zeki. *Velidi Hatıralar*, s. 7. İstanbul, 1969.

⁹⁴ TURAN, Osman. *Selçuklular ve İslamiyet*, s. 10-11, İstanbul 1971. Keza, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 2, İstanbul 1971. Yazının bir diğer eseri de, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi*, s. 119-120.

Nitekim, Kutadgu Bilig’de belirtildiği üzere: Bilgi bir denizdir, onun ucu bucağı yoktur; serçe emse emse bundan ağzına ne kadar su alabilir’.

Bu kutsama niteliğinden ötürü, kağan yanında yabgunun (vezir) da önemli bir yeri olduğu gözlenmektedir. Biri kazanılmış statüyü, öteki de (hakan) verilmiş statüyü temsil etmektedir. Nitekim, vezir Tonyukuk, İl Teriş kağanı kast ederek: “Bilgide eşi ve şöhreti ben idim” diyordu. Bilge kağanın surlar kurup içinde Budist ve Taoist tapınaklar inşa etme arzusu karşısında yaşlı Tonyukuk’un tepkisine gelince, bu da hem uyarıcı hem de son derece serttir:”. Budist ve Taoist öğretiler insanlara iyilik ve hoş görüyü salık verirler. Bu ise, savaşıma ve dolayısıyla erk (iktidar) elde etme yolu değildir. Asla tapınak inşa etmemeliyiz”. Dikkatle incelendiğinde Tonyukuk, bir yabgu olarak, Alp tipinin canlı tutulmasının sembolüdür.

Göktürk kültürü, tüm Türk toplumunun nitelikleri gözönüne alındığında birbirini tamamlayan, bütünleştiren bir rolü oynamaktadır. Toplum kozmogonisi, coğrafi tasvirler, yönetim hiyerarşisi, hepsi birlikte evrenselliği temsil ederler. Bunun gibi, Göktürk hiyerarşisinde (toplumsal sıralamasında) Kara budun ve Ak budun bir çatışma ideolojisini yansıtmaz. Her ikisi de birbiriyle bütünleşerek toplumsal uyumu meydana getirirler. Çünkü, Kara Budun olmadan Ak budun, Ak budun olmadan da Kara budunun bir anlamı yoktur. Bu yüzden, Göktürk’lere yönelik kültür oluşumu, bir konfigürasyonu veya bütüncül (holistik) bir yapıyı belirtir. Yer ve Gök’ün, kağan ve vezir’in, kağan ve halkının birbirlerine karşı değil de birbirlerini tamamlayan unsurlar olması, Türk kültür sisteminin bütünlüğünü (konfigürasyon) ortaya koyarlar. Bu da Türk düşünce sisteminde mantıki kategorilerin, parçalardan bütüne yönelen işleyiş biçimini göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek. Hatta “kut”un sadece kağan ve vezire ait değil, halka da kullanılabileceği: “Erlerin arasında kut vardır” ifadesinde gözlediğimiz gibi. Anıtlardaki metinler dikkatle incelendiğinde halk-kağan ve yabgular hepsi birlikte bir kutsallık armonisini ortaya koyarlar. Bu da Göktürk hiyerarşisinin bir kast özelliğini taşımadığı, gerçek anlamda bir toplumsal hareketliliğin (social mobility) varlığı kadar eşitlikçi kimliğini de ortaya koymaktadır. Bu yüzden, Göktürk toplum yapısı Samurai, çiftçi, zenaatkâr, tüccar ve işçilerden oluşan Japon kast modelinden farklıdır.

Proto-Türkler’de “savaş”, evrenselliğin boyutlarını açıklar. Yani savaş, Göktürk universalizminin belirgin bir özelliğini temsil eder. Kağan savaşı kazandığı için Türk budun savaşı kazanmamıştır, sadece Tengri böyle di-

lemiştir". Görülüyor ki, Göktürklerde savaş algısı, parçadan bütüne giden bütüncül (holistik) bir zihinsel süreci yansıtmaktadır. Bu nedenle Göktürklerde savaş bir kültür motifidir. M.Ö. birinci yüzyılda bile ok atmakta, savaşta ve avda başarı gösteren Alplerin toplantı yerine de Pi-yung denirdi. İç Asyalı göçebelerin Alplik sembolü kılıç idi. Türkçede, iki tarafı keskin olan kılıç veya kamaya da "kıngırak" adı verilirdi. Kaşgarlı Mahmud, Alp, ve Alpago kavramlarını tek başına ordulara akın eden, her türlü silahı maharetle kullanan kimseler olarak tasvir etmektedir. Hem öne hem de arkaya, aynı kolaylıkla ok atan kimse başlığına çift şahin kanadı takardı. Claude Cahen, Büyük Selçuklu Devletinde, iktidarın sembolü olarak "tuğra"nın Orta Asya'daki ok-yay sembolünün bir biçimi olduğunu belirtiyordu⁹⁵. Bazı Göktürk mezar heykellerinin "sın" sağ el ile kadeh tutup, sol el ile "kur'a" bağlı bıçağı işaret etmeleri toplum yaşantısında savaş motifinin belirgin özelliklerini vurgulamaktadır. Emel Esin, araştırmacı Frank'e atfen: "Üniversalist devlet kavramı içinde Pi-Yung Alplik örgütünün, İç Asyalı kaynağına karşılık, hiyerarşik memur kadrosu" olduğunu belirtmektedir. Bu da Proto-Türklerde savaş motifinin temelde bir kültür konfigürasyonuna dayandığını bize açıklamaktadır.

İslâmın kabulünden sonra, İslâmi üniversalizm Kutadgu Bilig'de sergilenen akıl, adalet, mutluluk (saadet) ve kanaat gibi daha ziyade uyuma, barışa yönelik yeni bir "nizam"ı ortaya koyacak, bu da mükemmel bir devlet biçimini oluşturacaktır. Görülüyor ki, Göktürk "nizam"ı dört unsuru ile Selçuklularda aynen sürdürülecektir. Artık, egemen olan düşünce sisteminde ruhun mu veya maddenin mi üstünlükleri değil de, Bergson'un yerinde tespiti ile "Ruhu büyüyen, bedeni küçülen" yeni bir Alp tipi ortaya çıkacaktır ki, bu Alp Erenler veya "Veliler" profilini oluşturacaktır. Artık savaş motifi, islâmi kimliğine bürünerek "gazâ" ve "cihad"a dönüşecektir.

Fuad Köprülü'nün: "Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut'u öbür gözüne koyarsanız, yine Dede Korkut ağır basar" diye derslerinde salık verdiği bu ünlü kitapta, Korkut Ata tıpkı Bilge Tonyukuk kimliğindedir, yalnız misyonlar değişmiştir: "Korkut Ata Oğuz kavminin müşkülünü hallederdi. Her ne iş olsa Korkut Ata'ya danışmayınca yapmazlardı. Her ne ki buyursa kabul edilirdi, sözünü tutup tamam ederlerdi. "Nasıl

⁹⁵ CAHEN, Claude. *Le Problem Ethnique en Anatolia*, s. World History II(1954), s. 360. Keza, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, s. 31-32. İstanbul 1979.

Bilge Kağan'ın, Tengri dinini bırakıp Budist ve Taoist tapınaklar kurmak arzusu karşısında, Bilge Tonyukuk: "Bu tip öğretir insanlara iyiliği ve hoş görüye salık verirler. Bu ise savaşma ve dolayısıyla erk etme yolu değildir. Asla tapınaklar inşa etmemeliyiz "tarzında uyanlarda bulunuyorsa, Korkut Ata da, Oğuz kavmine islâmi normlar içinde benzeri öğütleri hatırlatmaktadır: "Allah Allah demeyince işler düzelmez, kadir Tanrı vermeyince er zenginleşemez. ezelden yarılmazsa kabul başına kaza gelmez, ecel vakti ermeyince kimse ölmez. Ölen adam dirilmez. Bir yiğidin Karadağ yumrusucunca malı olsa yağar, toplar, talep eyler, nasibinden fazlasını yiyemez. Er malına kıymayınca adı çıkmaz. Baba malından ne fayda, başta devlet olmazsa. Devletsiz şerrinden Allah saklasın".

Bir insanın "Alp" normunu kazanabilmesi için Oğuz geleneğinde nam bırakacak bir "yiğitlik" motifini gerçekleştirmesi gerekir. Oysa, Korkut Ata'da "yiğitlik" için mala kıyılması gerekir", yani servetin dağıtılması esas öğrenmeyi teşkil etmelidir. Çünkü "Tanrı vermeyince er zenginleşemez". İslâm kozmogonisi, Oğuz universalizminden ayrılmaktadır. Yunus'un: Şeritta bu senin, bu benim, tarikatta hem senin hem benim, hakikatta ne senin ne ne benim", mısralarında dile getirdiği "varlığın nihai gayesi, "bir" olan'dan ibarettir. Gerçek budur. "Ok, yaya benzer, "tuğra" aslında "Lâ İlahe İllallah" tan ibarettir.

Eski Türk kozmogonisine göre, "hiçbir şey yokken yalnız Kara Han ve Su vardı. Kara Han'dan başka gören, Su handan başka görünen yoktu". Şimdi islâmi universalizmle karşı karşıyayız: "Allah birdir ve her şeyin yaratıcısıdır". "Allah'tan başka Tanrı yoktur". "O, herşeyin yaratıcısıdır". Bütün bu norm ve kültürel değerlerinin, Göktürk'lerin "Tanrı" kavramına yükselen tutum ve zihniyet ip uçlarını ortaya koymaktadır.

Görülüyor ki, İslâmiyeti kabul etmek suretiyle Türk düşünce sistemi transformasyona uğruyor, bu da önemli bir kültür değişmesi sürecini gündeme getiriyordu. Tek Tanrı, tek Peygamber ve tek kitap ruhlarda yeni bir "tevhid" (birlik) düzeni oluşturuyordu. Artık mantık kategorileri bu birliğe uygun yeni kalıplar, yeni biçimler takdim ediyordu. İslâmiyeti bir vecd içinde kabul eden Türkler, özellikle üst tabaka-Mavali biçiminde-Araplaştırma ve Farslaşma olgusu ile karşı karşıya bulunuyorlardı. Tıpkı Göktürkler'de "Çinlileşen prensler ve yöneticiler" gibi. Tonyukuk bir bilge kişi olarak bu durumdan şikâyetçi idi. Bu defa, islâmlaşma süreci ayrı zamanda Araplaşma ve Acemleşme olgusu ile karşı karşıya geliyordu. Köprü-

lû'nün "milli ruh ve milli zevk"ın ancak Türk halk tasavvufunda yaşadığı tarzındaki yargıları, Alp Tipi'nin "Eren"lere dönüşürken kültür kodları sadece biçim değiştirmiş oluyordu.

Köprülü, yukarıdaki bu oluşumu şu şekilde dile getiriyordu: "Bir çok Türk dervişleri yeni dinlerini ve tarikatlarını yaymak aşkıyla göçebe Türkler arasında geliyorlar ve yeni ideali onların anlayacakları bir lisan ve zevk alabilecekleri belli bir biçimde yaymaya çalışıyorlardı. Bu kültürel taşıyıcılar "Apolonian", yani yeniliğe açık, uyumcu ve hoş görülü islâmi kılıfla bir "veli" ruhu içinde sert-savaşçı Diyonisian" nitelikli Alp tipini biçimlendiriyordu. Böylece, Alp tipi transformasyona uğrar iken hem kendi kültür kodlarıyla uyum sağlayan "kandaş"larını islâma çağırıyor, hem de onlara yeni bir kimlik kazandırıyorlardı. Köprülü'nün yerinde teşhisiyle: "İlahiler, şiirler okuyan Allah rızası için başka bir çok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saadet yollarını gösteren dervişler, Türkler, eskiden dini bir kutsallık veya "kut" verdikleri ozanlara benzeterek, hararetle, kabul ediyorlar ve dediklerine inanıyorlardı. Hazret-i Ebû Bekir'le görüşerek islâmiyeti kabul eden, ozanlar piri meşhur Korkut Ata, Çoban Ata işte bunlardan kalmış birer hatırayı meydana getiriyorlar". Türk sûfiliğini temsil eden Yesevilik, aynı zamanda dinin genelleşmesi için milliyetini yitirme diyebileceğimiz bir süreç içine itilmemiş, tersine büyük Türk kitlelerini bu millilik özelliklerini koruması kaydıyla islâmlaştırma transformasyonunu başarmışlardır. Bu da yeni bir felsefeye dönüşerek düşünce sisteminin Türkler arasında gelişmesini sağlamıştır. Yesevilik, İslâmı, hoşgörü içinde yaymak, manevi oluşumu desteklemek gibi iki yönlü bir evren anlayışını oluşturmuştur.

İslâm universalizmi, Türkler arasında daha ziyade manevi dönüşümü, ruhsal yaşantıyı, imancı (fideist) bir felsefi öğretiyi gündeme getiriyordu. İnsan sadece derisinin dışında yaşayan bir varlık değildir, onun bir de iç yaşantısı vardır. Bu da akılla kavranılmayan fakat sadece sezgi yolu ile algılanması gereken bir objektiviteyi yansıtıyordu. Böylece, Köprülü'nün belirttiği üzere: Türk mutavvasılarıyla, tekkelerde sakin ve donmuş bir hayat geçiren Arap ve Acem mutasavvıfları arasında büyük bir ayrılık vardır. Alpler devrinin erenleri, aşık, çok doğru bir tabirle, Alperenlerdi". Alperenler, hem "uc"larda, yani fetih alanları ve islâmlaştırma ideolojisini yönlendirirken, hem de tekkelerde akıl ve imanın süzgecinden geçen İslâmın iç yaşayışını ve düşünce sistemlerini işliyorlardı. Türk töresini, gelenek ve değerler normunu, islâmın hoşgörü sınırları içinde yaşatmaya de-

vam ettikleri için, bu Alperenler aynı zamanda millilik niteliklerimizi de sembolleştirmişlerdir. Milli düşünce ile islâmi zihniyetin birleşimi (terkibi), yeni Türk devletlerinin kurulmasında birer “şifre” olmuşlardır. Lütî Paşa’nın tarihinde, Osman Gazi’nin hanlığa seçilmesi anlatılır ve seçmenlerine şu sözleri aktarılır: “Siz Kayı Han neslindensiniz; bu Oğuz Han’dan sonra Oğuz Beylerinin hanları bu soydan gelmiştir. Gün Han vasiyeti, Oğuz töresine göre, Oğuz soyundan kimse kalmayınca hanlık ve padişahlık Kayı ve onun soyu var iken Özge Bey soyuna düşmez”. Tevarih-i Ali Osman böyle naklediyor.

Tarihçimiz, Lütî Paşa, Osmanlı devletinin kurucusu (1258?-1326?) ve Osmanoğlularının atasının bir soy kütüğünü de zikrederek, Osmanlı kimliğinin Türklük yapısını vurguluyordu. Kayı Han boyu, Oğuz soyu, Ertuğrul’un Oğlu Osman Bey profili, Türk soy kütüğünün ilk ve son belirleyicisi olacaktır. Ertuğrul’un babasının adı da Gündüz Alp’tir.

Osman Gazi’nin, Babasının Kayı boyunun beyi (Ertuğrul Gazi), annesinin de Hayma Ana olarak belirlenmesi, gelenekli tarih anlayışımızın bir ürünü olarak dikkat çekicidir. Bazı tarihçilerimize göre, “Osman oğullarının (halis) Türkmenlik özellikleri Orhan Bey’e (1281?-1326?) kadardır..

ELİNİZDEKİ ANA KİTABIMDA BU BÖLÜMÜN SON İKİ ÖNEMLİ PARAGRAFI YAZILMAMIŞTIR. LÜTFEN ELİNİZDEKİ KİTABIN 66-67 SAYFALARINA BAKINIZ...

BÖLÜM III

NİÇİN OSMANLI KİMLİĞİ?

Bu bölüm, Türk sosyal yapısı açısından Osmanlı tarihine bir yaklaşımdır. Sosyal yapı bölümündü de belirttiğimiz üzere, “Hanedan-ı Osmani” veya Patrimonial imparatorluk biçiminin Toplumsal Tarih açısından bir eleştirisidir. Toplumsal Tarih, olayları tasvir eden, sıralayan Tarihselci (Historisizm) yaklaşımdan farklı olarak, olayları anlamak, yorumlamak yeniden biçimlendirmek anlamında bir yaklaşım tarzıdır. Bunu yaparken de bir çok toplumsal bilimlerin yöntemlerinden yararlanmaktadır. Malebrance’ın da açıkladığı gibi, tarihsel olaylar artık zekânın iyi ürünlerinden biri, yani polymathie değildir. Polymathie bir çeşit zekâ cımnastığı, vakit geçirme türüdür. Marc Bloch’a göre; tarihsel olaylar, anlamak ve bilinmek isteyen bir uygulamayı gerektirmektedir. Bu açıdan bakıldığında tarihsel olaylar, birçok toplumsal bilimin yaklaşım biçimine göre anlaşıldırılması gereken bir disiplindir. Eğer Bloch’cu bir sosyal tarih anlayışı, günümüz sorunlarına ışık tutacak tarzda bir yorum ve anlama metodolojisini günümüze taşıyamıyorsa, toplumumuzda gündeme gelen bir çok gerginlikleri, köklü sorunları çözümlememiz mümkün değildir. Her zaman bir şeyler eksik kalacaktır. Bu nedenle, tarihsel olayların nesnesi “insan”dır. İnsan merkezli bir toplumsal tarih anlayışı, bizi geçmiş olaylarla günümüz arasında bağlantı kuracak tarzda yeni bir anlama yönteminin kazanmasına katkıda bulunur. Böylece, tarih Bloch’cu anlayışa göre, “insanların zaman içindeki bir bilimidir”. Tarihçi olan temel yaklaşım, “olayların toplumun tüm yapısındaki yansımalarını” bütüncül anlama metodolojisidir. Bloch’un yerinde tespitiyle, “tarihin görevi, İsa’ın önce çarmıha gerilip sonra yeniden dirilip dirilmediğini bilmek değildir. Artık bilinmesi söz konusu olan, nasıl olup da etrafımızda bu kadar insanın çarmıha gerilmeye ve yeniden dirilmeye inandığıdır” (Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği).

700. Yılıni kutladığımız Osmanlı İmparatorluğu, Karahanlılar ve Memluklar hatta Selçuklulardan beri devam eden bir kültür ve medeniyet mirasının önemli halkasını teşkil eder. A. Toynbee’nin yerinde tespitiyle; “Üze-

rinde güneşin batmadığı uzun süren bir imparatorluk” modelinin sosyal yapısı, kültür değerleri ve dünya görüşü hakkında bu vesile ile geniş çapta incelemelerin yapılacağı muhakkaktır. Ancak, biz, bu yazımızda Osmanlı’nın kimlik yapısına eleştirel bir açıdan yaklaşmak istiyoruz. Zira, tarihsel süreç içinde oluşan kimlik sorunu, sürekliliğini günümüzde de korumak suretiyle Türk toplum yapısını etkilemektedir.

İmparatorluğun kültür dokusunun belirlenmesi, her şeyden önce, kimlik tartışmasını gündeme getirmektedir: Osmanlı kimdir? Nereden geliyor? Kendini nasıl algılamaktadır? Bu tür soruların irdelenmesi, imparatorluğun mahiyeti, tarihi oluşumu, sosyal rol ve kişilik yapısı hakkında önemli ip uçlarını ortaya koyacağı kanısındayız. Bir toplumda, bu tür ilişkiler sistemine yönelik eğilimlerin ele alınması, büyük ölçüde kültürel kimliğin belirlenmesine katkıda bulunabilir. Bu nedenle kimlik tespiti, aynı zamanda kültürel değerlerin yorumlanması anlamını da taşır.

F. Braudle’nin yerinde tespitiyle, kimlik sorunu, geçmişle bugün arasında bir uyum sağlamaktır. Bu çerçeve içinde, Osmanlı kimlik yapısının irdelenmesi, günümüzde ortaya çıkan bir çok toplumsal sorunlarımıza çözüm yolu bulmamızı sağlar.

İmparatorluk, günün birinde gelişim seyrini tamamlayıp tarih sahnesinden çekilmiş olsa da, insanlar arası ilişkiler sistemine dayalı kültür norm ve değerlerinin yanında, tutum ve zihniyet biçimleri kalıcılığını sürdürebilmektedir. Osmanlıdan Cumhuriyete intikal eden bu davranış kalıpları, ne tür bir transformasyona uğramıştır? Ne ölçüde kimliğini koruyabilmiştir? Bunların da, günümüz bakış açısından yorumlanması, kanımca Osmanlı kimliğinin kültürel boyutlarını belirlemede etkili olabilir. Bu tür bir yaklaşımdan hareket ederek, Osmanlı kimliğini, bir başka ifade ile Osmanlı kültür yapısını tartışmaya açmak istiyoruz.

Bunun için de, Osmanlı gerçeğine sosyal ilişkiler sistemi kadar antropolojik değerlerle yüklü bir bakış açısı ve oryantasyonu ile yaklaşımı uygun bulmaktayız. Tarihte süreklilik (continuité) ilkesine inanıyoruz. Bu yüzden, Osmanlı’nın tarihimizin, uygarlığımızın ve kültürümüzün kilometre taşlarından birini, belki de en önemlisini oluşturduğu kanısındayız. Ancak bütün değerlendirmemize rağmen, tarihe eleştirel açıdan bakılması gerekliliği inancındayız. Bu tür bir yaklaşım, hem tarihimizin güçlü yanını ortaya koyar, hem de günümüz ile geçmiş arasında köprü kurmak suretiyle, nereler-

de yanlış adımlar atıldığını bizlere açıklar. Karl Popper, Mantıkçı Pozitivistlere karşı bilimde esas olan "teorilerin yanlışlanabilirlik" ilkesini ileri sürmüştür. Biz de benzeri bir görüşten hareket ederek, tarihsiciliğin (historisizm) olguları sıralamasına karşı, onların "sorgulanması" gerekliliğine inanıyoruz. Tarihimize saygılıyız, fakat sorgulama hakkını tarihselci bir metodolojiyle kullanmak istiyoruz.

"Türk devleti" kavramının, islâmla ilk tanışması, Karahanlılar döneminde ortaya çıkmaktadır. Karahanlılar, İslâmı benimserken (932) yazı dilinin Arapça olmasını tercih etmişlerdir. Böylece, Gök Türklerden beri devam eden yazı dili, islâmiyetin kabulü ile yön değiştirmekte ve Araplaşma sürecine yönelik bir eğilim içine girmektedir. Bu tür bir değişimde, islâmiyetin hiçbir etkisi söz konusu olmamakla beraber, yöneticilerin yerlilik yüklü değişme motivasyonu kitleleri yönlendirici bir rol oynamıştır. Benzeri oluşumları, Türk toplumunun tarihsel gelişimi ve Türk insanının mizacında (idiosyncracy) gözleyebiliriz. Nitekim, Bilge Kağan'ın 732 yılında kardeşi Kül-Tigin için diktirdiği anıtta; "Ey Türk milleti (budunu), birçoğunuz Çinlilerin tatlı sözleri ve hediyeleri ile bozularak öldünüz. Çin milletine beylik erkek evlâdınızı kul kıldınız, hanımlık kız evlâdınızı cariyeye kıldınız. Türk beyleri Türk adını bıraktınız" tarzındaki yakınmaları, trajik bir üslûpla açıklanmıştır.

Günümüzde, "Türkiye'nin, hatta bütün islâm dünyasının en büyük tarihi mezarlığı Ahlat'dadır. Bu mezar anıtları, Türk sanatının ve kültür tarihinin sekiz yüz yıllık belgeleridir. Bunların benzerlerini Orta Asya'da da bulmaktayız. Kül Tigin ve Bilge Kağan anıtları tüm yapı stilleri ile adeta Ahlat mezar taşlarında nakşedilmiştir. Her iki anıt arasında mahiyet ve ölçüler bakımından yakınlık bulunması ve Evliya Çelebi'nin dilleri (Çağataycaya çalar) demesi; Ahlat halkının Doğu Türkistandan göçen oymaklardan meydana geldiğini düşündürür."⁹⁶ Ancak, Ahlat mezar taşları, yazı dili özellikleriyle Kül Tigin ve Bilge Kağan dönemi yazı dilinden uzaklaşmıştır. İslâmiyete olan derin saygı, hatta tutku derecesindeki bağlılık, Karahanlılarda kimlik farklılaşmasının başlangıcını oluşturur. Kutadgu Bilig ve Divan-ü Lugat-it Türk bu dönemde ele alınmış, Türk dilinin önemi ve zenginliği ileri sürülerek, yöneticilerin Arapçaya olan eğilimleri önlenil-

⁹⁶ KARAMAĞARALI, Beyhan. Türk Mimarî Eserlerinde Ahlat Mezar Taşları, s. 1-2, Ankara, 1993.

meye çalışılmıştır⁹⁷. Her iki eser de, dönemlerinde yöneticilere yerinde yapılmış en önemli uyarıdır.

Horasan merkez olmak üzere, İran'da kurulan Büyük Selçuklu Devletinde bir adım daha atılmış, yönetim (bürokrasi) İranlılara devredilmiş, resmî dil olarak da Farsça tercih edilmiştir. Türk tarihinde ilk kez, hem yönetim hem de resmî dilin yabancı güçlere tahsis edilmesi gerçeğine Büyük Selçuklu Devletinde tanık olmaktayız. İrène Melikoff, bu durumu "Acemleşme" olarak belirtiyordu. Böylece, Araplaşma ve Acemleşme adeta Türk tarihinin bir alın yazısı oluyordu. Belki, Halil İnalcık'ın Osmanlılar için tercih ettiği "istimâlet" teorisini Büyük Selçuklular için de kullanabiliriz⁹⁸. Aslında, İran Selçuklu Devletinde ortaya çıkan eğilimlerin bazı tarihçiler Abbasilerden alınan Memlûk tarzı bir kültürel ictibasın ürünü olduğu kanısındadırlar⁹⁹. Bilindiğı üzere, Memlûklar (Kölemenler) aslında bir Türk devletidir. Mısır, Suriye, Hicaz ve Güneydoğuda yaşamışlardır (1250-1517). Yönetime, Çerkezlerin de seçilme hakkını tanımışlardır. Ancak, ordu ve yönetici kadro Arapça konuşmayı temel kabul ederek Araplaşmışlardır. Bu olay, bize, Afşinlilerden sonra Türklerin ikinci kez Araplaşma sürecini gösteren hazin bir örnek olsa gerek. Tarihi köklere dayalı bu politika, Osmanlı için de etkileyici bir unsur olacaktır. Nitekim, "Fethedilen yerlerde yerli halkı kendi tarafına kazanma" yani istimâlet siyasetini, Osmanlılardan önce Selçukluların uyguladığını söyleyebiliriz. Ancak, bu bir yaklaşım tarzı veya olaylara çözüm getirebilme biçimidir. Bu nedenle, tamamıyla katılabilmek mümkün olmayabilir. Hatta, B. Ögel ve F. Sümer'de rastladığımız "göçebe-gezginci" bir topluluğun dinamik yapısının yerleşik bir düzene uyum sağlamasında bu tür yaklaşımların gerekliliğini ön gören istimâlet teorilerinin de yeterli olmadığı söylenebilir. Bir kısım Batılı tarihçiler ise, konuya büsbütün farklı yaklaşımlar ileri sürmektedirler. Harem-i Hümayun üzerine dik-kate değer bir araştırma yürütmüş bulunan Leslie Peirce'e göre; "Hükümlan hanedanının emrinde bir köle (devşirme) askerler ordusunun bulunması, daha önceki klâsik islâm devletlerinin de (Abbâsiler gibi) bir özelliğıdi.

⁹⁷ Türk adının geçtiğı ve türkçe yazılan ilk kaynak eser Kutadgu Bilig'tir.

⁹⁸ İNALCIK, Halil. Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, s. 9-34, sayı 7, Ankara, Mayıs 1999.

⁹⁹ CEZZAR, Mustafa. Osmanlı İmparatorluğunda Leventler, s. 322, İstanbul 1965. Buna karşılık Emevî halifelerinin, soylu Arap kadınlarıyla evlenerek soylarını korumaktan gurur duyduklarını bilmekteyiz. Ancak, İslam tarihinin ikinci yüzyılında Abbâsi halifelerinden çoğu köle caryelerinin çocukları idi (Leslie P. PIERCE, Harem-i Hümayun, s. 48-49, ikinci baskı, İstanbul 1998).

Sadece hükümdara sadık ve kaderleri sadece onun iyi niyetine bağlı çok iyi eğitilmiş kölelerin, devlete, çıkarları hükümdarinkiyle çatışabilecek soylulardan daha güvenilir ve etkili şekilde hizmet edeceklerine inanılıyordu". Böylece, Osmanlı, I. Murad'dan itibaren sadece hukuken köle statüsünde olanlar değil, yönetici sınıfın diğer üyeleri, (Enderun veya Saraylı) için de kullanılabilen "kul" sistemini kendi soylularına tercih ediyordu. İnalıcık'ın, bu yaklaşımını Dimitri Kitsikis farklı yorumluyordu. Kitsikis'e göre: "Kapıkulları birliğini 14. yüzyılın ikinci yarısında I. Murat oluşturmuştur.* Sultanın düşüncesi, büyük ocakların ve dini grupların etkilerinden kurtulmak ve ruhen-bedenen kendisine bağlı bir seçkin tabaka üzerinde mutlak otoritesini temellendirmekti. Kapıkulu olacak kişinin aile, köy ve diniyle tüm bağlarını koparması, aynı yeni doğmuş gibi, hükümdardan başka kimseye maddî ya da duygusal herhangi bir bağ hissetmemeleri gerekiyordu. Bu ayrıcalıklı kişiler yalnızca Rumlar, yani Ortodoks Hristiyanlar arasından çıkıyordu. Müslümanlara bu mevkilerin kapalı olmasına bahane olarak, gerçek bir müminin (Kul) olamayacağı gösteriliyordu". Kitsikis'in "Türk-Yunan İmparatorluğu" adlı eserinde ileri sürdüğü bu tez, kanımca İnalıcık'ın yorumundan daha mantıklı görünmektedir. Her iki tarihçi de, "Kul" sisteminde birleşmekte; fakat Kitsikis, kişisel analizinde "Sultanın ruhen ve beden en kendisine bağlı ve kendi soyundan gelmeyen, her yönü ile değerlerinden soyutlanmış" adeta bir (Kolhoz) veya (Kibbutz) insan tipini öne sürer gibi görünmektedir. Osmanlı'da, kendi halkına güven duygusu yerine, hanedanlığın korunması ön plana geçmektedir. Kanunî Sultan Süleyman'ın 45 yıl süren saltanatı döneminde göreve gelen dokuz veziriazamdan sekizi hristiyan kökenli idi. Bu tablo, Türk milletinin tarihinde yarım yüzyılın sadece "dönmelere" tahsisini gözler önüne serer ki, dünyada bir benzerine rastlamak mümkün değildir. Bu nedenle, Fuad Köprülü'nün; "İstanbul'un fethinden önce tamamıyla kurulmuş olan Osmanlı bürokrasisinin, Bizans tesiri altında kaldığına dair ortada hiçbir delil bulunmadığı" görüşü de doğrudur. Model, Osmanlının tarihsel geleneğinde aranmalıdır. Ancak, "Fatih devrindeki belgelere dayanarak, Enderun teşkilatını ve oradaki memur ve müstahdemlerin isimlerinden, bunların kâmil en müslüman oldukları" tarzındaki yargılarına katılmamız mümkün değildir.

* İdris-i Bitlisi, Hoca Saadetin Efendi ve Müneccim Baş ı Ahmet, Kapıkulu Geleneğinin Orhan Gazi Döneminde; Oruç Bey, Aşıkpaşazade ve Neşri İse I. Murat Zamanında Başladığını İleri Sürmektedir. (S.Divitçioğlu, Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu, s.120-122)

O dönemlerde, Osmanlı modelinin aksine, benzer coğrafya ve dinî değerleri paylaşan İran ve Arap kavimlerinde “yerlilik” unsurlarının toplumsal transformasyonuna tanık olmuyoruz. Aksine, hem Araplar hem de İranlılarda kavim asabiyesi veya sosyal dayanışma şuuru (Esprit de Corps) son derece güçlüdür. İbn Haldun, “Mukaddime” adlı ünlü eserinde, asabiye duygusuna tarihin hareket ettirici gücü olarak büyük değer verir. İbn Haldun’a göre, tarihi yapan asabiye şuurudur. Çünkü, asabiye aynı zamanda, fertleri ortak duygularda birleştiren bir dayanışma duygusudur. Tarihi veriler bize göstermektedir ki, İran ve Arap halklarında bu asabiye duygusu, günümüze kadar etkinliğini sürdürmüştür. Ne Arap ne de İran toplumları, dil ve kültürlerini bir başka toplumun hegemonyası altında değişimine asla izin vermemişlerdir. Claude Cahen ise, “Türkler arasında-Araplarda olduğu üzere-kavim şuurı kuvvetli değildir” diyordu.

İran Selçuklu ve onun devamını oluşturan Anadolu Selçuklu devletinde, resmi dilin Farsça olması, Türkçenin geri plâna itilmesi ve yönetimin yabancı unsurlara devredilmesi önemli toplumsal gerginliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu da, halk ve aydın dili ayrışımıdır. Halkta, ana dili temsil eden öz türkçe, yönetici ve aydın kitlede ise Farsça etkin bir unsur olarak yerini almıştır. Melikoff, 13. yüzyılda kentlerde hayatın çok canlı olduğunu, Farsça konuşulduğunu ve Fars kültürünün egemen olduğunu” ileri sürüyordu¹⁰⁰. Niyazi Berkes ise, “o dönemden beri Türk dilinin reaya dili olarak yaşadığını” ileri sürüyordu¹⁰¹.

Aydın-halk farklılaşması, aslında sağlıklı toplumlar için tasvip görme-yen ikili (dikotamik) bir yapıyı ortaya koyar. Bu tür bir oluşum, aynı zamanda sosyal sistemdeki önemli gerginlik ve kültürel kırımların birer yansımasıdır. Yukarıda belirtildiği üzere, İran Selçuklularından intikal eden tutum ve zihniyet, Anadolu Selçuklu devletinde de devam edecek, resmi dil yine farsça olacak, yönetim de çoğu kez İran’dan ithal edilen beyin göçleriyle desteklenecektir. Türk kültürü ve değerleri bir yana itilecek, İran kültürü yaygın bir biçimde kentli-aydın tabakaya nüfuz edecektir. Kültür ve yaratıcılığı besleyen elitist kadronun İranileşmesi veya Melikoff’un deyimiyle

¹⁰⁰ MELIKOFF, İrène. İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni, s. 149, yayına haz. E. A. ZACHARIADOU, Osmanlı Beyliği: 1300-1389, 1997, İstanbul. Keza, yine Anadolu Selçuklular Döneminde *Acerule* menin boyutlarını göstermesi bakımından halkta yaygın olan aşağıdaki atasözü ibret verici olsa gerek: “Türk itti şehre gelince farsça ürür”.

¹⁰¹ BERKES, Niyazi. Türkiye’de Çağdaşlaşma, s. 225, İstanbul 1973.

"Acemleşmesi", gelenekli Türk kültürünün büyük ölçüde yara almasına neden olacaktır. Melikoff'a göre: "Çoğu hâlâ göçebe olan kırsal kesim Türkmenleri, kent merkezlerindeki müslümanlaşmış ve Acemleşmiş halkla geçinemiyordu. Kentlerde yaşayan insanlar, cahil ve Türkçeden başka dil bilmeyen Türkmenlere iyi gözle bakmıyordu. Onlara Etrâk-ı bî-idrâk diyorlardı. Türkmenler konformist olmayan ve heterodoks bir inanca sahip olduklarından Etrâk'ın dini zayıf diyorlardı"¹⁰².

İster "yerli halkı kendi tarafına çekmek", isterse "göçebe dinamizmasının yerleşik düzene uyması" tarzında telâkki edilsin, bu tür "istimâlet teorileri"nin Türk toplum yapısındaki sonuçlarının iyi tahlil edilmesi gerekir. Kendi halkına yönetimi lââyık görmeyen bir devlet, yabancı kültürün istilâsına imkân tanımak suretiyle değerlerini tahrip ediyordu.*

Karahanlılardan beri devam eden yabancılaşma süreci, İran Selçuklu ve Anadolu Selçuklu devletlerinden itibaren, Osmanlı imparatorluğunda da derin izler bırakacak tarzda şekillenecek ve kurumsallaşacaktır. Osmanlı, Farsçayı geri plana iterek, Türkçeyi resmi dil kabul edecek, ancak orduyu ve yönetimi devşirme unsurlarına bırakacaktır. Bu köklü değişmelere rağmen, Arapça ilim dili olarak alınmak suretiyle, Karahanlılardan başlatılan gelenek sürdürülerek "Araplaşma" süreci hız kazanacaktır. Ancak, "Osman oğulları hükûmet işlerinde Türkçeyi kullanmışlarsa da bu dil hiçbir müessesede halka öğretilmemiş; bilindiği üzere Arapça hakim olmuştu. Batılaşma devri başlayınca, mekteplere Arapça ile Farsça olmak üzere iki dil girmiş, medreselerde de yalnız Arapça okutulmuş ve bu iki dilin yardımıyla Osmanlıca adı altında karışık bir Türkçe ortaya çıkmıştır. . Bununla beraber, medreseler 1908 inkılâbına kadar Farsça ile Türkçeye kapılarını açmamışlardı"¹⁰³.

Günümüz sosyal antropolojisi, kültür iktibas (cultural borrowing) üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Buna göre, kültür ve uygarlık alanında güçlü olan ülkeler, yeniliğin yayılması sürecinde etkin rol oynarlar. Nitekim, Türk toplumunda yeniliğin kabulü hususunda islâmîyet kaynak rol oynamıştır. Karahanlıların önderi Saltuk Buğra Han da "İslâm dinine gir-

¹⁰² MELİKOFF, Irène. a.g.m., s. 149-150

* Selçuklularda "Vezir hep İranlı'lardan, bazen de Araplar'dan ola gelmiştir" (Aydın Taneri, Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Vezirlik, Türk Araştırmaları Dergisi, Sayı:8-9, 1967, Ankara

¹⁰³ ERGİN, Osman Nuri. Türk Maarif Tarihi, Cilt: 1-2, s. 3. İstanbul, 1977

miş" (932), Arapçayı yazı dili olarak kabul etmiştir¹⁰⁴. Oysa, bir dini sistem olarak islâmiyet, bu tür bir radikal değişime ışık yakmış değildir. Çünkü, Kur'an: "Sizi kavimlere ayırdık ki birbirinizi tanıyasınız" buyuruyor. Aynı şekilde, Hadis de; "Kişi kavmini sevmekle suçlandırılamaz" veya: "Kavminin efendisi kavmine hizmet edendir." tarzında "kavim bağlılığını" önermektedir. Kur'an'ın bu yaklaşımı, insan psikolojisinin harikulâde bir niteliğini ortaya koymaktadır. Ana sevgisi, aile bağlılığı, vatan aşkı Allah'ın yarattığı ve kuluna ihsan buyurduğu eşsiz yüceliklerdir. Bunlar olmadan sosyal birlikteliğin ve hayatın anlamı olamazdı. Bu nedenle, millet sevgisi düşünülmeden ümmet sevgisine geçilemeyeceği gibi, bu iki evrensel değer birbiri için de feda edilemezdi. Millet özelliğinden yoksun bir ümmetçilik kadar, ümmet idealinden uzak düşen bir millet sevgisi (milliyetçilik) de islâmî dengeyi bozabilirdi. İslâm, aslında evrende ezeli bir armoniyi temsil eden bir dindir.

Yeniliğe açık bir mizaca sahip bulunan Türk kavimi (budunu) bu hassas dengeyi koruyacağı yerde, Arap ve İran kültür unsurlarını benimsemiş, kavim asabiyesini koruyamamıştır. Oysa, bu iki kavim, İbn Haldun'un tarih felsefesinin özünü teşkil eden asabiye bilincine bağlı kalmak suretiyle kimliklerini korumuşlardır. Hatta, Fazlur Rahman'ın belirttiği gibi, "Emevî ve Abbasî politikası, aslında Arapçılığın islâmileştirilmesi" veya Seyyid Hüseyin Nasr'ın yerinde teşhisiyle, "islâmın millileştirilmesi" anlamına geliyordu.

Gerçekte, "Araplar, islâm dinini adeta Araplaştırmışlardır". Bu nedenle, İranlılar ve Araplar, islâm şemsiyesi altında millî kültürlerini korumuşlar, Türkler gibi kimlik kaybına uğramamışlardır. Bilindiği üzere, bir Türk boyu olan Afşinliler, bu süreçte Araplaştırılmışlardır.

Son yıllarda ele geçirilen İngiliz Gizli Servisi M15'in tespitleri bile; "İslâmın millî özellikleri yok edici etkisi, Osmanlıların doğudaki akrabalalarını unutmalarına yol açmış, bunun neticesi olarak da Asya'dan uzak düşmüşlerdir" tarzındadır¹⁰⁵. Bu yargılar, aslında Türk toplumunun islâmı algılama biçimi kadar, mizaç ve kişilik yapısından da kaynaklanmaktadır. Bu da, Bernard Lewis'in deyimiyle: Her şeyden önce, "Türk toplumunun millî benliğini islâm içinde eritmiş olmasında aranmalıdır".

¹⁰⁴ İngiliz Gizli Servisi M15, s. 306. İstanbul, 1999. Yesevî Yayınevi.

¹⁰⁵ İngiliz Gizli Servisi M15, s. 306.

Osmanlı İmparatorluğu, Karahanlılar ve Selçuklular'dan beri devam eden kültürel iktibas sürecini, Devşirme modelleriyle had safhaya ulaştırmıştır. Nedir bu devşirme modeli? Niçin bu yola başvurulmuştur? Bu modelin, Türk toplum ve kültür tarihi açısından ne gibi sonuçlar yaratabileceği düşünülmüş müdür? Bu hususların, bilimsel tartışmaların ışığında aydınlığa kavuşturulması gerekir. Bu noktada iki temel unsura açıklık getirmem gerekmektedir. Bunlardan biri, yukarıda belirtildiği üzere, Türk milletinin kültürel alıntılara açık bir mizaç ve kimliği temsil etmesi; ikincisi de tarihimizde rastladığımız Oğuz-Türkmen ikiliği diye belirlenen "ben ve öteki" ayırımına uygun bir referans noktasının belirlenmesidir.

Oğuz-Türkmen ikiliği, Edward Shills'in merkez-çevre (center-periphery) modeliyle daha iyi anlaşılabilir. İran Selçuklu devletini kuranlar, kendilerini Oğuz kabul ederek merkeze yerleşirken, Türkmenleri dışlamış ve çevreye itmişlerdir. Selçuklulardan itibaren devam eden bu zihniyet, Osmanlı'da daha sistematik bir biçim kazanmıştır.*

Osmanlı zihniyetine göre, Karamanlılar da Türkmen olarak kabul ediliyorlardı. Fatih'in "Avnı" mahlasıyla yazmış olduğu bir şiirinde; "Hakkımızda saltanat iddia edermiş ol Karamani-Hüda fırsat vire gidem kıram anı" tarzındaki serzenişlerinde, merkezin çevreye olan sert tepkilerine tanık olmaktadır. Merkezin çevreye, yani Oğuz'un Türkmen'e bu bakış açısı, aynen Yeniçerilere de yansımıştır. Otlukbeli savaşında, Yeniçeriler ve Rumeli Beyleri: "Hey uğursuz hain Türkmenler" demek suretiyle Karamanlılar ordusuna saldırmışlardır¹⁰⁶. Aynı şekilde, Oruç Beğ tarihinde Babailer de, Türkmen grubundan kabul edilmişlerdir. Bu yüzden Anadolu Selçuklularının da Babailere bakış açısı dışlayıcıdır. Nitekim, Selçukluların Moğol istilası karşısında, Babailer Moğolları desteklemişlerdir¹⁰⁷. İnalçık'a göre, "Fatihten sonra Osmanlılar Türkmenliğe cephe almışlardır"¹⁰⁸. Hatta, Akkoyunlu-Türkmen rekabeti ortaya çıkınca Osmanlı bürokrasisi kendi Türkmenlerini Yörük adıyla Doğu Anadolu Türkmenlerinden ayırmıştır. "Türkmenler, Osmanlılarca Alevi-Kızılbaş olarak ayırt edilmiştir"¹⁰⁹.

* *Oruç Beğ Tarihine* göre, Osmanlının Türklere bakış açısı son derece alçaltıcı ve küçültücüdür: "Türkmen haramzadeleri" söyleminde gözlemlendiği gibi. (ATSİZ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 118-120, İstanbul 1972)

¹⁰⁶ ATSİZ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 205. Keza, ATSİZ, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 118-120, İstanbul 1970.

¹⁰⁷ OCAK, *Yaşar Ahmet Babailer İsyanı*, İstanbul 1980.

¹⁰⁸ İNALCIK, Halil. *a.g.m.*, s. 27.

¹⁰⁹ İNALCIK, Halil. *a.g.m.*, s. 27.

Oğuz-Türkmen ikiliği, Türk toplum yapısında bir diğer önemli gerginliktir. Yavuz Selim-Şah İsmail karşılaşmasında, Türkmenler Şah İsmail'i kendilerinin gerçek piri ve hükümdarı saymışlardır. Çünkü, Osmanlı sarayı onlara devlet düşmanı olarak bakmayı bir gelenek haline getirmiştir. Böylece, Türkmenlerin heterodoks inanç sistemlerine kaymalarında, hatta İranlaşma sürecinde, Osmanlının bu tutumu önemli rol oynamıştır.

Halil İnalçık'ın isabetli teşhisiyle: "İlkin devletin sırf kullara (devşirme lere) dayanan bir hanedan imparatorluğu haline gelmesi, öbür yandan Türkmenlerin dışlanması sonucu, saray ve bürokrasi artık Türklük kimliği üzerinde durmamıştır. Osmanlının, kendini Türkten ayrı tutması, bu tarihi ve siyasi şartlarla açıklanabilir"¹¹⁰. Yine, İnalçık'ın belirlemesiyle: "Türklük, halk şairleri, tüm hayat tarzı, yani dili ve kültürü ile (halkta) yaşamakta ve kendi ayrı etnik varlığının bilincinde idi". Bu durum, bize, Osmanlı toplum yapısında yönetici sınıf veya aydın-halk farklılaşmasının kesin çizgileriyle belirlendiğini gösteriyordu.

Osmanlı düzeni, gerek Saraylı veya Enderun, gerekse Yeniçeri adı altında oluşturulan modellerle, hem bürokrasisini hem de ordusunu, küçük yaşlarda kazanılmış Hristiyan çocuklarla teçhiz ederken, çiftçi veya Reaya (köylü-halk) sınıfı kendi aslı unsurunu oluşturmuyordu. Robert Martin'e göre, yönetici aristokrasi: 1) Eski ahiler (padişahın çevresinde bulunanlar); 2) Yöneticiler (Kapıkulundan gelenler); 3) Taşralı memurlar olmak üzere üçlü bir farklılaşmayı ortaya koyuyordu¹¹¹.

Robert Martin'in bu değerlendirmesine bir de askerî (military) sınıfı, yani Yeniçerileri ekleyebiliriz. Böylece, yönetici sınıf, en geniş anlamda bürokrasi ve militarist kadro doğrudan Ermeni, Rum, Slav, Boşnak, Arnavut ve Hırvat gibi ayrı etnik kökenlilerden oluşuyordu. Orhan Gazi (1326) tahta geçince, sarayda Rikâbdar adıyla bir memuriyet ihdas ederek maiyetinde bulunan Molla Ayas'ı ilk olarak Rikâbdar tayin etmiştir¹¹². Ancak, Enderunlu Atabey, Molla Ayas'ın devşirme suretiyle toplanan gönüllü çocuklarına, saraya ve Acemi oğlanları kışlasına yerleştirilerek, nizamları üzere hareket

¹¹⁰ İNALCIK, Halil. Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi* a.g.m., s. 27 sayı: 7, Ankara Mayıs 1999.

¹¹¹ MANTRAN, Robert. 17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul, 96-98, Cilt: I, Ankara 1990, TTK yayımları.

¹¹² BAYKAL, İsmail H. *Enderun Mektebi Tarihi*, s. 7. (tarih yok). İstanbul

ettirilmesi hizmeti verildiğini yazmaktadır¹¹³. Bu durum, devşirme geleneğinin Orhan Gazi döneminde ele alındığını bize açıklamaktadır.

Bazı batılı araştırmacılar daha ileri giderek, Osmanlı'da rasladığımız Enderun modelinin Selçuklulardaki Harem yani Odalık geleneğine dayandığını ileri sürmektedirler¹¹⁴. Özellikle, Osmanlı beyliği üzerine bir inceleme yapmış bulunan V. Dimitriadis bu kanaattadır. Bu duruma göre, devşirme modelinin geleneksel kimliğinin 1383-1387'lerden öncelere uzanmış olması gerekir. Yalnız, Enderun tarihçileri, kuruluşun bu dönemlerde Gazi Evrenos tarafından uygulandığını ileri sürmektedirler¹¹⁵.

Gerçekte, Selçuklu sultanlarının saraylarında, hükümdar için satın alınıp, terbiye görerek yetişen ve saray (enderun) hizmetlerine atanmış memurlar arasında Hacıbülhicab gibi hizmetlere rastlamaktayız¹¹⁶.

Görülüyor ki, Osmanlıların kuruluşundan 1493'e kadar devşirmenin adı "pençik oğlu" idi. 1565'den sonraki belgelerde ise Acem Oğlanları olarak geçiyordu¹¹⁷. Bu kuruma, 17. yüzyılda verilen ad genellikle "Oğlan Cem'i" (1607-1608) ya da 1622'de gözlendiği üzere "Yeniçerilik için oğlan alınmak" veya 1638, 1646'da raslandığı gibi "Devşirme" idi. "Pençi Oğlanı" ise, kurumun ilk ortaya çıktığında kullanılmıştır. On altıncı yüzyıl tarihçisi Mustafa Âli'nin (1541-1600) -ki kendisi de Boşnak asıllı bir devşirmedir- "kul" sözcüğünü "Devşirme" anlamında ifade ettiğini, bundan da "Hristiyan devşirme kökenini" kasettiğini Cornell H. Fleischer açıklamaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere, pençik sistemi I. Murad'ın 1377'de Edirne'yi başkent yapmasıyla başlatılmış, ancak I. Selim tarafından kaldırılmış, o zaman her savaş esiri için 20 akçelik vergi ihdas edilmiş olması bir gelenek halini almıştır¹¹⁸.

¹¹³ *Atabey Tarihi*, Cilt: I, s. 6

¹¹⁴ VRYONIS, Spiros Jr., *Mevlevi Derviş Eflaki'nin Eserlerine Yansıyan 13. ve 14. Yüzyıl Anadolu'sundaki Müslüman Aileleri*, yayına hazırlayan E. A. Zachariadou, s. 238, 1997 İstanbul Keza, Anadolu Selçuklu devleti, Alaeddin Keykubad zamanında zamanında Gulam-hane denilen okullarda yetiştirilen Türk veya Hristiyan asıllı gençlerden oluşan bir Merkez ordusunun varlığından söz açılmaktadır (Bkz. Ahmet TABAKOĞLU, *Türk İktisat Tarihi*, s. 93, İstanbul 1992. İkinci baskı.

¹¹⁵ DIMITRIADIS, Vasilis. *Devşirmenin Kökenleri Üzerine Düşünceler*, E. A. ZACHARIADOU, a.g.e., s. 12.

¹¹⁶ BAYKAL, İ. H. a.g.e., s. 12. İstanbul Tarihi Yok.

¹¹⁷ DIMITRIADIS, V. a.g.e., s. 26. Keza, Yavuz ERCAN, *Devşirme Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki Türkleşme ve İslamlaşmaya Etkisi*, BELLETEN, s. 679-722, Cilt: I, Sayı: 198, İstanbul 1986.

¹¹⁸ DIMITRIADIS, V. a.g.e., s. 20, 29. . Keza, Cornell H. FLEISCHER, *Tarihçi Mustafa Ali, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 14, 1996, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

Osmanlıda kurumlaşan ve kökleşen devşirme veya Enderun sistemi, aslında militarist kadro ile bürokrasinin Türk olmayan unsurlara devri anlamını taşıyordu. Ancak, İnalçık, gayri müslimlerin on altıncı yüzyıla kadar, Osmanlı yönetici sınıfına devşirme sisteminin dışında da yani dinlerini değiştirmeden- katıldıklarını açıklamaktadır. Böylece, memleketin sahibi ve devletin kurucusu Türk unsurlarının devreden çıkarılması, üretici ve vergi yükümlüsü tebaa yani reaya durumuna düşürülmesi, Osmanlı kimlik yapısındaki önemli sosyal yarılmayı oluşturur. Saraylı (Enderun) karşısında yer alan reaya¹¹⁹, aynı zamanda Yeniçeri ve Enderun gruplarının da vergilerini ödemekle yükümlü bir (etrâk)tır.* İnalçık'a göre, artık "16. Yüzyılda Osmanlılarda Türklük kimliği silinmiştir"¹²⁰. Bu kavramın yerine Osmanlı Anadolu Selçuklularından beri devam eden "Etrak" sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir.

Osmanlı toplum yapısındaki bu oluşumu, İnalçık patrimonyal devlet anlayışına bağlıyordu: "Patrimonyal devlette hanedana bağlılık temel prensiptir. Hanedan için önemli şey, padişaha mutlak bağlılıktır. Bunun için de, bu sistemin gereği olarak, "kul" veya "gulamlar"a ihtiyaç vardır. Türkler, hanedandan sayıldıklarından bu kurumlardan uzak tutulmuşlar, yasaklanmışlardır.* Çünkü Osmanlı, Türk'ü "kul" yapamazdı. Bazı tarihçilerin iddialarının aksine, Tımarlı orduda da "devşirme kul" cinsinden olanlar çoğunlukta idi"¹²¹.

¹¹⁹ Reâyâ, halk kitesidir. (Halil İNALCIK, *Osmanlı İmparatorluğu, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, s. 153, İstanbul. Cornell H. FLEISCHER'e göre: "Reaya imparatorluğun vergi veren kesim, devletin başlıca gelir kaynağıydı; Müslüman, hristiyan ve yahudilerden, sultanların hükmettiği fethedilmiş topraklarda yaşayan çeşitli halklardan ve dil gruplarından gelme köylüler, zanaatkar ve tüccarlardan oluşuyordu" (C. H. FLEISCHER, *a.g.e.*, s. 13. Ancak, "Osmanlı kulları, tanımı gereği askeri-yönetici sınıfın üyeleri olmaları nedeniyle, yönetilenlerin(Reaya) önemli kesiminin Türkler olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

* Hatta, reaya, 17. yüzyılın başlangıcında ileri yaşları, hizmet sürelerini tamamlamaları ya da malul-lük nedeniyle, etkin hizmetten çıkarılan Yeniçerilerinki Korucıyan Ocağını oluşturuyorlardı- vergilerini de ödemekle yükümlü oluyordu.

¹²⁰ İNALCIK, Halil. *Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi. Doğu-Batı Düşünce Dergisi Yılı 2 Sayı 7 Ankara 1999*, s. 27

* Gulam Modeli, Türklerin farklı toplumlarda yönetimi yönlendirmeleridir. Ancak, Gulam'lar yerli devletle aynı dine mensupturlar. Halife Ma'mun ve Mu'tasım Zamanları (813-833) ile Abbasiler döneminde dört ile yedibin civarında Türk kökenli Gulam vardı. (S. Divitçioğlu, *Oğuzdan Selçuklu'ya* s.106). Ayrıca, Gulam zümresine bazen Memlûk, bazen de "Devşirme" denirdi". (S. Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, s.127)

¹²¹ İNALCIK, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi İstanbul 1992*, s. 28.

İnalçak'ın, devşirme müessesesine yasallık kılıfı geçirmeye çalışan bu açıklama tarzına tamamiyle katılmak mümkün değildir. Zira, Orkun anıtlarında gözlediğimiz gibi: "Türk budunu" (halkı), "Türk Bilge Kağan", "Türk Beğleri", "Türk Tanrısı" ve "Türk töresi" gibi Türk sıfatından türetilmiş birçok kavramlar sürekli zikredilmektedir. Gök Türkler de, runik yazısını edebi bir üslupla kullanan bir devlet felsefesi ve deneyimine sahiptir. Metinlerin hiçbir yerinde, kağanın, halkına yukarıdan bakan bir eğilimine rastlanmadığı gibi, Türk insanının yüceltilmesi soylu bir değer olarak vurgulanmaktadır. Özellikle, Çin halkının tatlı sözüne, yalanlarına kanılmaması yanında, onların kadınlarıyla evlenilmemesi hususunda üst yöneticiler sürekli uyarılmaktadır. Bu nedenle, yazıtlar, Etienne Copeaux'nun da (Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine) adlı yeni bir araştırmasında ifade ettiği gibi, sadece övgü metinler değildir; geçmiş kağanların zaferleri anlatılsa, Türk halkının gücüne duyulan inanç belirtilse de, yaşanan sefaletleri ve kapıda bekleyen tehlikeleri hatırlatan uyarılar daha da ağır basmaktadır. Ancak, metinler, J. P. Roux'un da ileri sürdüğü üzere; "Milli diriliş"i sembolleştirir. Hatta Copeaux; "Anıtların bir kimlik arayışını amaçladığını, bunun da Türk milliyetçiliği olduğunu" belirtmektedir. Oysa, Karahanlılar İslamiyeti kabul ile Herodian nitelikte bir kültür değişmesi sürecinin içine girmişlerdir. Osmanlı da bu yabancılaşma, doruk noktasına ulaşmıştır. Görülüyor ki, Türk devlet geleneğinde İslamiyetin kabulü ile kimlik değişimi gündeme gelmektedir. Bu oluşumu, Karahanlılar, İran Selçukluları, Memlükler, Anadolu Selçukluları ve nihayet Osmanlılarda kesin çizgileriyle gözleyebilmekteyiz¹². Öyle ki, Türkçe bir kenara itilerek, yerini Farsça ve Arapçaya terketmiş; yönetim de İranlılara veya başka unsurlara bırakılmıştır. Osmanlı, atalarından intikal eden ve dini yaşantıyı belirleyen bu kültürel mirası, islâm dininin taşıyıcı unsuru olarak kabul ettikleri Arapçanın etkisiyle birleştirerek, Osmanlıca denilen yapay bir dilin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece, Türk toplumunda, bir yanda saray veya aydın dilini temsil eden Divan edebiyatı, öte yanda Halk edebiyatı olmak üzere, ikili bir kültür biçimlenmesiyle karşılaşırız. Artık, Farsça saray ve edebiyat dili, Arapça ise ya hukuk ya da din ve millet dili durumuna geliyordu. Bütün eserler bu iki dilden çevriliyor, Türkçe asla dikkate alınmıyordu.

¹² Memlükler(Kölemenler) veya Gulamlar, Türklerle, Türkleşmiş Çerkezlerden kurulu idi.

Bunların da ötesinde, Osmanlıda, yönetici ve askerî tabakanın -Türk olmayan güçlerin eline geçmesiyle- artık Türkten dışlanmış bir toplumsal piramit, kültür yaşantısının bir parçası haline geliyordu. Bu nasıl oluyordu, bu hususa kısaca değinmek istiyorum. Bilindiği üzere, "Osmanlı toplum yapısında erkek kölelerin sadece askeri bir rolden fazlasını oynamaya başladıkları sıralarda, büyük ölçüde aynı nedenlerle, dişi kölelerin de hükümdarların hanesinde önemli bir varlık göstermeye başladıklarına tanık ol-maktayız". Bu zihniyetin sonucu olarak, "I. Mehmed'in annesi Devlet Hatun aslında bir köle idi. Devlet Hatun'un ilk adı "binti Abdullah" (İslamiyeti sonradan kabul edenlere verilen lâkap) idi. Ancak, Fatih'in babası II. Murad'ın annesi Dulkadir Oğullarından Süli beyin kızı Emine Hatun'dur. Kısacası, Kanunî öncesi dönemin cariyeye valide sultanları şöyle sıralanabilir: I. Mehmed'in annesi Devlet Hatun, II. Mehmed'in annesi Hüma, II. Beyazıt'ın annesi Gülbahar, I. Selim'in annesi bir başka Gülbahar, Süleyman'ın ise Hafsa'dır. Peirce'ye göre; "Cariyelik sistemi Osmanlı siyasasının temel bir özelliğidir. Yönetici elit içinde (kadın-erkek) kölelerin artan önemi, aynı zamanda yönetimin güçlenmesine destek sağlamıştır. Osmanlı geleneğinde, yasal eşler varken bile sadece ve sadece cariyeler kanalıyla çocuk yapılması ve her bir cariyenin sadece tek bir çocuk yapması ve her bir cariyenin sadece tek oğul sahibi olmasına izin verilmesi bir devlet siyaseti olarak kabul edilmiştir. Böylece, hanedana kimin geçeceği denetim altına alınmıştır". Osmanlıda, soylu hanedanla evliliğe ilk örnek Orhan Gazi'nin bir Rum Tekfurunun kızıyla evlendirilmiş olmasıdır. Orhan Gazi, ikinci kez, sonradan Bizans imparatoru olan, Kantakuzen'in kızı Theodora ile evlenmiş, ancak Theodora, din değiştirmeyi reddetmiş ve Bizans imparatorluk töreni diye bilinen (prokypsis) de, kutlamalara katılan Rum ve Türk davetliler önünde ihtişamlı bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Harry Luke ve Paul Wittek, Osmanlı devletinin sadece islâmî değil, bir dereceye kadar da Hristiyan olan, hatta I. Beyazıt'ın oğulları arasında Mehmet ve Mustafa'nın yanı sıra, bir Süleyman, bir Musa ve bir İsa'nın bulunmasının sadece bir raslantı olabileceği görüşünü de reddetmişlerdir. Daha sonraki padişahların da, harem vasıtası ile hristiyanlarla yakın ilişkilerde oldukları Speros Vryonis gibi araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür. Elbette ki, bu görüşlerin tamamıyla tutarlı olduğu tezi savunulamaz. Ancak, Osmanlı modeli, bu tür komplo-teorilerinin üretilmesine kapıyı açık tutar görünmektedir.

Gerçekte, cariyelik sistemi, Saraya devşirme akışını hızlandırmış, ordu ve yönetici sınıf giderek, Osmanlı toplum yapısında Türk olmayan unsurların eline geçmiştir. Böylece, yönetici tabaka -ki bir toplumun kültür yaratıcı kuşağını oluşturur- tümü ile Osmanlının "avdeti" dediği dönme grubunun eline geçmiş oluyor, Reaya veya halk tabakası ise, gelenekli Türk kültürünü yaşatan kaynağın odak noktasını belirliyordu.

Kuruluşundan kısa bir süre içinde, bu tür ikili bir örgütlenme biçimi, toplum düzenine yansıyacak olan birliktelik şuurunda derin yarılmalara yol açacaktır. Daha ziyade mistik, kaderci ve içe dönük bir bakış açısını temsil eden halk edebiyatı ve kültürü karşısında, sürekli hayattan zevk almaya çalışan, hedonist ve dışa dönük Epikürîen bir Ben- imajının temsil ettiği Saray edebiyatı, Osmanlı kimliğindeki ikili (dikotamik) yapıyı ortaya koyar. Dil ve edebi üslûptan, sanat ve estetik anlayışına varıncaya kadar, hayat felsefesini temsil eden değer ve inanç sistemlerinde beliren bu farklılaşma, aynı zamanda iki kültürlü bir toplum modelinin de yaratıcısıdır.

Osmanlı kültürünü derinden etkileyen bu ikili oluşumda, Enderunî aydın ile Reaya diye belirlenen halk tabakasının ayrışımı, Türk toplumunun kader çizgisini belirleyecektir. Bu farklılaşmanın temel felsefesi de, yukarıda belirtildiği üzere tarihsel kökenlerden gelen Oğuz-Türkmen ikiliğinden kaynaklanmaktadır. Oğuz, merkezi temsil ederken ve yerleşik düzenin bilincini taşıırken, Türkmen çevreye itilen, dışlanan karşıt bir unsur olarak algılanmıştır. Osmanlı da, Oğuz-Türkmen ikiliğinin süreklilik kazanmasına gayret göstermiş, yapısal yarılmalarda bütünleştirici ve uyumcu hiçbir fonksiyonel rol oynamamıştır. Tersine, kanalların daha da genişlemesi için her çeşit komplo- teorilerini gündeme getirmekten çekinmemiştir. Özellikle, 16. yüzyılda Türkmenlerin Şialaşmasına, Karamanların ise hristiyanlaşmasına adeta seyirci kalmıştır. Toplum yapısında, "Ben ve öteki" türü bilinç-altı yarılmaların içine itilmiş olması, Osmanlının sonraları zuhur edecek olan birçok kültürel gerginliklerin de teşvikçisi olmuştur. Babai ve Şah Kulu ayaklanmaları, Şeyh Bedrettin ve Şah İsmail türü sosyal hareketler, hatta Celâlî olarak bilinen reaya eylem biçimleri de aslında çevrenin veya Türkmenin, merkeze -Oğuz- -yönelik önemli tepkileridir. Çevreyi temsil eden grupların bu baş kaldırıları, temel felsefe olarak, merkezin devşirme zihniyetine yönelik kimlik savaşından kaynaklanmaktadır.* Hatta,

* Reayanın, Osmanlıya olan tepkisini, şu anonim deyişde daha da iyi gözleyebiliriz:

Şah İsmail'in Güneydoğu ve Orta Doğu Türkmenlerinden yüzbinlerce göçebe insanı İran'a kaydırmak suretiyle Safevî devletini kurması, merkez-çevre gerginliği sonucu ortaya çıkan çatışmaların ürünüdür¹²³.

İnalcık, Anadolu Türklerinin Kapı Kuluna karşı asıl mücadele döneminin, Sarı-Sekbancı örgütünün ortaya çıkması ile, 1590'larda başladığını ileri sürmektedir¹²⁴. "Hatırlanacağı üzere, bu sıralarda devlet iki cephede, doğuda İran ve batıda Habsburg'lara karşı uzun bir savaş dönemine girdi. Habsburg askerinin ateşli silahları karşısında Tımarlı ordusu etkisiz kalınca devlet, Anadolu'da tüfenk kullanabilen ücretli Türkleri Sarıca-Sekban bölükleri halinde örgütledi ve cepheye sürdü. Bunlar, sadece savaş sırasında ücret alan bir askerdi, sürekli maaş alan devletin ayrıcalıklı Yeniçeri askerine karşı rakip idiler ve aynı statüyü istemekte idiler. Devlet buna razı olmayıp ücretleri de kesilince, isyan ve eşkıyalığa saptılar, Celalî oldular; devlet onları eşkıya anlamında Celalî saydı ve Yeniçeri askerini kullanarak onları ortadan kaldırmaya çalıştı. İşte tarihimizde 1593-1610 yılları arasında Anadolu'da gördüğümüz Celali ayaklanmaları, aslında işsiz-güçsüz kalmaş Anadolu Türk askeri ile Kapıkulu arasındaki mücadeleyi ifade eder"¹²⁵.

Türk tarihinin önemli bir döneminde, Devşirme askerleriyle Türkmenlerin (Sarı-Sekbancılar) karşılaşması anlamlı olsa gerek. Genel olarak, Celali hareketlerinde, Kitab-ı Müstetab da rastladığımız üzere, Alevi topluluklarının etkin rol oynadıklarına tanık olmaktayız. İnalcık'ın yerinde teşhisiyle, ilk kez tarihimizde "Anadolu Türk askeri" ile "Kapıkulu" yani devşirme soylular arasındaki tarihi gerginlik su yüzüne çıkmış oluyordu. Çünkü, Sekbanlar dönemi tarihimizde, Anadolu Türklerinin devletin askeri örgütlerinde-bunalımlı anlarda- önemli yer aldığı bir sayfayı temsil eder. III. Selim'in gündeme getirdiği Batılılaşma projesinin bir yansıması olarak düşünebileceğimiz Nizamı Cedit adı verilen yeni bir ordu düzenlenmesinin temelinde de Yeniçeri devşirmelerine yönelik tepkileri sezinlememek mümkün değildir. Nitekim, Nizamı Cedit, 1794 Eylül'ünde İstanbul dışında ve Boğaz üzerinde bulunan Levent Çiftlikte ve ardından Üsküdar'da kurulacaktı. Bu birliklere alınacak askerler, artık devşirmeler değil, Sarı-

"Şalvarı şaltak Osmanlı, Egeri kaltak Osmanlı, Ekende yok, biçende yok, Yiyende ortak Osmanlı".

¹²³ TÜRKDOĞAN, Orhan. Alevi-Bektaşî Kimliği, İstanbul, 1995. Keza, Faruk SÜMER, Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Türklerin Rolü, Ankara 1976. TTK Yayınları.

¹²⁴ İNALCIK, Halil. Dipnot 3'de zikredilmiştir a.g.m., s. 28-29.

¹²⁵ İNALCIK, Halil. a.g.m., s. 28-29. Keza, III. Selim dönemi yenilikler ve devşirme teorisine yönelik görüşler hakkında (bkz. Dimitri KİTSİKİS, Türk Yunan İmparatorluğu, s. 184, İstanbul 1996).

Sekbanclardan iki yüz yıl sonra yeniden gündeme gelen Anadolu Türk çiftçileri arasından seçilecekti. Bu anlayışa uygun olarak, 1802 yılı başında Anadolu'dan düzenli asker toplama yöntemi benimsendi. Böylece, 1806'nın sonlarında Nizamı Cedit 22. 685 er ve 1590 subayla muazzam bir kuruluşu ortaya koyuyordu. Ancak, devşirmelerin muhalefeti nedeniyle Nizamı Cedit Balkanlarda örgütlenememişti. Kaynaklar ne derlerse desinler, Nizamı Cedit'e olan "Yeniçeri, ulema ve softalar" zümresinden kaynaklanan "Batılâlaşma" gerekçelerinin arkasında, kendi aslî unsuruna dönüş eğilimini sezinliyoruz. III. Selim'in hallinden sonra, yerine getirilen IV. Mustafa, Nizamı Cedit'i kaldırmış ve tüm kadrosunu da katletmiştir. Anadolu'ya dönüş, güvencenin, sadakatın bir uyanışı olarak belirtilmelidir.

Osmanlı toplum yapısında, İnalcık'ın isabetli teşhisiyle: "Devletin sırf kullara dayanan bir hanedan imparatorluğu haline gelmesi, öbür yanda Türkmenlerin dışlanması sonucu saray ve bürokrasi, artık Türklük kimliği üzerinde durmadı. Osmanlı'nın kendini Türkten ayrı tutması" çevrenin, merkeze olan savurma mekanizmasını güçlendirmiştir¹²⁶. Celali olgusu, Karen Barkey'in de belirttiği gibi, Osmanlı'nın kimlik sorunudur. Celalileri yaratan da, sonradan kendine bağlayan da yine devlettir¹²⁷. Bu nedenle, Osmanlı hem sürekli toplumsal gerginliklerin kaynağı olmuş hem de bu gerginliklerle mücadele etmek durumunda kalmıştır. Çünkü, Osmanlı "yerlilik" kimliğini koruyamamıştır. Nitekim, Celali hareketlerinden önce, Yavuz Selim'e karşı, Şehzade Ahmed ve oğlu Murad'ın Amasya'daki mücadelelerinde, yörenin çoğu Türkmen boylarının verdiği destek bilinmektedir. Keza, Kanuni Sultan Süleyman döneminde, sarayın gözdesi-Hurrem Sultan'dan doğma-İkinci Selim'e karşı mücadelede, Anadolu'daki Türkler öteki şehzadelerin yanında yer almışlardır¹²⁸. Benzeri ayaklanmalar yanında Kızıroğlu, Karayazıcı, Abaza Mehmet Paşa ve Deli Hasan türü başkaldırıları da eksik değildir. Bir kısım Padişah veya çoğunlukla şehzadelerde gözlenen, merkezi sisteme yönelik psikolojik tepkiler, zaman zaman çevreyle olan bütünleşmeyi gündeme getirmiştir. Özellikle, II. Osman, ulemanın etkisiyle Hacca gitmeye kalkışınca Yeniçeriler başkaldırmış, onu fecî şekilde katletmişlerdir (1622) . Çünkü, onun Hac bahanesiyle Anadolu'ya geçeceği ve burada Anadolu Türklerinden bir ordunun başına geçip Yeniçerileri yola

¹²⁶ İNALCIK, Halil. a.g.m., s. 27.

¹²⁷ BARKEY, Karen. Milliyet Gazetesi, 28. Haziran. 1965.

¹²⁸ İNALCIK, Halil. a.g.m., s. 28.

getireceği söylentileri yayılmıştı¹²⁹. Aynı mizansen, Kanuni'nin oğlu şehzade I. Mustafa'nın da akıbetini hazırlamıştır. Padişah ve şehzadelere yönelik bu "devşirme"tepkileri, Türk edebiyatında da derin yankılar bulmuştur. Bunlardan ilk akla geleni Necip Fazıl Kısakürek'e aittir: "Bu yurda her belâ içinden gelir. "Hep"leri, hep, hiçin hiçinden gelir. "Allah vardır!" dersin; sorarlar: Niçin? Sonra tokat puta "niçinden" gelir. Genç Osman'ı lif lif yolan o güruh, Kahpe devşirmenin piçinden gelir". Stanford Shaw'a göre: "Genç Osman belki de annesi ve lalası Ömer Efendi'nin yerleştirdiği düşüncelerle imparatorluğu çöküşe götüren Adem-i Merkeziyet, akraba kayırma ve rüşvet gibi olayları etkileyen gücün devşirmeler olduğunu düşünüyordu. Bu durumu düzeltmenin tek çaresi hem sarayı, hem de yeniçeri ocaklarını "Türkleştirmek" olduğuna inanmaktaydı". Zaten, Kısakürek bu gerçeği yukarıdaki şiirinde dile getiriyordu.

Orhan Gazi'den itibaren yabancı soylu kadınlarla evlenme geleneği, bazı Batılı araştırmacıları "Osmanlı hanedanının safkan Türk olmaktan uzak bulunduğu "sonucuna götürmüştür. Özellikle, A. D. Anderson, "hanedanlığın 1/16 oranında Türk kimliklerini korudukları kanısındadır¹³⁰. İnalçık'a göre, "bu sürecin devamlılığı 16. yüzyıldan itibaren Osmanlıda artık Türklük kimliğinin silindiği" anlamını taşır¹³¹. Çünkü, kuruluşundan kısa bir süre sonra, Osmanlı- dışı (devşirme) unsurlar, yönetimin üst kademelerinde kilit noktaları ellerine geçirmişlerdir¹³². Tayyib Gökbilgin'in isabetli teşhisiyle "devletin en yüksek mevkileri artık devşirmelerin elinde idi"¹³³. Böylece, İnalçık'ın "patrimonyal Osmanlı" devleti, Ki dley'in "patrimonyal devşirme" diye belirlediği bir yönetim biçimine dönüşmüştür.

Fatih döneminde, kabile ve Oğuz geleneği yerine saray kullarına, Yeniçeri Devşirme ordusuna yönelik bir devlet-i âliyye bilinci üstün gelmiştir¹³⁴. Hatta, I. Murad'ın hemen ölümünde bir Rum kadından doğmuş olan Yıldırım Beyazıt, hristiyan vasalların açık desteği ile yönetime geçme hakkını

¹²⁹ İNALCIK, Halil. a.g.m. s. 29-30.

¹³⁰ ANDERSON, A. D. The Structure of The Ottoman Dynasty, s. 91, 7777, 1956.

¹³¹ İNALCIK, Halil. a.g.m., s. 27 belirtilmiştir.

¹³² Ancak, David KUSHNER, II. Murad (1421-1451)döneminde Türk millî şuurunun varlığına ait bazı işaretlerin görüldüğünü kaydetmektedir (*Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu: 1876-1908*), s. 2-3, İstanbul 1979.

¹³³ GÖKBİLGİN, Tayyib. *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Tarihi*, s. 144, İstanbul, 1977.

¹³⁴ İNALCIK, Halil. a.g.m., s. 27 belirtilmiştir

elde edebilmiştir¹³⁵. Mustafa Ali, Ahmedî, Aşıkpaşa ve Neşrî tarihlerini tamamlayıcı nitelikte olan Oruç Beğ tarihi de bize, bu devşirme soylularının zaman zaman saray entrikalarına yönelmek suretiyle, fesat kaynağı haline geldiklerini açıklamaktadır. Nitekim, Fatih'in veziri Rum Mehmet'in "Karamanoğlu ile anlaşması, hatta İstanbul fethinin intikamını Lârende'ye vardıktan sonra, şehrin kadınlarını ve oğlanlarını soydurup çıplak ettirmesi, babasının evi gibi harap ettirmesi; Ereğliye çıktığında Ereğli ilini ve köylerini yakıp yıkması", 1613'de kaleme alınan Oruç Beğ tarihinde önemli bir yer tutar¹³⁶.

Devşirme veya Osmanlı terminolojisiyle "avdeti" lerin, Enderun Mekteplerinin Küçük Oda, Orta Oda ve Büyük Odalarında yetişenlerin çoğunluğu, yönetimin sadrazamlıktan itibaren tüm kademelerini işgal etmelerine neden oluyordu.* Çoğu Rum, Ermeni, Slav, Arnavut, Boşnak, Hırvat ve Yahudi soyluları (İspanya, Portekiz-Sephard grupları ve Eşkenaziler yanında Sabetây Sevi toplulukları da bu kategoride düşünülebilir) Osmanlı modernleşme - batılılaşma standartlarına yeni kimlik kazandırmada katalizatör rol oynamışlardır. Özellikle, Sefarad Yahudileri, İspanya ve Portekiz Avrupasındaki deneyimlerini Selanik ve İstanbul gibi yenilik odak noktalarında Türk toplum yapısına şırınga etmeyi başarmışlardır. Keza, 1626'da İzmir'de doğan Sabetay Sevi'nin Kabbala hayâl gücüne dayanan mistisizmi yeni bir akımı başlatmıştır. Bir dönmelik olan Sabetaycılık, Osmanlı üst kültürünün giderek mozaikleşmesine etkide bulunmuştur. 19. yüzyılın son dönemlerinde, Sabetaycılar tarafından Selanik'te açılan Fevziye ve Terakki Liseleri, çok sayıda öğrenci yetiştirmek suretiyle kültürel değişme sürecini hızlandırmışlardır. Bunlar, aynı zamanda ilk Mason localarının yine Selanikte açılmasında öncülük yapmışlardır. İtalyan Maşrık-ı Azamı'nın (Grande Orient), Emanuel Carasso'ya mektuplarını bugün bilmekteyiz¹³⁷. O halde, 1492 olayı, aynı zamanda Osmanlı devşirme modelinin güçlenmesine katkı payı yüksek olan bir göç sürecinin başlatılmasına neden olmuştur¹³⁸. Günümüzde, nüfusları yüzbin kadar olan Sabetaycılar;

¹³⁵ SHAW, Stanford. *Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye*, s. 27, Cilt: I, İstanbul 1982.

¹³⁶ ATSLZ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 194-195. İstanbul, Tercüman yayınları

* Enderun mektebine ait eldeki veriler, her üç odada yetişenlerin yıllara göre dağılımının önemli oranda olduğunu bize göstermektedir. Bu oran 1757' de 562, 1820' de ise 490' dır (İ. H. Baykal, a.g.e., s. 111).

¹³⁷ IACOVELLA, Angelo. *Gönye ve Hilal: İttihad -Terakki ve Masonluk*, s. 1-3. İstanbul, 1998.

¹³⁸ ZORLU, İlğaz. *Evet, Ben Selanikliyim: Türkiye Sabetaycılığı*, İstanbul 1998.

Yakubiler, Kapancılar ve Karakaşlar olmak üzere üç kategoride toplanırlar. Türk Marksizminin öncü liderleri: Şefik Hüsnü ve Serteller, Sabetaycı bir kimliği taşırlar. Bunlar, Türk toplumunun modernleşme sürecinde, motivatör unsur olarak kilit yenilikçiler (innovatör) grubunu temsil ederler¹³⁹.

Osmanlı, sürekli kendine özgü devşirme veya avdeti modelini zenginleştirmek suretiyle, milli kimliğinin dokusunu kozmopolitleştirmede adeta başarılı rol oynamıştır. Nitekim, Oruç Beğ tarihinde rasladığımız şu ifadeler, henüz 14. yüzyılın sonlarında bile, saraya sızan kadınların, yöneticilerin referans alanlarını nasıl etkilediklerini bize açıklamaktadır: “Yıldırım Beyazıt, Sırp Kralının (Vilukoğlu) kızını (Maria) kendisi için istedi, düğün edip aldı. Viluk kızı Maria gelmeden önce Beyazıt Han, içki meclisinin ne olduğunu bilmezdi. O vakte kadar şarap sohbeti olmazdı. Yıldırım 60 yaşında (1402) intihar etti¹⁴⁰. Keza, Oruç Beğ’e göre; “Yıldırım Han’a gelinceye kadar, kardeş kardeşi öldürme geleneği yoktu. Bu gelenek, bu padişah döneminde başladı. Gazi Murad, hak emrine varınca, beğler dahi bir yere gelip ittifak ettiler. Sultan Beyazıt Han’ı babası yerine lâıyk gördüler. Kardeşi Yakup Çelebi’yi öldürdüler. İnalçık’a göre, Fatih Kanunnâmesinde kardeş katli bir kanun olarak formüle edilmiş, bunun bazı şartlarda caiz olduğu bildirilmiştir¹⁴¹.

İnalçık’ın, Osmanlı’nın kendini bir “hanedan devleti” olarak algılaması ve istimâlet politikasını böyle bir misyonun gerçekleşmesi için kullanması tarzındaki görüşü kabul edildiği takdirde, sonuçlarından da kaçınılmaması gerekir. Başta sultanlar olmak üzere, “Osmanlı-dışı” (devşirme ve enderun) unsurlarla evlenmeler, bürokrasinin bu kadrolarla takviyesi, ordunun tamamıyla devşirmelere tahsisi (İnalçık, Sultanın has ordusu Timarların da

¹³⁹ Tanzimat sonrası (1850-1900), Osmanlı çocuk hayatındaki yenileşme hareketlerini ele alan bir incelemede, bu Enderuni aydın sınıfın konşiyonlarını, kısmen de olsa taruma imkânı buluyoruz. 19. asrın ikinci yarısında, gayri müslim üst zenginler ve Enderun çocuklarına hem mektep hem de evde verilen eğitimin tamamıyla taklitçi ve batı özentili bir kültürel şartlandırmayı taşıdığına tanık olmaktadır (Cüneyd OKAY, *Osmanlı Çocuk Hayatında Yenileşmeler: 1850-1900*), s. 36-40. İstanbul, 1998.

¹⁴⁰ ATŞİZ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 52, 65. Bilindiği üzere, 1. Bayezid, 1402’de Timur tarafından esir edildiğinde, kanlarından birine, Sırp kökenli Maria Desplanaya, zorla hizmetçilik yaptırılması izleme hakaretiyle katlanmak zorunda bırakılmıştı. Bu dayanılmaz utanç, Sultanın esiriken intihar etmesinde payı olduğu düşünülür. (Bkz. Leslie P. PEIRCE, *Harem-i Hümayun*, s. 49, 2. baskı, İstanbul 1998).

¹⁴¹ İNALCIK, H. a.g.m., s. 24.

Balkanlarda devşirme soylu olduğu görüşündedir) . Yukarıda belirtildiği üzere, bu süreç 16. yüzyılda Osmanlılarda Türklük kimliğinin silinmesine neden olmuştur. Oysa, Osman Gazi kardeşi oğlu Aydoğdu şehit olunca, mezarına “Türk Han Mezarı” ibaresini kazdınıyordu¹⁴². Bilindiği üzere, Osmanlı toplumunda, devletin kökenleri hususunda ilk kaynak bilgilere Ahmedî'nin “İskendernâmesi”nde rastlıyoruz. 1413'te kaleme alınmış bulunan bu kitapta, Osman Gazi'nin babası Ertuğrul ve yakınları Gündüz Alp ve Gök Alp'in “Oğuz” soyundan geldikleri vurgulanmaktadır. “Oğuz Efsanesi”, II. Murad (1420-1451) döneminde Yazıcıoğlu Ali'nin kaleme aldığı Tarih-i Âl-i Selçuk, aynı zamanda Oğuzname olarak da tanınır. Bu eserde, Osmanlı hanedanının Oğuz kökenli olup 24 boydan biri yani Kayı boyundan geldiği zikredilir¹⁴³. Keza, Aşıkpaşa, 1484'de Osmanlı tarihini yazarken: “Oğuzdan Gökalp'e kadar gittim” diyordu¹⁴⁴. O kadar ki, Türklerin soy ağacını açıklarken bu tarihçimiz deYafes nesli olarak konuyu düğümlüyordu¹⁴⁵. Fatih Sultan Mehmet'in annesi saraya alınmış bir cariyeye iken¹⁴⁶, Fatih'in kendisi (1449-1450) bu zinciri kırarak Dulkadiroğlu Süleyman Beğ'in kızıyla evleniyordu¹⁴⁷.

Tarihçi Ahmedî'den başlayarak, Oruç Beğ'e kadar giden kaynaklar, devletin kökenleri ve kimliğinin Oğuz soyuna dayandığını açıkça beyan etmektedirler. Hal böyle iken, Anadolu Selçuklular döneminden itibaren Oğuz soyunu temsil eden Türkmen boylarının kentleşmiş veya Acemleşmiş aydınları tarafından “Etrâk-ı bî-idrak” olarak aşağılanması ve yönetimden dışlanması, önemli oranda “kimlik sapması” diyebileceğimiz bir sürecin içine girdiklerini göstermektedir. İlkın, patrimonyal yönetimi temsil eden sultanlardan başlayarak üst tabakanın hemen her basamağına yayılan devşirme (avdeti) sistemi, giderek yeniçeri Ocağına ve bürokrasiye damgasını vurmuştur. Batıyla temas sağlandığı 18 ve 19. yüzyıl yöneticilerinin büyük çoğunluğu Enderunî aydınlardır. Saraylı diye de anılan bu “alafranga çelebiler”, konumları gereği -cariyelere yakınlıkları- sultanları da etkileyerek, bir çok batılı yeniliklerin hiçbir kültür gümrüğünden geçmeden olduğu gibi

¹⁴² ATŞİZ, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 3-4, 6, Ankara 1970.

¹⁴³ GALLOTTA, Aldo. *Oğuz Efsanesi ve Osmanlı Devletinin Kökenleri: Bir İnceleme*, s. 43(Hazırlayan, E. A. ZACHARIADOU, a.g.e, İstanbul 1997).

¹⁴⁴ İNALCIK, H. *Doğu-Batı Dergisi*, sayı: 7, s. 24, Ankara 1999.

¹⁴⁵ ATŞİZ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 150-151.

¹⁴⁶ TOPUZ, H. *Meşâyde*, s. 10, İstanbul 1999.

¹⁴⁷ TOPUZ, H. a.g.e., s. 8, 11.

topluma aktarılmasında katalizatör rol oynamışlardır. Tanzimat'a zemin hazırlayan ve 30 yıla yakın bir süre Memalik-i Osmaniye'yi yöneten II. Mahmut bu tür bir oluşuma örnek olarak gösterilebilir. Bilindiği üzere, annesi Mihrişah sultan aslen Napolyon Bonapart'ın eşi Josephine'nin amcası kızı Fransız kökenli "Aimée"dir¹⁴⁸. Aimée bir manastırda yetiştirilir. Ancak, 18 yaşında Fransa'ya dönerken Cezayirli korsanların eline geçer. Ceza-yir sultanı tarafından I. Abdülhamid'e sunulur. II. Mahmud'un eşi Pertevnihal sultan da Çerkeslere komşu olan Şapsığ kökenlidir¹⁴⁹.

Osmanlı tarihi boyunca II. Mahmud; "Biz batı uygarlığına mensubuz" diyen ilk sultandır¹⁵⁰. İlk kılık-kıyafet devrimini de yine gerçekleştiren odur. Askerlerden ve memurlardan cepkeni, kaftanı, entariyi, şalvarı, poturu, kavuğu, külahı yasaklayan; setreyi, pantolonu (redingtonu), pelerinleri, siyah derili potinleri ve fesi getiren de yine II. Mahmud'dur. Hatta, sakallar bile onun zamanında kırpıldı. Bizzat sultan buna örnek oldu ve saraydan paşalara, onlardan da çeşitli memur tabakalarına durum yayıldı. Aynı zamanda, Avrupa sandalya ve masaları, eski düzenin divan ve yastıkları yanında gözükmeye başladı; Avrupalı sosyal âdetler benimsendi. Perşembe tatil günü-dini bakımdan özelliği olmamasına rağmen Fransa'dan alınarak devlet dairelerinde kabul edildi. Ve daha da şaşırtıcı olarak, sultanın portresi devlet dairelerinin duvarlarına asıldı. Sultan, yabancı diplomatları Osmanlı protokolüne göre değil, Avrupa protokolüne göre kabul etmeye başladı. Bunun gibi, cirit oyununu, Mehteri kaldıran, Fransız süvarileri gibi Türk süvarilerinin de ata binmelerini, dansı ve baloyu öneren, Osmanlı ordusunun 1828-1829 savaşında Mehter marşıyla değil de Mozart ve Rossini'den parçalar çalınarak sefere çıkmasını telkin edenin de II. Mahmud olduğunu biliyoruz. Hatta, Şumnu ordugâhında her akşam waudville havalarının çalınması da yine bu padişah döneminde yürürlüğe konulmuştur¹⁵¹. A. Slade, (Record of Travels in Turkey, 1828) adlı eserinde, devrin modernleşme sürecindeki taklitçi veya Herodian karakterini şöyle analiz ediyordu: "Sultan Mahmut hiçbir şeyde, Türk süvarisinin binicilik tarzını değiştirmeden daha büyük bir hata yapmadı. Türk süvarisinin, atları üzerindeki mükemmel hakimiyetiyle, dünyanın en nizamsız atını en nizami at haline ge-

¹⁴⁸ TOPUZ, H. a.g.e., s. 17, 31.

¹⁴⁹ TOPUZ, H. a.g.e., s. 28.

¹⁵⁰ SHAW, Stanford. a.g.e., s. 136, 1982.

¹⁵¹ BAYKARA, Tuncer . Osmanlılar'da Medeniyet Kavramı, s. 9, İzmir 1992.

tirmek için yalnız küçük bir tertip gerektiren mükemmel oturuş yerleri vardı. Fakat Mahmut, bütün değişikliklerinde, maskeyi insan diye, kabuğu da meyva diye aldı. Avrupalı süvari uzun üzengili düz eyerle biniyordu; bu yüzden kendi süvarisinin de aynı olması gerektiğini zorunlu zannetti. Bu körü körüne şekil takliti sadece faydasızdı; sınırsız bir nefret yaratan manevi bir kötülüğü kanıtladı". Yeniliğe yatkın aşırı kültürel adaptasyonundan ötürü halk arasında adı "Gâvur Mahmud" olarak anılmıştır. Saraylarda, o dönemlerde devşirme cariyeler yanında, "hep Kafkas ülkelerinden gelme cariyeler de vardı. Çerkezler, Abazalar ve Şapsığlar, Ubıhlar, Abazalar ve Gürcüler bunlar arasında ilk akla gelenleridir. Bunlar da, yeniliğe açık tutum ve zihniyetleriyle Batıcılılaşma diyebileceğimiz bu taklit mekanizmasını desteklediler. Bu tablo, kültürel değişme sürecinin antropolojik kurallardan yoksun bir saray yaşantısı için, islâmî değerlerin ne ölçüde devreden çıkarıldığını gösteren en tipik örneği teşkil eder. Aynı zamanda, Enderun kültürünün, yavaş yavaş istimalet teorisinin sınırlarını kemirerek, hanedan sistemine ne ölçüde nüfuz etmek suretiyle, onu kendi doğrultusunda şartlandığını göstermesi bakımından da ibret vericidir. Bu döneme ait tüm yenilikler, Berkes'in de haklı olarak belirttiği üzere; "Serbest değişme değil, tamamıyla projeye bağlı" Saraylı danışma çerçevesinin (frame of reference) bir ürünüdür. Nizam-ı Cedit de aynı kategoride düşünülebilir. Berkes'e göre, çağdaşlaşma (modernizasyon) Lale Devrinde başlamış III. Selim döneminde meyvelerini vermiştir. Tarihçi Asım Efendi'ye göre, bu süre Fransız taklitçiliği dönemidir.

III. Selim ve II. Mahmud ile sürüp giden yenileşme hareketi, Türklük bilincinin tamamıyla silindiğini açıklamaktadır. Batıya sonuna kadar açık bu zihniyet, hiçbir sosyo-kültürel analiz yürütmeden, Herodian kimliğini sürdürmüştür. Toplumun, inanç sistemi, değerleri ve kültürel normlarıyla adeta bağlarını kopararak yabancılaşmış bulunan yönetici kadro, kimlik söz konusu olduğunda, hiçbir tepkide bulunmadığına tanık olmaktayız. Nitekim, Görice'li bir Arnavut devşirmesi olan Koçi Beğ'in 1631 yılında yazıp, Padişah Sultan IV. Murad'a sunmuş olduğu ünlü risalesin (memorandum) den 171 yıl sonra, 1807 yılında yine böyle bir eser yazarak, Sultan IV. Mustafa'ya takdim eden Koca Sekbanbaşı, Yeniçeri ordusunun bozulmasını şöyle açıklıyordu: "...filasıl bunlar pâk asker olduğundan bunlardan nice hizmetler olmuştur, ama şimdi Acem bozuntusu ve Türkmen ve Kürt hırsızları ve dönme ve bozmalar dolmuş." Aynı şekilde, Koçu Beğ de ünlü

risalesinde orduya; Türk, Çingene, Tatar, Laz, Yörük, katırcı, deveci, hamal, ağdacı, kuttaitariyk (yol kesen), yankesici ve sair ecnas-ı muhtelif (türlü topluluklar) katılıp gelenek ve idare bozuldu, yasa ve kural kalktı” diyerek, Türk halkına ağır hakarete bulunmaktadır.

Görülüyor ki, yönetimin en üst temsilcisi ve tarihçileri, artık “Türklük” denilen bir kavim bilincini unutmuş; halkını da, devşirmelerin vergilerini ödeyen ve “ekip-biçen” reaya olarak kabul etmeleri nedeniyle, yakından tanımaları mümkün olamamıştı. Saraylıların oluşturduğu bir yapılaşma içindeydiler. Neşet Çağatay’ın, Tanzimat ve Türk Eğitimi adlı incelemesinde belirttiği üzere; “Osmanlılık, tamamıyla Türklük değildi. Dönme tutsaklar ile çevrelenen Enderun Türklüğü’nün ilk özelliklerinden ayrılmıştı. Bu çevredeki halis Türklerin ruhlarındaki Türklük cilâsı, dehası silinerek onun yerine yavaş yavaş uluslar arası bir yaldız sürülmüştü. Enderun’da zarif, ince idare adamları, tendürüst vezinde kahraman, yetenekli ve teknik sanat ve hüner sahipleri yetişiyordu. Ancak, ne bu idare adamları, ne kahramanlar ve ne de hüner sahipleri Türkün fıtrî (doğuştan) dehasından pay almıyorlardı. Onlar için çevre İstanbul ve saraydan ibaretti. Onlarca amaç, müllete değil, saraya hizmet etmek, onlarca emel, tarihte güzel ad bırakmak değil, vali ve vezir olmak, zengin olup tahakküm etmektir.” Çağatay’ın bu tesbitleri de bize açıkça göstermektedir ki, yönetici sınıf, ülke gerçeklerine tamamiyle kapalı kalmış, Anadolu’nun sosyal ve kültürel sorunlarına sırtını çevirmiş, adeta bir kast modelini oluşturmuştur. “Enderun Türklüğü” de yimi Çağatay’ın isabetli bir teşhisidir. Gerçekte, bizim de üzerinde hassasiyetle durduğumuz bir nokta vardır ki, Enderun tabakası içinde Osmanlı toplumuna sanat ve estetik alanından tutunuz da hemen her dalda önemli hizmetler yapmış, anılmaya değer, saygınlığı yüksek insanlar vardı.*

Ancak, yukarıda da belirtildiği üzere, biz, Selçuklu ve Osmanlı’dan beri uygulanan stratejik sektörlerin, kendi halkından esirgenerek, yabancı unsurlara devredilmesi olayına tepkide bulunmaktayız. Çünkü, böyle bir süreç millî kalkınma modellerini etkiler, kendi öz halkını dışlar ve marjinalleştirir. Ülke, zamanla genlerinde etnisite bilinci taşıyan bir grubun (zümrenin) hakimiyeti altına geçer. Hiç kimsenin, bir imparatorluğu hanedan çıkarını korumak amacıyla da olsa-bu şekilde kozmopolitleştirmeye hakkı olmama-

* Kök Türkler, ve Selçuklu’larda yönetici sınıf Ak Kemik, halk ise Kara Kemik olarak adlandırılıyordu. Osmanlı’larla bir benzetme yapılırsa Enderun tabakası Ak Kemik, Reaya ise Kara Kemik (Kara Budun) olarak yorumlanabilir.

lıdır. Eleştirel yaklaşımımızın özü, bu tür bir eğilimi yansıtmaktadır. Yoksa, laboratuvar tahliline dayalı bir ırkçılık zihniyetini gündeme getirmek değildir.

1800'lerden itibaren başlatılan yenileşme hareketleri, tümü ile Enderun damgalıdır. Batıya alabildiğince açılma, özellikle biçimsel alandaki hızlı değişimler ve batı taklitçiliği, Meiji dönemi Japon modernleşmesi anlamında bir yaklaşımı gündeme getirememiştir. Halk, devreden çıkarılmış, doğrudan (direct) denilen bir kültürel değişme modeli, Saraylıların güdümünde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu yüzyılda, Enderun, sanıldığı kadar güç kaybetmiyor, aksine giderek, yedeğine diğer unsurları -Harem-i Hümayunu- da alarak tarihsel ağını örmeye devam ediyordu. Nitekim, Abdülmecit döneminde, Aziz Efendinin (Abdülaziz) dairesinde 58, Murat Efendinin dairesinde 48, Abdülhamit Efendinin dairesinde 34, Reşat efendinin dairesinde ise 24 cariyeye bulunuyordu. Öbür Efendi ve sultanların dairesindeki cariyelerin toplamıyla birlikte bu sayı 688'e ulaşıyordu. Abdülaziz döneminde ise sarayın çeşitli kısımlarında çalışan cariyelerin tümü 500 kadardı¹⁵². Türk kökenlilerin dışında, çoğunluğunun avdeti ve Kafkas kökenlilerin teşkil ettiği bu tablo, Osmanlı saray eğitimi ve üst yöneticilerinin dünya görüşü ve referans alanlarının ne denli kozmopolitleştiğini bize açıklamaktadır. Şehzadelerin toplumsallaşması, terbiyesi ve yetiştirme tarzında bu kozmopolit unsurların etkisini düşünmemek mümkün değildir. Ancak, cariyelerin etnik köklerine dayalı politikaları hakkında yeterli bilgi sahibi değiliz. II. Murad'ın dul eşi Sırp Mara'nın (Tamara) da etkisiyle, Hristiyan Ekümenik yapısında bir Sırp hizbi oluşturulduğunu bilmekteyiz. Böylece, 1475'de Sırlar patriklik için kendi adamlarını seçtirebilmişlerdir. Hıfzı Topuz, Meyyale'sinde 19. yüzyıla ait saray içi cariyeye politikalarına yer yer değinmektedir. Abdülmecit döneminde saraya alınan cariyelere ayrıca müzik dersleri düzenlenir. Sarayda haftada iki defa konser ve bale gösterileri de yapıldı. Abdülmecit, 16 yaşında padişah olduktan sonra, dünya görüşü ve inanç sistemleri çizgisinde olmak üzere, imam okullarıyla devlet okullarının birbirinden ayrılması tezini savunmuş, Abdülaziz de aynı geleneği sürdürmüştür. Hatta, Abdülaziz'in Hattı Hümayunda din ile ilgili deyimlerin hiçbirine yer verilmediği gibi, "hilafet" sözcüğü de kullanılmamış, "şe-

¹⁵² TOPUZ, *Hıfzı a.g.e.*, s. 17, 31.

riat" kavramına ve "Allah'ın inayeti ve Peygamberin ruhaniyetine" de hiç değinilmemiştir¹⁵³.

Osmanlının Batılılaşmasında, sarayın yetiştirdiği devşirme gruplar veya üst yöneticiler, Batıya açık, son derece Herodian bir zihniyet ve tutumu yansıtması nedeniyle, kilit rol oynamışlardır. Devlet, 1793'te kültürel önemi açısından yenilikçi bir eğilim içine girmiş, Avrupa tarzı bir diplomatik mevzuatın gündeme gelmesini hazırlamıştı. Londra, Paris, Viyana ve Berlin gibi merkezlere elçiler gönderilmesi kararlaştırılmış; Yusuf Ağâh Efendi, 1793'te Londraya sefir olarak yollanmıştı. Bu zat da, ötekiler gibi Enderun'da yetişmiş, lisan bilen bir yönetici konumunda idi. 1797'de ise, aslen Oczakov doğumlu İsmail Ferruh Londra büyük elçiliğine atanıyordu. Çünkü, reaya arasında yetenekli bir devlet adamı henüz Osmanlı sarayında yetişmiş değildi. Bu nedenle, Saray Tercüman Odasına da Constantine Mourouzi getirildi. Keza, Bulgarzade Yahya Efendi ise Rumca ve Fransızca belgelerin çevirileri hususunda kilit noktalara atandı. Mehmet Namuk Paşa (1804-1892) diplomatik misyonu yürütüyordu. Bu zat da Askerî Akademînin kurulmasında (1834) önemli rol oynamıştı. Aynı şekilde, Bulgarzade Yahya'nın torunu olan Ahmet Vefik Paşa da, yine Tercüman Odasında görev yapmış ve Reşid Paşa'nın yanında bulunmuştu. Bu zat, aynı zamanda Abdülhamid'in muhalefetine rağmen, Robert Kolej'in kuruluşunda önemli rol oynamıştı. Findley'in deyiimiyle, "bu insanlar sosyo-kültürel marjinallikleriyle biliniyorlardı"¹⁵⁴. Osmanlı devletinde 1789-1992 arası idari reformları inceleyen Findley'e göre; "Osmanlı bürokratik kadrosu, artık "patrimonyal devşirme" tarzı bir yönetimdir. Bu devşirmeler (Enderunlar) de tamamıyla "marjinal kişilerdir"¹⁵⁵.

Bu çerçeve içinde düşünüldüğünde görülür ki, Osmanlı modernleşme veya batılılaşma tezi, Türk halkının kendi iradesi ve seçme hakkının bir ürünü değildir. Batıdan aktarılan yenilikler, marjinal kişilerin veya Saraylıların kültürel iktibasını yansıtır. Saraydan yönetildiği için de doğrudan (direct) veya tepeden inme bir değişme modelini ortaya koyar. Halkın (reaya) özgür iradesi ve kararları dışlanmıştır. Ancak, Jön Türkler'in gündeme

¹⁵³ TOPUZ, Hıfzı. *a.g.e.*, s. 28.

¹⁵⁴ FINDLEY, Carter V. *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Babıâli (1789-1992)*, s. 115, İstanbul 1994. Keza, A. SLADE, *Record of Travels in Turkey, Greece in The Years 1831*, ikinci cilt: 1832. B. LEWIS, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 103

¹⁵⁵ FINDLEY, Carter V. *a.g.e.*, s. 31, 114-115.

gelmesiyle “yerlilik unsurları” belirmiş ve 1890'lardan itibaren de İslamcı, Türkçü ve Batıcı akımlar kültür yaşantımızda filizlenmeye başlamıştır. Batıcılar, genellikle Enderuni eğitimin yayılmacı etkisiyle, çoğu yabancılaşmış “yerli unsurlardır”. Bu nedenle, marjinal gruplarla benzeşim içindedirler. Dönemin aydınları, özellikle sosyalist ve Marksistleri ise, hemen hemen devşirme geleneğini sürdüren kimselerdi: Nazım Hikmet Ran'lar, Sertel'ler, Şefik Hüsnü'ler, Dino'lar, Aybar'lar, Baştımaz'lar, İleri'ler, Dinamo'lar, Yalman'lar, İpekçiler, Sabahattin Aliler ve ötekileri bu çizgide düşünülebilirler. Sistemin yapısallaşmasında, bu nedenle Osmanlı'nın “azınlıkları” ve “Saraylıları” koruyuculuğunun damgası vardır.

Atatürk'ün, 1931'de Dolmabahçe Sarayının balkonundan yapmış olduğu konuşmada: “Kendimi hiçbir zaman Osmanlılığın telkin ettiği başka milletleri öven, Türklüğü aşağı gören eksiklik duygusuna kapırmadım” tarzındaki tarihi konuşması, aslında, Gök Türklerden 1920'lere uzanan tarihi seyir içinde, unutulmuş Türklüğün yeniden canlanması misyonunu taşır. Özellikle, Enderuni zihniyete olan derin tepkilerinin izlerini yansıtır. Bu nedenle, Türklüğe dönüş Kemalist sistemin özünü oluşturur. Bilhassa, millî dil, millî tarih ve Türklük olgusu ilk kez Atatürk'le bu dönemde tarihsel rolünü oynamaya başlamıştır. Büyük Nutkun son kısmında yer alan hitabesi de, “geleceğin güvencesi sayılan Türk Gençliğine”dir. “Fikirlerinin babası olarak kabul ettiği Ziya Gökalp”ın milliyetçilik ideolojisi de Kemalist sistemin ana eksenini teşkil eder. Robert Devereux, Gökalp'in “Türkçülüğün Esasları” adlı eserini İngilizceye çevirirken yazmış olduğu önsözde: “Atatürk inkılâbının anlaşılması için Gökalp'in tanınması gerekir” diyordu¹⁵⁶.

Atatürk'ün benimsediği Türk milliyetçiliği, şüphesiz Türk dil, kültür ve tarih şuuruyla yönelik bir dinamizmayı temsil eder. Tarih ve Dil Tetkik Cemiyetleri, bu amaçla bizzat Atatürk tarafından tesis edilmiştir. Partinin kredosu da altı oktur. Burada milliyetçilik, Türk milletinin ana felsefesini teşkil eder. Ancak, Atatürk'ün ölümü ile Enderuni aydınların sultanı sonucu, milliyetçilik devreden çıkarılmış; Turancılık, ırkçılık ve faşizm biçiminde suçlanmıştır. Aynı, Enderuni aydın proto-tipi, günümüzde de Türklüğü dışlayarak: “Farklılıklar bizim zenginliğimizdir” demek suretiyle etniklik bilincini motive etmekte ve ülkeyi bir kültürel mozağe veya “etnik mozağe” çevirmektedirler. Yukarıda belirtildiği üzere, Kemalist sistem, tarihsel

¹⁵⁶ KAPLAN, Mehmet. *Türkçülüğün Esasları*, s. VI. İstanbul 1972. Milli Eğitim Yayınevi.

rolünü “Türk”e dönmek ve “Türk milleti” gerçeğinde bütünleşmek biçiminde özetleyebileceğimiz bir yaklaşımı benimsemiştir. Böylece, Türk milletinin kökenini Orta Asya’ya, yani Asyatik bir teze dayandırıyor; Ekim 1917’de Rusya’da gerçekleştirilen sosyalist sistemi de reddediyordu. Henüz, Birinci Dünya Savaşının sonlarına doğru, bir böbrek tedavisi için gittiği Karlsbat’ta iken (Temmuz 1918) tuttuğu not defterinde şu ifadelere rastlıyoruz: “Konservatör değilim, çünkü hoşuma gitmeyen ve zaten yalnız başına değişen bir dünyada hiçbir şeyi değiştirmeye gücüm yetmez. Sosyalist değişim, değişikliği olmadan önce göremem ve sosyalizmin ikinci safdilliliği de şudur: Bu hayretkâr kendini müessir zanneder, üçüncü budalalığı, sosyalizm projelerini düzensizliğe götürür”. Bu alıntılar, Mustafa Kemal’in ileriye dönük projelerinde komünizme giden yolun kapalı olduğunu gösteren en güçlü kanıtlardır. Kemalist sistem, Türk milliyetçiliğinin dışında alternatif aramıyor. O dönemlerde, bir diğer akım da Anadoluçuluk idi. Bunlar, Asyatik tez yerine, Anadolu olgusuna yöneliyor ve “Anadolu’nun geçmişi, nasıl bir millî geçmiş durumuna getirilebilir” Bu görüşünü olgunlaştırmaya çalışıyorlardı. Buna göre: “Anadolu’ya yerleşen Türkler yerli halkla evlendiklerine göre, Anadolu’nun bugünkü nüfusunun burada Türklerden önce bulunan insanların da torunları oldukları kabul edilebilirdi”. Bilindiği üzere, Turgut Özal’ın “La Turquie en Europe” adlı kitabında bu tez savunulmaktadır. 1920’lerde, Mehmet Halil tarafından Anadolu Mecmuası’nda, kaleme alınan “Milliyetperverliğin Manası” adlı bir makalede, Anadoluçuluk görüşü şöyle açıklanıyordu: “Türk, ulusun adı değildir. İçinden birçok millet çıkmış bir ırkın adıdır: Anadolu, Azeriler, Kuzey Türkleri, Türkistanlılar vb. Bunların hepsi tartışmasız Türktür; ama, bir ulus (millet) oluşturmamaktadırlar. Eğer kültürleri ve vatanları aynı olsaydı bu gerçekleşirdi. Ama, vatanları farklıdır ve kültürleri bile aynı değildir. Anadolu dergisine göre, yeni cumhuriyete “Türkiye” değil “Anadolu” adı verilmeliydi. Frank Tachau’ya göre, derginin ne bir etkisi oldu, ne de kabul gördü. Ancak, 1925’ten sonra yollarına devam eden Anadoluçular Halikarnas Balıkcısı’nda yeniden ortaya çıktılar. “Anadolu’nun Sesi” adlı üçüncü baskısı 1984 yayınlanan eserinde Cevat Şakir, Anadolu’yu-ve bugünkü Türkleri-Asya kıtasının dışında bırakarak, coğrafi alanların Akdeniz’de bütünleşmesine yönelik bir görüşü benimsedi. Cevat Şakir’e (Halikarnas Balıkcısı) göre, “Akdeniz, etnik ve başka bakımdan dünyanın altıncı kıtası sayılabilir. (...) Yunanistan, Fransa, İspanya, Avrupa değildir, topu da Akdenizdir.

Akdenizdeki kıyılar da artık Avrupa, Asya ve Afrika değildir. Akdeniz, suları gibi akıcı ve masmavi bir insanoğlu tarihidir. Bu nedenle, Anadolu Asya değildir, Akdenizdir. "...Anadolucuların hedefi açıktır, Kemalist tezin ve Gökalp'in tam karşıtı, Asyatik bir tez yerine Antik Çağa yöneliştir. Sümerlerin, Orta Asya Türkleri oldukları ileri sürülse bile, Halikarnas Balıkcısı'na göre, onlar artık "Türkiyeli"dir. Kökenleri, ne olursa olsun Akdeniz'de buluşmak yeter de artar bile. . Akdeniz suları gibi, akıcı ve masmavi bir insanoğlu tarihidir. Görüldüğü üzere, Anadolucular'ın tezi Mavi Yolculuk diyebileceğimiz bir görünüş altında Sabahattin Eyüboğlu tarafından da desteklenmiştir. "Bizim Anadolu" adlı eserinde Eyüboğlu şöyle diyordu: "Bu memleket niçin bizim? Dört yüz atıyla Orta Asya'dan gelip fethettiğimiz için mi? Böyle diyenler gerçekten benimsemiyor, anayurt saymıyorlar bu memleketi. Gurbette biliyorlar kendilerini, yaşadıkları yerde.

Hititler, Frikyalılar, Yunanlılar, Farslar, Romalılar, Bizanslılar, Moğollar da fethetmişler Anadolu'yu. Ne olmuş sonunda? Anadolu onların değil, onlar Anadolu'nun malı olmuş (...) Türkiye'nin asıl kökleri Türkiyededir. "Anadoluculuk ve Türk Hümanizması modeliyle Kemalist sisteme yönelik örtülü eleştirilerin ana esasları, aslında Enderun felsefesinin birer yansımasıdır. Asyatik sisteme karşıdırlar. Osmanlı'nın ümmet modeli veya kozmopolit devlet anlayışı da, tüm ırk, kültür ve inançları (Hristiyan, Yahudi vb.) koruma, kollama ve yaşatma amacını güdüyordu. Anadolucular, Akdeniz'e, temelde yatan Antik Çağa; Türk Hümanistleri de doğrudan Greko-Latin köklere yöneliyorlardı. Enderunî dünya görüşü, bu aydın tabaka üzerinde etkili olmuştur. Bu gruplar, millet (ulus) gerçeğine sosyolojik anlamda yaklaşmamışlar. Biri ümmet çatısı altında bütün ırk ve dinleri himaye ederken, öteki de Anadolu medeniyetlerinin amalgamasyonuna (karışımına) gitmiştir. Bu nedenle, Tanzimat aydınları ile bu grup Cumhuriyet aydınları, belirli noktalarda uyum içindedirler. Tarihi süreç gözönüne alındığında, yabancı terbiye sistemi içinde yetişmeleri, yabancı okul ve kolejlerde okumaları nedeniyle, büyük çapta millilik kimliklerini yitirmişlerdir. Gökalp'in deyimiyle, "Türk aydını Enderun kökeninden geldiği için kozmopolittir. Millî kültüre veya halkın kültürüne yabancılaşmışlardır. Bunun için, Gökalp, bu aydın sınıfının halka gitmesi, halktan millî değerleri ve inanç sistemlerini alarak millîleşmelerini önermektedir. Osmanlı modeli, Saray kültürüne dayandığı için halktan uzak kalmış, halka ters düşmüş bir kimliği temsil ederken; Cumhuriyet dönemi de, Atatürk'le başlatılan millîleşmeye

yönelik eğitim sistemini, Atatürk'ün ölümü ile devreden çıkarmış, Türk Hümanizmi, Yeni Anadoluculuk, Mavi Yolculuk ve benzeri kozmopolit akımlarla yeniden Enderunileştirmiştir. Çünkü, gelenekli Saraylı kültür-kapalı devre bir zümreyi de oluştursa- bakanlıklarda odak noktalarını ellerinde bulundurmuş, kendi dünya görüşleri ve inanç sistemleri doğrultusunda sistemi yönlendirmişlerdir. Bu nedenle, Osmanlı kimliği gündeme gelmeli, 700. yılında tarihsel bir bakış açısıyla bu konular, yeniden tartışmaya açılmalıdır. Çünkü, günümüz Türk toplumunu tehdit eden çelişki ve gerginliklerde bu tarihsel oluşumun katkı payı büyüktür. Ulus-devlet sürecinin gerçekleşmemesi, sadece ülkenin doğu ve güney-doğu aşiret yapısından ve gerilla savaşlarından kaynaklanmıyor, aynı zamanda elitist kadronun yönetime egemen olan dünya görüşlerinden de etkileniyordu.

Bu kozmopolit devşirme zihniyetinden ötürü, Tanzimat süreciyle, batılı değerler hiçbir kültür gümrüğüne tâbi tutulmadan toplumumuza aktarılmaya çalışılmış, hatta antropologların kargo-kültü olarak belirledikleri bir tarzda, olduğu gibi Batıdan alınmış ve Türk toplumuna kabul ettirilmiştir. Enderuni sınıfın, Osmanlıdaki kimliği daha iyi tahlil edildiğinde, bu gerçeği yakından gözlememiz mümkündür. 1790'larda başlayan bürokratik yenileşmeler ve kilit noktalara enderuni soyluların yerleştirilmesi, Osmanlı imparatorluğunun giderek tarihsel kökenlerinden soyutlandığını, yönetici (asker-sivil) kadroların da önemli oranda Batı değer ve standartlarına yakın tutum ve davranışlara yöneldiklerini göstermektedir. Batı Avrupa'nın Reform ve Rönesans süreciyle kazandığı millî dil ve millî kültür değerleri yanında, Tanrı karşısında hiçbir otorite tanımayan özgürlükçü ve bireyci kimliğinin yükselmesi, milletleşme (nation-building) olgusunu sağlamıştır. Oysa, yerlilik kimliğini yitirmiş veya hepten ona sahip bulunmayan bu kozmopolit aydınlar, sessiz yığınlar halinde duran Türk halkına (reaya), sürekli batı değerlerini, özellikle pozitivizmi aşılama suretiyle, kültürel çatışmayı hızlandırmışlardır. Zira, Enderun, Osmanlı toplum yapısında Stanford Shaw'ın isabetli teşhisiyle "16. yüzyılda bir sınıf durumuna gelmişlerdir"¹⁵⁷. Şerif Mardin'in "aşırı batılalaşma" veya Findley'in "frenk meşrepliği" olarak belirlediği 1839 sonrası yenileşme hareketleri, tamamiyle bu grubun zorlayıcı (compulsary) veya doğrudan (direct) değişme denilen yaklaşımlarını sergiler. Bu açıdan, Mümtaz Turhan'ın bu dönemi, serbest kültür de-

¹⁵⁷ SHAW, Stanford *a.g.e.*, s. 136. 1982.

ğişmesi denilen bir deyimle belirlemesine katılmak mümkün değildir. Oysa, Lale devriyle gündeme gelen ve Tanzimatla resmî kimlik kazanan kültürel değişme süreci (acculturation), antropolojik deyimıyla zorlayıcı veya tepeden inmeceli bir değişme modeline yatkındır. Halktan kopuk olmaları nedeniyle, bu Saraylı (Enderuni) aydınlar, Türk kültür ve değerler sistemine önemli ölçüde yabancılaşmış kimselerdir. Halkla diyalog sağlayarak, yenileşme kampanyasını model olarak benimseyecekleri yerde, tamamiyle on ters düşecek bir çizgide kültürel adaptasyonda bulunmuşlardır. Oysa, Japonya 1875'den itibaren çok sayıda batılı aydınları ülkesine davet etmek suretiyle, millî aydınlarını yetiştirmiş, Samuray sınıfının öncülüğünde, batılılaşma sürecini hızlandırmıştır. Bunun için Tokugawa ve Meiji dönemleri yeterli sayılmıştır.

Genellikle referans çerçeveleri dışı açık (open-mind), batılı norm ve değerlerle toplumsallaşmış bu elitist kadro, kolejlerde yetişmeleri nedeniyle, halktan kopukturlar. Türk Tarih Kurumu tarafından yayınlanan Türk Hümanizması adlı eserde, çizilen profil, Enderuni aydınının batıya açık zihniyetinin sınırlarını göstermesi bakımından anlamlı olsa gerek: "Tam hümanist bir Türkü bulmak için, çocukluğundan beri batı toplumlarında yaşamış bir tip düşünülmeli, yahut tamamiyle hümanist hayat felsefesini benimsemiş bir eğitim içinde yetişmiş bir fert tasavvur edilmelidir". Sinanoğlu'nun bu görüşlerini yorumlayan İnalçık, şu sonuca varıyordu: "Avrupa'da bile tam hümanist bir tip, küçük bir azınlıktır"¹⁵⁸.

Bu hümanist tip, aynı zamanda Greko-Latin kültürü ile beslenen, islâmî referanstan ziyade Batı ve hristiyan değerlerine yumuşak iniş yapan Enderuni zihniyetin günümüzdeki görüntüsüdür. Türk Tarih Kurumu tarafından görüşleri benimsenen Sinanoğlu, Atatürk'ün Millî Dil ve Millî Tarih tezlerini dışlayarak; "Avrupayı Avrupa yapan toplumsal ve ahlâksal değerlerin her şeyden önce insancıl ve akılcı ilkelere dayandığı bir Yunan-Roma evreninde aranması gerektiği" tezini ileri sürmektedir¹⁵⁹. Yukarıda belirtildiği üzere, Atatürk'ün ölümünden sonra giderek güçlenen bu yaklaşım ile Anadoluculuk, Mavi Yolculuk gibi köklerinden kopmuş akımlar, Kemalist tezin devreden çıkarılmasını ve Asyatik kaynaklardan Greko-Latin odak noktalarına dönüşümünü hazırlıyordu. Oysa, kimlik sorunu Ferdinand

¹⁵⁸ İNALCIK, Halil. *a.g.m.*, s. 28.

¹⁵⁹ SİNANOĞLU, Suat. *Türk Hümanizması*, s. 60, 67, Ankara 1988, TTK Ayrıca, bu tez hakkında geniş bilgi için bkz. Orhan TÜRKDOĞAN, *Kemalist Sistem: Kültürel Boyutları*, İstanbul, 1999. Alfa yayınları.

Braudel'in yaklaşımıyla "geçmişle bugün arasında bir uyum sağlamaktır". Bugün, komünizm çökmüş ve Marks'ın kapitalizm için reva gördüğü deyimle; "Tarihin çöplüğüne atılmıştır". Asyatik Türk Cumhuriyetleriyle kucaklaşan 200 milyonluk Yeni bir Türkiye doğmuş, Kemalist sistemin 1930'lar ideali gerçekleşmiştir. Yeni Anadoluculuğu savunan bir Doğan Avcıoğlu, Orta Asya ile ilişkisi bulunmayan Anadolu topraklarında, Taş devrinden beri bütün halkların kanlarının karıştığı, bir Türkiye modeli tasavvur ediyordu: "Gelelelim Turancılara: Bunlar Anadolu'nun binlerce yıllık kültür ve görenek verilerini, günümüz Anadolu'nun etkin birliğini- göz göre göre- bir yana teperek Turan ve muran efsanelerini ulusal kültür diye benimseyekorlar. İşte bu şimdiedek hiçbir zaman, hiçbir yerde, hiçbir ulusça usda da, düşte de görülmemiş bir garabettir". Avcıoğlu'nun "garabet" diye nitelediği hayali düşünceler 1989'dan sonra gerçekleşmiş, Asyatik Türk Cumhuriyetleriyle -petrol hatları dahil- her türlü kültürel ve ekonomik ilişkilerimizi başlatmış bulunuyoruz. Ama, Greko-Latin dünyası ile işbirliğimizin güçlenmesi için, bizim Akdenizciler bir 17 Ağustos tipi depremleri hâlâ beklemektedirler. Bunların, hayali dedikleri "Turan" tezi için Gökalp, daha 1910'larda; "Zemini mefkûre, seması hayal. Bir gün gerçek, fakat şimdilik masal" diyordu. Bu nedenle, Atatürk-sonrası, halkı ve aydını birbirine bu denli yabancılaşmış Enderuni bir aydın kadroya dünyanın hiçbir yerinde raslamak mümkün değildir. Bunların, 1890'lardan beri körükledikleri ve 1917 Devrimi ile Rusya'da ortaya çıkan Komünizm anlayışlarında bile, gerçek halk tabakası (reaya) asla bir prima-faktör değildir. Bunlar, Anadolu insanını tanımazlar, toplumsal gerçeklerini sadece romantik üsluplarla, fantastik hayallerle bir "sınıf mücadelesi" jargonu içinde ele almayla çalışırlar. Bu nedenle, modası geçince bu Enderuni sosyalistler, kapitalleşme süreci içine girmek suretiyle, kalıp değiştirebilirler.

Osmanlının kendi halkına "kul" olmayı layık görmediği, bu nedenle ülkenin varolma kaderini "Devşirme" zihniyetine emanet ettiği bu model, elbette tarihî süreç içinde kurumlaşarak meyvelerini vermeye başlayacaktır. Gerek İttihad ve Terakki (1908-1918), gerekse Cumhuriyet dönemlerinde Batı okullarında eğitimini sürdürmüş, batı norm ve değerleriyle yetişmiş bu kozmopolit kadro, hemen her alanda fonksiyonel bir rol oynamıştır. Cumhuriyetle, "sınıfsız ve kaynaşmış" bir halkçılık felsefesi ideal olarak gündeme gelmiş, ancak ülkeyi yönetme hakkı, bu "Enderuni bakış açısına" sahip insanların eline geçmiştir. Bu dönemde, artık Osmanlı tipi Enderun kurum-

ları olmamakla beraber, yukarıda belirtildiği gibi, "Enderunilik" bir toplumsal olgu olarak kimliğini koruyacaktır. Artık soya dayalı Enderunilik, Cumhuriyetle yerini toplumsal Enderuniliğe terkedecektir. Böylece, tutum ve zihniyeti Batıya yönelik; köklerden kopmuş bir aydın ve yönetici kadronun yükselişine tanık olacağız.

Tanzimat'tan beri radikal bir tarzda devam eden, her yönü ile Batıya açık bu modernleşme zihniyeti, Batılılaşma ile eşdeğer görülmüştür.* Kendi kültürüne yabancılaşmış, büyük ölçüde milli değerlerinden soyutlanmış, hatta Batılı standartlara göre şartlandırılmış bu aydın grubunu Ziya Gökalp de, 1910'larda kozmopolit veya Enderun olarak belirtiyordu¹⁶⁰. Gökalp, aynı zamanda bu Enderun veya kozmopolit aydının-gerçek seçkinci (güzide) bir kimliğe yönelebilmesi için, halka doğru gitmesi gerektiğini de ileri sürüyordu. Çünkü, Gökalp'e göre, milli kültür halktadır. Bu farklılaşmayı, tarihî yapımızı da göz önüne alarak, B. Lewis şu şekilde açıklıyordu: "Kuruluşundan 19. yüzyıla kadar Türkler kendilerini her şeyden önce, Müslüman olarak kabul ediyorlardı; bağlılıkları farklı seviyelerde, islâmlığa ve Osmanlı hanedanı ile devlete idi. Bir kimsenin konuştuğu dilin, oturduğu toprağın, geldiğini iddia ettiği ırkın kişisel, duygusal veya toplumsal bir önemi olabilirdi. Oysa, bunların hiçbirinin bir önemi yoktu (...) Ancak, basit halk, köylüler ve göçebeler arasında bir Türklük duygusu yaşamağa devam etti. Fakat, yönetici ve okumuş gruplar, islamlık içinde ayrı bir etnik ve kültürel topluluk olma hüviyetlerinin bilincini Araplar ve İranlılar derecesinde korumamışlardır."¹⁶¹ Bu yorumlar, Osmanlı düzeninin iç çelişkilerini gözler önüne sermesi bakımından son derece manidardır. Bu çizgide, yeryüzünde örnek ikinci bir ülke düşünülemez, sömürge toprakları müstesna.

Yukarıda belirtildiği üzere, bir sosyal gerçek olarak, halkın milli kimlik kazanabilmesi ancak, Mustafa Kemal'in "fikirlerinin babası" olarak kabul ettiği Ziya Gökalp'le başlar. Mustafa Kemal, gerçek bir sosyal aktör olarak, 1920'lerde; "Memleketin sahibi ve devletin kurucusu biz Türkler, kavmi necib adı altında Araplara ve Sarayın sadık hadimi Arnavutlara feda edil-

* Osmanlı'da devşirme kurumu hakkında bir hayli yerli ve yabancı yayınlara raslıyoruz. Özellikle, bunlar arasında: V. L. MENAGE, S. VRYONIS Jr., C. CAHEN, A. B. PALMER, Vasilis DIMITRIADIS, Dimitri KITSIKIS ve E. A. PETROSIAN ile İ. H. UZUNÇARŞILI'nın yayınları dikkatlerimizi çekmektedir.

¹⁶⁰ TÜRKDOĞAN, Orhan Ziya GÖKALP, *Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, s. 234-286. İstanbul, 1998. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,

¹⁶¹ LEWIS, Bernard. *Modern Türkiyenin Doğuşu*. s. 2. Ankara, 1970, TTK yayınları.

miştik” diyordu. Bu ifadeler, Milli Kurtuluş savaşını yürütmüş bir iradenin, Osmanlı etnik havuzundan Türklüğe dönüş mesajını çıkararak, yeni bir devlet kurmanın en anlamlı izlerini taşıyordu. Bu çelişkili yapısından ötürü, günümüzde, Osmanlı aydın sınıfı kadar, Osmanlı kültürüne de katılmayan araştırmacılarımızın sayıları bir hayli olsa gerek.¹⁶²

Batı anlamında, Osmanlı Enderuni sınıfın karşısına çıkabilecek ve “yerlilik” niteliği ağır basabilecek güçlü bir burjuva tabakasının yetişmemiş olması, Cumhuriyet döneminde de bu tabakanın kültürel kimliklerini sürdürmelerine imkân sağlamıştır. Batıda, burjuva sınıfı tarihi rolünü oynamak suretiyle -Fransız devrimi sonrası- Cumhuriyet ideolojisinin halka doğru yayılmasında etkin bir güç olmuştur. Oysa, ülkemizde her türlü eğitim ve olanaklardan yoksun bırakılmış halk tabakası (reaya), millileşme yolunda seçici ve etkin bir dinamizmaya sahip olamamıştır. Bu nedenle, Osmanlı toplum yapısı, karşıt güçlerin üretebileceği dengeler sisteminden yoksundu. Gerçi, Osmanlı kuruluş döneminde, fetih toprakları ve vergileriyle zenginleşen bir Türk aristokrasisi vardı. Ancak, Devşirme zihniyeti yönetimde etkin rol oynamaya başlayınca, bunlar da malikanelerine çekilme durumunda kalmışlardır. Tarihi süreç içinde, devşirmelerin gücü zayıfladıkça âyânlar denilen yeni bir sosyal tabakanın ortaya çıktığına tanık ol-maktayız. Bazı tarihçiler, bu Türk aristokrasisinin zamanla âyânların oluş-masına zemin hazırladıkları görüşündedirler. Çünkü, âyânların ne zaman kesin olarak meydana geldikleri bilinmemektedir. Muhtemelen, Devşirme hakimiyeti yara aldıkça âyânlığın güç kazandığı söylenebilir. Gibb ve Bowen gibi düşünürler, mütesellim ve Voyvodaların sonradan âyân olabilecekları iddiasındadırlar¹⁶³. Burada, önemli bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Bazı Batılı tarihçiler, Osmanlı devletinin büyüklüğünün nedenini, kulların yani devşirmelerin yönetici sınıfına girmelerine ve doğuştan müslüman olanları-yani soyluları- devlet görevi dışında tutmalarına, ancak müslüman halkın düzenin içine girmesiyle çöküşün başladığına işaret et-mektedirler¹⁶⁴. Bazı tarihçiler ise, âyânlığın doğuşunda Celali eylem biçim-lerinin etkin rol oynadıkları kanısındadırlar¹⁶⁵. Çünkü, Celali hareketi Sek-

¹⁶² Bunlar arasında İlber ORTAYLI ilk akla gelenidir (bkz. İ. O., *Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü*, s. 149-150, İstanbul, Daha önce bölümlerde var Yapı Kredi Yayınları).

¹⁶³ ÖZKAYA, Yücel. *Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlar*, s. 19, Ankara 1972. TTK.

¹⁶⁴ SHAW, Stanford. böyle bir tezin “Hristiyan Avrupa çıkarlarına uygun düşebileceği” kanısındadır (S. SHAW, *a.g.e.*, s. 236).

¹⁶⁵ CEZZAR, Mustafa. *Osmanlı İmparatorluğunda Levantler*, s. 321-322, İstanbul 1965.

ban-Sarıca adı altında çevrenin merkeze karşı potansiyel direncinin ortaya çıkmasıdır. Benzeri görüşler, tarihçi Abdurrahman Şeref, Mustafa Nuri Paşa gibi zatlarla, Osman Nuri Ergin tarafından da desteklenmiştir.

Osmanlı, bu tür bir yapısallaşma veya "yerlilik" özelliklerini sosyal mobillizasyon unsuru olarak yedekte tutmaması nedeniyle, milletleşme (nation-building) olgusunun ancak Batıdan 150-200 yıl sonra, Cumhuriyet döneminde ele alınmasına neden olmuştur. Yirminci yüzyılın ilk yarısında gecikmiş bir milletleşme politikası, kültür tarihimizdeki açmazlardan biri, belki de en büyüğüdür. Atatürk'ün erken ölümü ile, dilde, duygu ve düşüncede ortak faydalarda birleşmeyi ön gören bir standart kültür meydana getirilememesi, günümüzde Doğu ve Güneydoğu yöresinde, 1982'den beri sürüp giden gerilla hareketinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu savaş, 17 yıl içinde en az 35-40 bin insanımızın kaybına yol açmış, tektonik nitelikte toplumsal hareketlere neden olmuştur. Bütün bu oluşumlar, temelde toplum yapımızın çelişkileriyle örtülü sorunlarla bağlantılıdır.

Tarihsel kökenlerden kaynaklanan ve Türk toplum yapısını etkileyen bu devşirme zihniyeti karşısında ilk kez, Fatih Sultan Mehmet, Türk soyluların yerine devşirmeleri geçirmek istemediği gibi, onları da tamamıyla ortadan kaldırmamıştır. Bu oluşumun bir sonucu olarak, pek çok soylu aile, malları ve mülkleriyle memurluklarını korumuşlar, Devşirmelerle eşit duruma gelebilmişlerdir. Tarihimizde ilk kez, Türk aristokrasisi ile devşirmeleri birbirlerine karşı tutan Fatih, böylece her iki tarafa bağlılık desteğini garantiye almış oluyordu¹⁶⁶. Fatih'in sağladığı bu yapısal durum, kısa bir süre sonra bozulacak, yönetim kademeleri-okullaşma ve sultanın yakınıyla evlenme ve ilişkiler kurmaları nedeniyle- Enderun'un egemenliği eline geçmesini sağlayacaktır. Bu durum, Toynbee ve Gibbons gibi tanınmış tarihçilerin; "Osmanlı devletini kuranların müslümanlığı kabul etmiş mahalli Rumlardır." tarzındaki düşüncelerine yol açacaktır. Bu model, cumhuriyet döneminde metamorfizme uğrayarak, Enderun'un "kalıtımsal kimlikten" tamamıyla "toplumsal kimliğe" dönüşmesine yol açacaktır. Findley, "1839'dan itibaren resmi hizmetlerdeki gayri müslimlerin, yerlerini tedricen "geleneksel müslümanlara" terkedeceklerdir" görüşündedir¹⁶⁷. Gerçekte, Tanzimatla Batıya açılan Osmanlı, 18. yüzyılın ilk yarısında başlattığı yeni-

¹⁶⁶ SHAW, Stanford. *a.g.e.*, s. 33-34.

¹⁶⁷ FINDLEY, Carter V. *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâb-ı Âli (1789-1922)*, s. 173-174. İstanbul, 1994.

leşme hareketlerinde, Enderuni sınıf yanında Yahudi, Rum ve Ermeni kimlikli hristiyan gruplarına, özellikle dış temsilciliklerde, kilit sayılabilecek nitelikte görevler vermiştir. Bu dağılımda, yine reayanın görevi, bunların vergilerinin ödenmesi ve üretimlerinin ayaklarına götürülmesine destek vermesidir. Bu tablo, zamanla çok az diyebileceğimiz bir oranda değişime uğramış, ancak reaya, yine ülkenin kaderini yüklenmekteki ezeli rolünü oynamaya devam etmiştir.

Orkun anıtlarında Bilge Kağanla taşlara kaydedilen: “Ey Türk Budunu” (Milleti) biçiminde belirlenen Türklük şuuru, yaklaşık 1200 yıl sonra, Mustafa Kemal ile yeniden canlanacaktır. Böylece, tarihimizde 16. yüzyıldan itibaren Sarayda Türklük kimliğinin silinmesine karşılık, Bertrand Lewis’in haklı olarak belirttiği gibi; “19. yüzyıla kadar basit halk ve göçebeler arasında Türklük duygusu yaşamağa devam ediyordu. Fakat, yönetici ve okumuş gruplar, islâmın içinde ayrı bir etnik ve kültürel topluluk olma hüviyetinin bilincini Araplar ve İranlılar derecesinde bile koruyamamışlar”¹⁶⁸ ve Balkanlarda, Orta Doğu’da devşirme kökenlilerle, ümmet duygusunu taşıyan halkların ihanetine kurban gitmişlerdir. Oysa, bir milletin kendini araması, kendini tanıması ve sorgulaması hem islâmî hem de sosyal hakkı idi. Bu nedenle, 700 yıllık bir dönem içinde “Arapları kavmi necip” kabul eden ve Ömer Lütfi Barkan’ın arşivlere dayanarak belirttiği gibi, “Balkanlarda ne Türkleşmeyi (Türkifikasyon) ne de İslâmlaşmayı (İslamizasyon) hedef olarak gerçekleştiremeyen sadece, Balkanlara Türk topluluklarının yerleştirilmesi dışında bir Osmanlı modeli, günümüzde etnik ve sosyal devşirme zihniyetini temsil eden bir anlayış için elbetteki inkâr kabul etmez bir hoşgörü kaynağıdır. “Sosyal Enderunlar, elbette “farklılaşmalar, zenginliğimizdir” demek suretiyle Osmanlıya alkış tutacaklardır. Bunlar için, günümüzde ortaya çıkan Anglo-Amerikanlaşma da Türkolojik açıdan bir diğer zenginliğimizdir. İşte Atatürk’ün, Dil ve Tarih Cemiyetlerini kurarak, milletleşme sürecine yönelmesi ve Türklüğü ön plâna çıkarak; “Türk yaratılmak medar-ı iftiharımdır” haykırışı, bu etnik havuz anlayışına bir protestodur. Mustafa Kemal’in, 1930’larda Türk Dil ve Tarih Tetkik Cemiyetleri doğrultusunda Orta Asya’ya yönelmesi, Türklüğün kökenlerini araştırması, yüzyıllarca unutulmuş olan milletini tanıma ve sevmeye şuurunun yükselmesini desteklemesi, sosyolojik anlamda milletleşme olgu-

¹⁶⁸ LEWIS, B. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, s. 2. Ankara 1970.

sunun gündeme gelmiş olması demektir. Bu atılımlar Türk tarihinde bir Rönesanstır.

Artık, bir "hanedana mensubiyet" duygusu, Cumhuriyetle yerini "halka" bırakıyor, "köylü ise efendimiz" oluyordu. Kemalist sistemin, Cumhuriyet Halk Fırkası umdelerinin hazırlanmasında önemli katkıda bulunan Gökalp'in, milli kültürün kaynağı olarak belirttiği "Türk halkını", temel hareket noktası olarak kabul etmesi, onun önemli atılımlarından biridir. Orkun anıtlarından günümüze kadar, halkımız, farklı kültürlerle biçim değiştiren ve son derece esnek bir yapıya sahip bulunan yönetici ve aristokrasi grupları karşısında direnç göstererek, milli kimliğini koruyan tarihsel bir zenginliğe sahiptir. Bu gerçeği V. V. Barthold, açık bir şekilde gözler önüne sermektedir: "Türk ülkelerinde Çinliler hakim olduğu vakit, uygar ülkelerdeki gibi -Türklerin aristokrasisi (kibar sınıfı) kendi sınıf imtiyazlarının korunmasını ileri sürerek, yabancı bir milletin elinde tutsaklığa daha çabuk alışmışlar ve millî âdet ve geleneklere bağlılık göstermemişler, ihanet etmişlerdir. Fakat, halk kısmı (avam sınıfı) yabancı boyunduruğuna çabuk alışmamış ve geleneklerine bağlı kalmışlardır."¹⁶⁹

Günümüzde de, halkın (Etrak/Reaya) bu inanç ve değerler sistemini geri plâna iterek, modernleşme uğruna-Batı norm ve değerlerini hiçbir yerli unsurla uzlaştırmadan-benimseyen Enderuni aydınların almaları gereken bir çok dersler vardır. Bu nedenle, Gökalp ve Mustafa Kemal'in "halkçılık" tezleri, aslında halkın değerlerini harekete geçirmek ve halka dayanarak millileşmeyi gerçekleştirmek felsefesini taşır.

Milletleşme (nation-building), Atatürk'e göre, tasada ve kıvançta ortak duygularda birleşmektir. Aynı zamanda Atatürk'ün milliyetçilik anlayışı da budur: Ortak bir paydada bütünleşmek. Aynı zamanda Osmanlı ise, "üm-met"e dayalı mozaik bir yapıyı oluşturuyordu. Yönetim de, Findley'in belirttiği üzere: "Türklerin değil, tarihsel olarak padişahın kulu sayılan ve Osmanlı-müslüman devlet kültürünü benimsemiş, kozmopolit bir yönetici yığının elindeydi"¹⁷⁰. Bu yönetici (Enderuni) sınıfın mensup oldukları Balkanlar ve Orta Doğu ülkelerinde yetiştirilen milliyetçi aydınlar, ülkelerinin bağımsızlıkları için mücadele vermişler, iç ve dış düşmanlarla birleşerek Osmanlıyı arkadan hançerlemişlerdir. Cumhuriyetle, Padişahın kulu bu

¹⁶⁹ BARTHOLOD, V. V. *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 12, İstanbul 1965.

kozmopolit yöneticiler, birdenbire bir iyot gibi havaya uçarak yok olmamışlar; çoğu tarihsel deneyimi ve kültürel zenginlikleriyle rejimin odak noktalarına tırmanmışlar; hatta, Atatürk'ün Türk Dil ve Tarih Tetkik Cemiyetlerinde kilit görevlere gelmeyi bile başarmışlardır. Bu durumu, bir şikâyet unsuru olarak dile getiren Ahmet Ağaoğlu'na, Atatürk'ün vermiş olduğu cevap son derece manidardır: "İhanetlerini gördüğümde damarlarındaki kana bakarım", olmuştur.

Atatürk, sosyolojik anlamda, "Türk" gerçeğine dayalı bir milletleşme sürecini hedeflerken, aynı zamanda "Türk tipi"nin araştırılmasını da ileri sürmüştü ve bu alanda Fransa'da ün yapmış bulunan, dönemin ırk teorisyeni Eugene M. Pittard'ı ülkemize davet etmiş, hatta ölümünden bir yıl önce de (1937), gerçekleştirdiği İkinci Türk Tarih ve Tetkik Cemiyeti şeref başkanlığına getirmiştir. Onun, "dil, duygu ve düşüncede birlikteliği" belirleyen milliyetçilik anlayışı, bugün bir partinin altı okunda-varlığı ile yokluğu belli olmayacak bir biçimde-durmaktadır. Fakat, günümüz bazı "enderunî aydınları"; "Milliyetçiliğin bir ırkçılık olduğunu, Nazi ideolojisinin izlerini taşıdığını, globalleşme ve evrenselleşme ortamında artık kimliğini yitirdiğini" ileri sürmek suretiyle, "millîcilik" veya Michael Billig'in 1995'de yayınladığı "Banal Nationalism" adlı eserinde belirlediği "bayağı/sıradan milliyetçilik" benzeri çarpıtmalara giderek, Kemalist sistemi yozlaştırmaktadırlar. Onların bu eğilimlerinde, Osmanlı benzeri bir ortama duyulan nostaljinin derin izlerini sezmek mümkün değildir. Hatta, Osmanlının 700. Yılı kutlamalarında, bu grubun sahip bulunduğu medya gücü ve iktisadi potansiyeli ile, devlete en büyük desteği sağladığı unutulmamalıdır.

Osmanlının "kul" modelini oluşturan kozmopolit aydını, 1923-1938'ler arasında gündeme gelen millî eğitim politikası ile yerlerini genç kuşaklara terk etmesi gerekirken, aksine Atatürk'ün erken ölümü ile "fotoğraflarının Tarih ve Dil Kurumlarından indirilmesine, resimlerinin paralardan, pullardan ve ders kitaplarından çıkarılmasına gidilmiş ve Cumhuriyet idesi, kısa süre içinde "şef" modeline dönüştürülmüştür. Türk Hümanizması, Yeni Anadoluçuluk ve Mavi Yolculuk denilen garip tezler, Akdeniz odak noktası olmak üzere, Greko-Latin köklere dönüş yapmak suretiyle, Atatürk'ün başlattığı Asyatik modelin yerini almış; 1920'lerin Yeni Anadoluçuluk akımı

¹⁷⁰ FINDLEY, Carter V. *Kalemiye' den Mülkiye' ye: Osmanlı Memurlarının Toplum Tarihi*, s. 16, İstanbul 1996.

da, Cumhurbaşkanı Baş danışmanının kaleme aldığı ve Kültür Bakanlığınca yayınlanan "Türk Kimliği" adlı bir yayınla, 1990'lardan itibaren sesini yükseltmeye başlamıştır. Milli kültürün kaynağını teşkil eden halk yığını, kırsal alanlarda yaşayan insanlar (Reaya veya Etrak) ise, Köy Enstitüleri yoluyla, bu akımların doğrultusunda şartlandırılmaya çalışılmıştır. Köy Enstitüleri, bizzat bu modelin teorisyei İsmail Hakkı Tonguç'un oğlu Engin Tonguç'a göre, "Türk nüfusunun büyük çoğunluğunu teşkil eden ve millî kültürün taşıyıcısı konumundaki halkımızı, sınıf bilinci açısından şartlandırmak suretiyle, alt-yapı devrimini hazırlamada bir güç kaynağı olarak kullanmaktır"¹⁷¹. Böylece, kırsal alanlarda yetiştirilen bu alt-yapı devrimcileri (Markistler), öğretmenler, Enstitünün dillere destan sloganlarıyla; "Sarı köy hocalarının yerini alacaklardır". Enderunî zihniyet, 1950'lere kadar Türkiye'nin sosyalistleştirilmesinde, hatta "lâiklik adına lâikliği", din düşmanlığı anlamında laisizme yönlendirerek, sistematik bir kampanyanın içine girecektir. Böylece, belirli bir süre içinde "Millî Şef"e "kul" olan kozmopolit bir aydın kadro, "Enderuni" kimliğini korumada başarı sağlamış olacaktır. Bunlar, ümmetten-milllete geçerken din gerçeğini devreden çıkaracak, kutsal alandan (sacred) tamamiyle kutsal-dışı bir alana (prophane) yöneleceklerdir. Bu nedenle, bir Batılı gibi iki boyutlu bir inanç sistemi yerine, tek boyutlu, sadece bu dünyaya yönelik bir hayat tarzı benimsenmiş olunacaktır. Oysa, Atatürk'ün "fikirlerinin babası olarak" kabul ettiği Gökâlp, bunların aksine ümmet ve milleti sosyal bir gerçek olarak savunmuştur. Ümmet, günümüzde bir milyarı aşan "müslüman kardeşliği" tezini davet ederken; millet Türk insanın dilde, düşünce ve duyguda birliktelik zihniyetini ortaya koyacaktır. David Kushner'in yerinde tespitiyle; "Gökâlp, İslam dinini, vatanseverlik duygusunu hareket ettirici ve diğer müslüman devletlerle işbirliği ve dayanışmanın temelini oluşturucu bir unsur olarak algılayacaktır."¹⁷² İşte, Selçuklular ve Osmanlılardan kaynaklanarak, günümüze kadar egemenliğini sürdüren bu kozmopolit aydınlar, Türk toplumunun millî değerlerine, inanç sistemlerine tamamiyle yabancılaşmış, hatta Batıyı devşirme kimliklerine göre algılamış, Batıya ters düşmüş, "batılılaşmış" bir gruptur.

¹⁷¹ Köy Enstitülerinin teorisyei, Bulgar göçmeni İsmail Hakkı TONGUÇ'un oğlu, Köy Enstitüsü gerçeğini şu ifadelerle dile getiriyordu: Sınıf bilinci uyandırılmış köylüler yetiştirmek ve evrimi bunlar aracılığı ile hızlandırmak suretiyle alt-yapı devriminin doğrultusunda yönlendirmek" (bkz. Engin TONGUÇ, Köy Enstitülerinin 30. Yıldönümü, 18. Nisan. 1970, Cumhuriyet). Keza, Engin TONGUÇ, *Devrim Açısından Köy Enstitüsü ve Tonguç*, s. 218, İstanbul 1970.

¹⁷² KUSHNER, David. *a.g.e.*, s. 3.

Osmanlının kendi iç çelişkisi sonucu, bir millî aydın kadrodan yoksunluğu, yukarıdan beri işaret ettiğimiz üzere, ümmetten-milllete geçiş sürecini büyük çapta etkilemiştir. Bu hususu, Osmanlıyı yakından tanıyan Ubucını'nın dilinden açıklığa kavuşturmak istiyorum: "Osmanlının, bir yandan halklardan uzaklaşma, öte yandan ise teşkilatın ve idari mekanizmanın hatalı tutumundan ötürü, ırkları diri tutmaları ve bireyselliklerini korumalarında en büyük etken olmuştur."¹⁷³ Fransız tarihçisinin (1818-1884), devletin en bunalımlı döneminde, Tanzimatın ne olduğunu ve nasıl uygulandığını görmek suretiyle yapmış olduğu bu tespitler, Osmanlı zihniyetinin en tipik eleştirisini oluşturur. Ubucını, dünyada bir eşine rastlamadığı devşirme modeliyle, Osmanlının, "ırkları diri tutmaları ve bireyselliklerini korumalarını", idari mekanizmanın hatalı eğilimlerine bağlamaktadır.

Son yıllarda, Türk toplum yapısında ortaya çıkan ve giderek derin sosyal gerginlik ve yarılmalara yol açan olayların temelinde, bu tarihsel dokunun aktörlerini bulmamak mümkün değildir. John F. Kennedy, 1963'de Dulles'ta katledildiğinde, devlet, Eisenhower'ın kardeşi başkanlığında bir araştırma komisyonu kurdurmuş, yıllarca süren soruşturma sonucu 25 ciltlik bir rapor elde edilmiştir. Raporun sonucu, son derece dikkat çekicidir: "Kennedy'nin katlinden Amerikan toplum yapısı sorumludur." Bir cinayetten, bir milletin toplum yapısı sorumlu tutulurken, ülkemizin içine sürüklendiği bölünmeler, kutuplaşmalar ve gerginliklerden neden 700 yıllık bir imparatorluk sorumlu tutulmasın? Bunu anlamamak son derece ilkel bir düşüncedir. Osmanlı toplum yapısı, kültür sistemi, yaratıcı kimliği temsil eden devşirme bir elitist zümrenin eline verilmesiyle, önemli ölçüde zaafa uğraması yanında, bunun Cumhuriyet dönemine yansıyan olumsuz yönleri olacak ve bunlar elbette tartışma konusu yapılacaktır. Büyük tarihimize takdirlerimiz yüksek olmakla beraber, onu sorgulamamız ve eleştiri hakkını kullanmamız, aynı zamanda geleceği elinde tutacak olan Türk gençliğine, yeni ufuklar açma şansını da tanıyacaktır.

Kısacası, Türk aydını, Kemalist çizgide milletleşme tezine yeniden dönüş yapmadan, bu toplumsal yarılmaların bir kültürel bütünleşmeye yönelmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü, kökenleri Selçuklu ve Osmanlı toplum yapılarından kaynaklanan ve günümüzde biçim değiştirerek sürüp gelen Enderuni olgu, düzene yatkın kalıp değiştirme yöntemlerini en hassas

¹⁷³ UBUCINI, M. A. *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, s. 28-29, İstanbul 1998.

biçimde kullanma sanatına da sahiptir. Niyazi Berkes'in çarpıcı bir tarzda ele aldığı tipoloji, günümüzde de geçerliğini korumaktadır. Berkes'in "Abidin Dino (Paşa) modeli dikkat çekicidir. Abdülhamid iktidara gelince, "Tanzimat döneminde masonlukları, rindlikleri bilinen kişilerden tutumunu değiştirip aşırı dindar gözükebilenler yakayı kurtarabiliyorlardı. Kendisi de bir mason olan (Meşrutiyet döneminde Şeyhülislam) ulemadan Musa Kâzım Efendi (1858-1910) anılarında bu dönüşümü şöyle anlatır: Mürtekiplerin büyükleri arasında geçen zatlar, ayıplarını örtmek, günahlarını saklamak için, daima namaz kılarlar; seccadelerini resmi makamlara bile taşırlardı. Rahmetli Abidin paşa (Kanun-u Esasi Komisyonu azası) feylesof bir zat olduğu halde (o zaman feylesof demek dinsiz demektir) başını seccade-den kaldırmazdı. Mabeynde ve Babı-Âli'de makbul ve beğenilen kişi olmak için mutlaka post-nişin güruhuna katılmak zorunluğu vardı."¹⁷⁴ Eşref, bir hicviyesinde dönemin toplum yapısına parmak basmak suretiyle bu gruba ağır eleştirede bulunuyordu: "Avdetiler ile hükûmetimiz, benzedi Devlet-i Yahudiye. Bab-ı fetvayı da cıfıtlık edip, verdiler en nihayet Musa'ya".*

O dönemin çarpıcı bir karakter tahlilini yapan Berkes'in görüşlerine katılmamak mümkün değildir. Hipokrasi, Abdülhamid'in tahta geçmesiyle yoğunluk kazanıyordu. Tevfik Fikret, bu kişilik bunalımını şöyle dile getiriyordu: "Evvel onlardan idi, şimdi bunlardandır. Renkten renge giren buka-lemunlardandır". Metin Kunt da; "Devşirme usulü ile, yani müslümanlaştırılarak yönetici sınıfına katılanların, sanılanın aksine, her zaman kökleriyle tüm bağlarını kesmediklerini; eski kültürlerinden, dini motifler de dahil olmak üzere, çeşitli unsurlarını muhafaza ettiklerini belirtmektedir."¹⁷⁵ Rea Galanaki'nin, 1989 yılında yayınlanan İsmail Ferik Paşa'nın Hayatı adlı eseri -UNESCO'nun milli edebiyatı en iyi temsil eden ödülüne de layık görülmüştür- bir roman da olsa, aidiyet duygusunun önemine değinmektedir. "Çevirmen Herkül Milas'ın notunda belirttiği gibi; "Kimilerince Yunanlı, kimilerince Türk, kimilerince Mısırlı sayılan, Giritli bir hristiyan Grekofondan dönme, Mısır'da yaşamış ve Arnavut dönmesi, Osmanlı devletini az daha yıkan ve günümüzde Mısır milliyetçiliğinin babası sayılan Kavalalı Mehmet Paşa yanlısı bir İsmail Ferik Paşa neden Türk

¹⁷⁴ BERKES, Niyazi. *Türkiye' de Çağdaşlaşma*, s.305, birinci baskı, İstanbul 1973.

* Burada adı geçen, Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi, Yahudi dönmesi biçiminde zikredilen de Kıbrıslı Kâmil Paşa'dır.

okuyucusunun ilgisini çekmektedir? Herkül Milas'a göre; "Gerçekte (böyle bir) konu Türk okuyucusunun ilgisini neden çeksin? Osmanlı devleti Türk müydü? Çok uluslu bir imparatorluk, çeşitli milletlerden ve dinlerden kim-selerin yönettiği ve yönetildiği bir devlet ve toplum değil miydi? (....) İsmail, sonuna kadar Müslüman ve Mısırlı kalır romanda, ölür ve doğal olarak bu kimlikle gömülür. İnsan, milliyetçilerin sunmak istediği gibi bir tek boyutuyla değil, dostlar, resmî inançlar, şeref sayılan yükümlülükler, ama aynı zamanda, annenin düşlerde uyanan kokusu, suyun öte yanında kalmış kardeşin dokunuşu, bir köy meydanının bir türlü unutulmayan görüntüsüyle de yaşar. İsmail Ferik Paşada, hem başarılı bir komutan, hem de böyle bir insandır. "Milas ve Galanaki'nin eserinde çizdikleri tabloda ibretle gözlediğimiz gibi, bir kez evrene doğan ve biricikliğini koruyan insanda, aidiyet duygusu, kimlik mensubiyet bilinci (community feeling) kolay kolay silinmiyor. Roman da olsa, derisinin içinde yaşayan İsmail Ferik Paşa'nın ölümü anında; "Anasına Yunanca, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu Mısır hidivi İbrahim Paşa'ya ise Arapça seslenebileceğini" kabul etmemiz gerekmektedir. "İnsanları vatanlarından, ailelerinden ve hatıralarından kopararak "Kul" etme yöntemlerinin dramatik sonuçlarını, roman da olsa, Yunan bağımsızlık savaşı sırasında Girit'te esir alınıp devşirme olarak Mısır'a getirilen ve burada cihadiye serdarlığına kadar yükselen İsmail Ferik Paşa, doğduğu yerlere yıllar sonra bu kez, kendi soyundan insanların çıkardığı bir isyanı bastırmak üzere dönüyor. Ancak, Yunan bağımsızlığı için mücadele eden Andonis Kambanis'in kardeşi devşirme İsmail Ferik, annesinin kokusunu, ağabeyiyle oyunlarını, yaylaların ve cesetlerle dolu köy meydanının görüntüsünü hüznle Mısır'a taşıyor. İsmail Ferik Paşa'nın Hayatı roman da olsa, bir gerçeği taşıyor: "İnsan kimliğinden kolay kolay soyutlanamaz. "Oysa, Kemal Karpat, devlete olan sadakatları bakımından devşirmenin bir sorun yaratmadığı kanısındadır. Çünkü, "Osmanlı, devşirmelerin etnik ve dinî aidiyetlerinden ziyade yönetime sağladıkları yüksek statü ve sadakata önem vermekte idi." Ancak, Karpat, müesseseleşmiş bir Enderun tabakasının Cumhuriyet sonrası kimliği hususunu hiç kaale almadığı gibi, insan psikolojisi açısından iki kimlikli bir eğilimi de taşıyabileceklerini hesaba katmamaktadır. Karşıt görüşler ne olursa olsun, 1968'ler öncesi, Marksist olan bir kısım Enderuni aydınlarımızın, günümüzde Ata-

¹⁷³ KUNT, İ. Metin Ethnic-Regional Solidarity in The Seventeenth Century Ottoman Establishment, *International Journal of Middle East Studies*, 5(1974), p. 233-239).

türkçü kılıfa bürünmelerine şaşmamak gerekir. Çünkü, genlerinde aynı tyneti taşımaktadırlar. Hatta bu, tıbbi deyimıyla bir çeşit mutasyon yani genetik yapıdaki bir değişikliktir. Bilindiği üzere, tıp biliminde mikro-organizmalar veya bakteri virüsleri antibiyotik, antiviral v.s. tedavi yöntemlerine karşı korunmak ve hayatîyetlerini sürdürmek amacıyla mutasyon - kılıf değiştirme- gibi değişikliklere uğramakta ve bazen eskisine göre daha da tehlikeli ve öldürücü olabilmektedirler. Esasta, tıp bilimi ile sosyal bilim-ler arasında önemli benzerlikler göze çarpmaktadır. Çünkü, her ikisi de toplum içinde insanı ele almaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında, ülkemiz de benzeri sosyal nitelikli mutasyonlara maruz kalmaktadır. Bir zamanların Enderuni aydınları, günümüzde kılıf değiştirmek suretiyle, Atatürkçü görünebilmekte ve ülkenin millî ve dinî değerlere dayalı kalkınma hamlelerinin yollarını kesebilmektedirler. Ayrıca, bunların belirli bir kesiminin, Karpat'ın iddia ettiği gibi "devlete sadakatları da" tartışma konusudur. Ancak, konumuz bu grubun ihanetlerini açıklamak suretiyle karamsar bir tabloyu ortaya koymak değildir. Araştırmanın felsefesi, bir imparatorluğun kendi öz halkını dışlayarak, yönetimi ve orduyu yabancı unsurlara (avdetilere) terketmesi sonucu, ortaya çıkan sosyal gerginliklerin tartışılmasıdır. Doğru veya yanlış bu yapılmalı, gerçekler gözler önüne serilmelidir. Biz, dünya görüşü ve inanç sistemi olarak, S. Freud'un belirttiği üzere: "Kadavra kaderdir" diyenlerdeniz. İnsanların, biyolojik mensubiyet kriterine göre, tarihin akışına müdahale etme hakkını kendimizde bulmuyoruz. Hatta, J. J. Rousseau'nun: "Musiki notaları gibi birbirimizden farklı olsak bile, yine birbirimiz için değil miyiz?" tarzındaki insancıl yaklaşımını da benimseyenlerdeniz. Bizim yaklaşımımız, Orkun anıtlarından sonra, Türk devletlerinde gözlediğimiz Büyük Değişim'dir. Bu değişimin eleştirisini yapıyoruz. Hepsi o kadar.

Konuya tekrar dönersek, Berkes'in Abidin Paşa modeli biraz tahlil edildiğinde benzeri sonuçlara varmamak mümkün değil. Abidin (Paşa) Dino ailesinin bir kesimi, yakın tarihimizde Marksist ve pozitivist akımların en güçlü temsilcilerini barındıran geniş ve zengin bir yapıyı ortaya koyar. Abidin Paşa'nın bizzat kendisi "Yanya Rum Lisesi'nde okumuş, Batı kültürüne erişebilmiş, sivrilebilmiş" ender şahsiyetlerden biridir"¹⁷⁶ Abidin Paşa'nın oğlu Rasih Bey ise Abidin Dino'nun babası, Rasih Nuri İleri'nin de dedesi-

¹⁷⁶ [LER], Rasih Nuri Aydın Ortak Kitap, Yazko yayınları, s. 20, İstanbul 1980.

dir. İleri'ler (Suphi Nuri, Rasih Nuri ve Celal Nuri); Dino'lar (Abidin ve Arif); Aybar'lar (Mehmet Ali); Nazım Hikmet Ran ailesi ve Sabahattin Ali'ler bu çizgide düşünülebilir. Nitekim, Rasih Nuri İleri bu gerçeği şöyle dile getiriyordu: "Nasıl ki bir müslüman aileden insan müslüman olursa, ben de sosyalist bir aileden sosyalist oldum. Bu benim kişisel bir meziyetim değil, aile kaderi diyeceğim geliyor"¹⁷⁷. Rasih Nuri İleri bir yazısında, Türkiye Komünist Partisine "Paşazadelerin" hakim olduğunu söylüyordu¹⁷⁸.

Abidin Paşa modeli yanında, bir de Şakir Paşa modeli vardır. "Meyyâle'ye göre, Şakir Paşa, aslında Ahmet Cevdet Paşa'nın küçük kardeşi ve Cevat Şakir'in de babasıdır. Şirin ve Devrim ailelerinin de büyük dedesi olan Şakir Paşa, böylece Anadoluçuluk akımının teorisyenlerinin yetişmesinde önemli bir kültür odak noktasını teşkil eder.

Yeni Anadoluçuluk, Türk Hümanizması ve Mavi Yolculuk türü "Akdeniz'e dönük ütopyaların tümü, Atatürk'ün "Asyatik" tezine karşıt düşünce sistemlerini oluşturur. Bunlara göre, "Anadolumuz; "Biraz İyonya, Lidya ve Frigya, fakat asla Türk" değildir.* Şair bir devlet adamımız, daha da insaflı hareket ederek, bu tabloya bir de "Türk"ü ilave etmek suretiyle, farklılıkta zenginlik yaratıyordu. "Pülümür'ün Yaşsız Kadını"nda Anadolumuzun kimliği şöyle yansıtılıyordu: "Bir asa vardı elinde. Bir solmuş krallığın. Kadifeden harmonisi üzerinde. Bir Hititliydi o, bir Selçukluydu. Bir Ermeniydi, bir Kürttü. Bir Türk". Pülümür'ün Yaşsız Kadını'nda, görüldüğü üzere aslî unsur, ancak dörtte bir hakka sahip oluyordu. Oysa, Atatürk aynen şöyle diyordu: "Bu memleket tarihten önce de Türktü, tarihten sonra da Türk kalacaktır". Bunun için, yukarıda da belirttiğimiz gibi, Türk Tarih ve Türk Dil Kurumlarını kuruyor, dünyanın ünlü Sümerologlarını, diltçilerini, tarihçilerini ve Eugenist'lerini Dolmabahçe'de topluyor,

¹⁷⁷ KARACA, Emin *Eski Tüfenklerin Sonbaharı*, zik. Mahmut ÇETİN, *Boğazdaki Aşiret*, s. 116, İstanbul 1997.

¹⁷⁸ İLERİ, R. N. Sınıfsal Köken ve Dil Üzerine, *Yeni Yüzyıl*, 11 Ekim. 1995. Gerçekte, İleri'ler, Sertel'ler, Yalman'lar, Ran'lar, Baştınar'lar, Sargınlar, Aybar'lar, Sotorik'ler vb. Türk Marksizminin kilometre taşlarını teşkil ederler. Hemen hepsi de "Paşazadeler"dir.

* Kültür Bakanlığı'nın desteğiyle Türkiye Mimarlar ve Mühendisler Odası Birliği tarafından hazırlanan "Kültürlerin Belleği Anadolu" isimli afişler, "Türkiye'ye zarar verir" gerekçesiyle yurtdışına dağıtını Milli Güvenlik Konseyi tarafından durdurulmuştur. Bu afişlerde "Osmanlı'nın yok sayıldığını" yine gazete haberlerinden okumaktayız. Ayrıca, dört üst düzey bürokrat da görevden alınıyor (Zaman, 1 Aralık 1999). Haber düşündürücü; Kültür Bakanlığı gibi stratejik bir kuruluşun, bir odalar birliği ile Yeni Anadoluçuluk çizgisindeki işbirliğinin nerelere kadar uzandığını günümüzde de gözlemlemiz, Enderuni aydının dokusunu göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek.

tartışıyor ve gerçekleri bilimsel açıdan araştırmak suretiyle önemli sonuçlara varıyordu. 1935'de bu amaçla Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesini kurduyor, hatta, "Türk Tipi"ni ortaya çıkarmak için Afet İnan Hanımı, Fransa'ya Melanges Eugene Pittard'ın yanına gönderiyordu. Afet İnan hanım almış bin civarında Anadolu insanı üzerinde ölçümler yaparak, sonuçlarını 1937'de teslim ediyor; Atatürk'ün vefatından bir sene önce de Pittard, İkinci Türk Tarih Kurumu onur başkanlığına getiriliyordu. Bütün bu yoğun devlet felsefesinin bir anlamı olsa gerek. Türklüğün unutulmuş değerlerinin tarih sahnesine çıkarılması, bin yılı aşan bir dönem içinde, gerçeklere yönelik atılımların kanıtlanmasıdır. O'nun: a) Milletleşme (nation-building), b) kimlik arama veya Asyatik kökene dönük Dil-Tarih Tezi ve nihayet c) dil, duygu ve düşüncede ortak duygularda birleşme anlamını taşıyan milliyetçilik anlayışı; Yeni Anadoluculuk, Türk Hümanizması ve Mavi Yolculuk gibi hayali Greko-Latin görüşleri bilim sahnesinden silip süpürür. Artık, günümüzde, Resmi Teorinin Asyatik tezi, adım adım gerçekleşmektedir. Romayı kuran Etrüsklerin Türklüğü, en önemli bilimsel bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta, Latin ve Grek alfabeleri üzerinde Etrüsk alfabesinin etkisi tartışmaya açılmıştır bile. Türk Kimliği adlı devlet felsefesini yansıtan eserde, Hunların da Türklüğü şüpheli görülürken, ünlü Macar Türkoloğu Gyula Nemeth (1928) ve Magy Szentmiklos, Macar-Türk masallarındaki yakınlıklara dikkatlerimizi çekiyor ve altın hazinesindeki Peçenek dil yadigârı sanılan runik yazıların benzerlikleri üzerinde duruyorlardı. Bugün, hangi devlet adamımız böyle bir milli tarih tezi üzerinde bu denli yoğun bir çaba gösterebilmiştir? Atatürk'ün, "fikirlerinin babası olarak" kabul ettiği Ziya Gökalp'in 25 Ekim 1999 tarihi, ölümünün 75. yıldönümü idi. Hiçbir resmî kuruluş, Gökalp hakkında en ufak bir hatırlatma yapabildi mi? Oysa, Atatürk, Gökalp'in ölümü üzerine ülke çapında resmî yas ilân etmiş, Balkanlardan ve Sovyetlerden birçok resmi zevât, cenaze merasimine katılmak için ülkemize gelmişlerdi.

Günümüz Türk tarihçisi, İnalçık Osmanlının 700. Yılı'nın kutlanması nedeniyle kaleme aldığı bir yazısında; "Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı Devletinin devamı değildir. Geçen yıl cumhuriyetin 75. Yıldönümünü kutladık; bu yıl Osmanlı Devletinin 700. Yıl kutlamaları, Osmanlıya ait prensip ve değer yargılarını kutlama anlamında alınamaz. O halde neden ve neyi kutluyoruz? Bu noktayı kesin açıklığa kavuşturmak bugün hayati önemde bir sorun haline gelmiştir (....) Bir hanedan imparatorluğu olmakla beraber

Osmanlı'nın dili, kültürü Türk'tür. Aşıkpaşa-zade bile Osmanlı'yı Türk diye tanır ve övünür"¹⁷⁹. İnalçık'ın bu tespitlerini uzun uzadıya eleştirdik, istimâlet politikası ve hoşgörü gibi tutum ve zihniyetlerinin, tarihi süreç içinde ne tür bir sosyal tecelliye yol açabileceğini de tartıştık. Yukarıda ayrıntılı bir tarzda belirttiğimiz üzere, bu eleştirilerin tarihi sorgulama ve yorumlama hakkımızdan kaynaklandığını da özellikle vurguladık.

Ülkemizde, tarihsicilik (historisizm) ilkelerine dayalı bir yorum biçiminden ayrılarak, geçmiş olaylara sosyal yapı, antropolojik analizler nokta-i nazarından yeni bakış açıları kazandırmak suretiyle, dünü, bugünümüzle karşılaştırmayı uygun bulduk. Gördük ki, günümüzdeki bir çok toplumsal sorunların temelinde geçmişin tutum ve zihniyetlerinin kalıcı izleri vardır. Bu nedenle, Erich Rothacker'ın yaklaşımı ile ifade etmek gerekirse, Karl Popper'ın Mantıkçı Pozitivistlere yönelttiği, "teorilerin yanlışlanabilirlik" ilkesi yerine, "tarihsel olayları sorgulama" yöntemini denemeyi uygun bulduk. Osmanlının, ondan önce Karahanlılar, Memluklar ve Selçukluların ego-santrik eğilimli bir istimâlet politikasını uygulamak suretiyle, Gök Türk devletinden kopup ayrılmaları ve Türk milletinin süreklilik ilkesini terketmeleri, belki bazı tarihçilerimiz tarafından Orta Çağa özgü bir nitelik olarak yorumlanabileceği gibi, kültürümüzün zenginliği ve hoşgörü ufku-muzun derinliği biçiminde de algılanabilir. Bunlara saygı duymak gerekir. Yeter ki, Türk tarihi geniş ufuklu bir perspektifle ameliyat masasına yatırılabilin. Zira, buna ihtiyaç var. Çünkü, günümüzün bir çok yapısal sorunları, ancak geçmişten (tarihten) kaynaklanan toplum dinamiklerinin çözömlenmesiyle bir sonuca ulaşabilir.

Bu dar çerçevele incelemede, Osmanlının üç kıtadaki toplulukları, ırkları hatta kültürleri korumak, desteklemek ve değerlendirmek suretiyle, geliştirdiği modelin en önemli sakat yönü, kendi halkını dışlaması, yönetim ve teşkilatlanma deneyiminden uzak tutmasıdır. Cumhuriyetle, bu aksaklıklar sosyal yapıda geçerliliğini ortaya koymuş, bizzat Atatürk, bu "hanedan" odaklı modeli, "millet" odaklı bir sisteme dönüştürmeye çalışmış, ancak Osmanlıdan itibaren müesseseleşmiş olan bu Enderun zihniyeti, biçim değiştirerek yeni düzene uymayı başarmış ve Atatürk'ün ölümünden sonra da milletleşme (nation-building) sürecini kendi doğrultusunda yozlaştırmıştır.

¹⁷⁹ İNALCIK, Halil. Osmanlı Devletinin Kuruluşu Problemi, s. 33. *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı: 7, Ankara 1999.

Millet odaklı bu tablo, Standart Kültürü oluşturan Türk insanının, marjinalden merkeze oturtulmasını, yan-grupların da "Türk" olgusu gerçeğinde bütünleşmesini belirleyen bir çan eğrisiyle temsil edilmektedir. Bu nedenle, tarihsel kültürün analizine olan bu yaklaşım, bir ırk üstünlüğüne veya etnik değerler ayrışımına asla yer vermemektedir. Sadece ve sadece, Türk tarihini eleştirel bir zihniyetle yorumlamak suretiyle, sosyal dinamiklerimizde giderek yoğunlaşan gerginliklere ve kırılmalara çözüm getirmektedir. Çan eğrisi, sosyolojik anlamda egemen kültürü temsil etmektedir. Birleşik Devletler gibi, milletleşme olgusunu gerçekleştirmiş Batılı toplumlarda egemen veya Büyük Toplum, Brzezinski'nin tespitiyle "Beyaz Anglo-Sakson topluluklarıdır. Görülüyor ki, Beyaz Anglo-Sakson'lar Amerikan toplumunu biçimlendirir"¹⁰⁰. Bu ülkede, 250 kadar etnik grup, bir eritme makinası (melting-pot) sürecinden geçtikten sonra, "Amerikanizm" ortak paydasında bütünleşirler. Bir başka deyimle, bu 250 etnik grup (Hollandalı, İngiliz, Alman, Kızıl Derili, Siyahi, Latin Amerikalı, İtalyan, Fransız vb.) ne olursa olsun, mensubiyet şuurunun (community feeling) ötesinde, "Amerikanizm" şemsiyesi altında toplanmak zorundadırlar. Bir Standart Kültür olarak Amerikanizm, çan eğrisidir ve "Beyaz Anglo-Saksonları" temsil etmektedir. Benzer oluşumu, Atatürk 1920'lerde: "Ne Mutlu Türküm Diyene" ifadesinde dile getiriyordu. Türklük, tıpkı Amerikanizm olgusunda gözlediğimiz gibi, Standart Kültürdür. Öteki etnik gruplar, "Türklük" şemsiyesi altında toplandıkları takdirde milletleşme veya nation-building gerçekleşmiş olacaktır. Milletleşme gerçekleşmeden globalleşmeye gitmemiz bir yana, iç gerginliklerden, bölünme ve parçalanmalardan kurtulmamız da mümkün değildir. Brzezinski, "devletin gayesi farklılıklar yaratmak değil, farklılıkları birliğe yönlendirmektir. Aksi takdirde, farklılıklar bizi iç savaşa götürür" diyor.

Oysa, Osmanlı tipi bir inanç sistemi, kendi kavmini yok sayan, "ötekilere" saygı duyan ve yönetimi "Ben-değil", "ötekilere" tahsis eden bu model, Toynbee'nin tarih felsefesinde ileri sürdüğü "İç-Proletaryayı" oluşturur. Bir ülkenin aydınları, bunalımlı dönemlerde sorunların üzerine gitmez, sadece, batıdan veya güçlü uygarlık odak noktalarından taklit yolu ile kültür taşıyıcılığına yönelirse, o vakit "yaratıcı azınlığı"nı kaybetmiş olur, iç proletarya meydana gelir. Aydını, iç proletarya durumuna düşen bir ülke-

¹⁰⁰ BRZEZINSKI, Zbigniew. *Kontrollden Çıkış Dünya*, s. 419-420, Ankara, 1994. İş Bankası Yayınları.

de, ezeli düşmanları olan ve fırsat bekleyen komşu ülkeler veya “Dış Proletarya”, avının üzerine yürür ve onu ortadan kaldırmaya çalışır. Toynbee’nin tarih felsefesinin özü, bu ikili kavrama dayanır. Arnold Toynbee, Osmanlı toplumunun yükselişini de bu çizgide ele alıyordu. Ona göre: Osmanlı toplumu bulunduğu coğrafyada çevresine yayılarak bir hücum (Challenge) refleksi içine girmiştir. Asya, Afrika ve Avrupa’daki yayılma paradigması bunun kanıtıdır. Ancak, her hücum, sonunda bir yorgunluk getirir veya onun deyişiyle tepki (Response) yaratır. İşte tarihi yapan bu iki kavramdır: Hücum ve Tepki. Osmanlı İmparatorluğu, onun deyişiyle bir atlet gibi, olanca gücü ile zirvelere tırmandı, ancak her gücün bir sınırı vardı; yorgun düşünce, bu defa olanca hızıyla gerisin geriye zirvelerden inmeye zorlandı. Çünkü, her hücum bir tepki yaratır. Osmanlı bu tarih felsefesinin metodolojisi içinde adeta kader belirlenmesine uğruyordu.

Toynbee teorisine göre, Osmanlı kendini tehlikeden kurtaracak yaratıcı azınlığını kaybetmişti. Fransa devrimi öncesi, ferdi özgürlük, eşitlik ve liberal düşüncelerin ortaya çıkmadığı bir dönemde, kozmopolit devşirmelerin millileşmesi düşünülemezdi. Ümmetçiler de (Mısır, Suriye, Kuzey Afrika ve öteki islâm toplulukları gibi) kendi ülkelerinde, Batıda yetişmiş milli aydınlarıyla Osmanlı yönetimine karşı vaziyet aldılar. Bu durum, Osmanlı’da giderek iç proletaryanın güçlenmesini sağladı. Millî aydın tipinin ortaya çıkması bu sürecin bir ürünüdür. Devletin, içerde ve dışarıda zaafa düşmesi, “Devşirme kültürünü paylaşan dış proletarya”nın tepkisine yol açıyor; böylece, Osmanlı kendi içinde kendi kurallarıyla tarih sahnesinden silinen ilk devlet durumuna düşüyordu. Bu gerçeği, Mustafa Kemal Dil Kurultayında şu şekilde gözler önüne seriyordu: “Biz Balkanları niçin kaybettik biliyor musunuz? Bunun tek sebebi vardır. Bu da Slav Araştırma Cemiyetlerinin kurduğu dil müesseseleridir. Bizim içimizdeki insanların millî tarihlerini yazıp millî şuurlarını uyandırdıkları zaman biz Balkanlarda Trakya hudutlarına çekildik”¹⁸¹.

Atatürk’ün bu yorumu, bize Arnold Toynbee’nin tarih felsefesinde ele aldığı “iç proletarya ve dış proletarya” kavram çiftinin gerçekliğini bütün çıplaklığı ile gözler önüne sermektedir. Mustafa Kemal’in “bizim içimizdeki insanlar” diye belirlediği şüphesiz iç proletaryadır. Bunlar, azınlıklar ve

¹⁸¹ HAUPT George -Paul DUMONT. *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Hareketler*, s. 44-45, İstanbul 1977.

onlarla bütünleşen devşirme kurumlarıdır. Osmanlı'nın yaratıcı aydını önemli oranda millî değil, kozmopolitti. Bu nedenle, Kemalist sistemin ana teması, bu tarihsel yanılgılardan ders almak suretiyle, Türkiye Cumhuriyetini çağın dinamizmasını belirleyen ve esasta Orkun anıtlarından kaynaklanan "Türk milleti" gerçeğine dönüştürmektir. Bu durum, bazı aydınlarımızın belirttiği üzere "saptırılmış tarih" anlayışı değildir. İslâm öncesi "Türklük" şuuruna yükseliş, başlangıçtan beri açıkladığımız üzere, 700 yıl unutulmuş bulunan milli kimliğin tozlarını silkerek, yeniden canlanıştır. Çünkü, çağımız milliyetler çağıdır. Türkiye Cumhuriyeti, "ümme" kimliğinden "millet" gerçeğine geçmek durumundadır.

1926 yılında, Mustafa Kemal, sisteminin temel unsurlarını bu tarihsel bakış açısına dayanarak, şu şekilde açıklıyordu: "Biz doğrudan doğruya milliyetperveriz ve Türk milliyetçisiyiz. Cumhuriyetimizin dayanağı Türk topluluğudur. Bu topluluğun efradı ne kadar Türk kültürü ile meşbu (dolu) olursa o topluluğa dayanan Cumhuriyet de o kadar kuvvetli olur. "Bir Batılı düşünür, Mustafa Kemal'deki bu coşkun milliyetçilik heyecanının kaynaklarına inerken şu tezi savunuyordu: "Sürgüne giden Ruslar, komünizmi ya da anarşizmi benimserken, Türkler milliyetçilik ve anayasacılığı çekici bulmuşlardır. Bu tutuma, iş başındaki Jön Türklerle Cumhuriyetin kurucuları arasında rastlanmaktadır."¹⁸²

Gerçekte, Jön Türkler ve onların 1908-1918 yılları arası, iktidarı ele geçirip yönelttikleri İttihad ve Terakki dönemi, Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin, Mehmet Emin vb. güçlü kadroların yönlendirdiği bir milliyetçi grup tarafından, ümmet ekseninden millet gerçeğine dönük yeni bir yapılaşmaya ulaşıyordu. Eğitim sistemi, bu hususta en faal girişimleri başlattı. Türklüğün unutulmuş mirası, Thomsen ve Vambery gibi ünlü Türkologların yeni buluşlarıyla kamuoyuna sunuluyor, böylece Türkçülük hareketleri başlamış oluyordu. Gökalp, üçlü (trinity) bir akımı savunuyordu: "Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak". Ancak, Birinci Dünya Savaşı sonucu, Osmanlı'nın yenilgisi İttihad ve Terakki'nin gözden düşmesine yol açmıştır. Yönetimi elinde tutan Vahdettin'in Maarif Nazırlığına atadığı "Rumlu Rifat Efendi, göreve gelir gelmez, ders kitaplarında yer alan bu millileşme akımına yönelik yayınları toplattırarak, yeniden Osmanlı hanedan-merkezli modeline dönmüştür.

¹⁸² RUSTOW, Dankwart A. Devlet Kurucusu Olarak Atatürk, *SBFD*, No: 280. Ankara, 1969.

Devletin işgal altında olduğu bir dönemde bile, devşirme aydınlarla yönetime devam eden bir zihniyetin, Cumhuriyetle ayakta tutulması gerçekçi olamazdı. 1919 da, Mustafa Kemal'in Samsun'dan Vahdettin'e çektiği telde: "Türk milletinin bir dayanışma halinde olduğu" tarzındaki ifadelerinde, artık "Etrak" yerini gerçek kimliğine bırakıyordu.

Türkiye Cumhuriyeti, bu tarihsel deneyimden kaynaklanan gerçekler üzerine kurulmuş ve millîleşmesi bu çerçevede başlatılmıştır. Bu nedenle, Kemalist sisteme sahip çıkmak zarureti vardır. Onun sistemini dışlayarak, yasalarla kilitlemek ve "Anıt Kabir" ziyaretleriyle bir fetiş haline getirmek, aslında, Atatürk'ü hiç anlamamak demektir. Atatürk, Cumhuriyeti Türk milliyetçiliği, Türk halkı ve Türk kültürünün temelleri üzerine kurmuş, Türk gençliğine de emanet etmiştir. Bu nedenle, Türk aydınının yetiştirilmesi, desteklenmesi ve millîleşmesi gerekliliği vardır. Yaratıcı aydınının temel misyonu, ülkeyi iç proletarya ve dış proletarya durumuna düşüren bu kozmopolit veya "patrimonyal devşirmeler"den kurtararak, bir an önce toplum değerlerindeki çürüme ve yozlaşmayı önlemektir. Ancak, yukarıda belirtildiği üzere, Kemalist sistemin atılımları Atatürk'ün erken ölümü ile devreden çıkarılmış, yine yönetim Enderun ağırlıklı bir grubun eline geçmiştir.

Şimdi yapılacak şey, aynı coğrafyada yaşayan, aynı dil, kültür ve duyguları paylaşan bir millet oluşumunun kısa bir süre içinde gerçekleştirilmesidir. Bunun için, Batılıların koruyucu (gate-keeper) dedikleri türden bir elit kadronun, Milli Eğitim ve Kültür Bakanlıklarında örgütlenmesi ve yeni bir yayın kampanyası ile, tüm insanımızın Standart Kültürü temsil eden ortak bir paydada bütünleştirilmesi zarureti vardır. Yukarıda belirtildiği üzere, Amerika Birleşik Devletleri, nasıl iki yüz elli etnik grubu "Anglo-Sakson Protestan" kimliği altında-melting-pot diye belirledikleri-bir süreçten geçerek milletleşme sürecini gerçekleştirmişlerse, ülkemizin de benzer bir yolu izlemesi kültürel bir atılım olacaktır".

Ülkemiz, giderek artan bir hızla önemli toplumsal gerginliklere sahne olmaktadır. Bunlardan başlıcaları: Lâik-anti lâik bölünmeler, Alevî-Sünnî farklılaşmaları, Kürt-Türk ayrışımı, sağ-sol yelpazadaki kutuplaşmalar, ilerici- gerici kalıp yargıları, çağdaş-dinci ve örtülü-örtüsüz biçimindeki çok yönlü kırılmalardır. Bu tür oluşumlar, tarihi süreç içinde sosyal yapıdan kaynaklanmaktadır. Yukarıdan beri bunları açıklamaya çalıştık. Türkiye, ulus-devlet dediğimiz süreci henüz tamamlayamamıştır. Aynı coğrafya üzerinde yaşayan, aynı kültürü, aynı duygu ve düşüncüyü taşıyanların bir

ortak paydada birleştikleri model ulus-devlettir. Son yıllardaki etnik marjinalleşmeler, norm bozuklukları da tamamıyla alt yapıdan kaynaklanan sosyo-patalojik düzensizliklerin bir yansımasıdır.

Milletimizin bu dar boğazı aşması gerekmektedir. Kemalist sistemden devam eden, fakat belirli bir dönemden sonra kınılmalara uğrayan milletleşme süreci, Samuray nitelikli aydınlarını yönetime geçirmelidir. Bu "yaratıcı azınlık", Atatürk'ün; "Ne Mutlu Türküm Diyene" dövizini de göz önüne alarak, "tasada ve kıvançta", bu topraklar üzerinde yaşayan insanımız ortak bir paydada birleştirilmelidir. 17 Ağustos; medya, halk, asker-yönetici tüm toplum kesimini bir ortak paydada birleştirdi. Bu husus, sadece zelzelelerin sosyolojik sonuçlarından biri olarak yorumlanmamalı, onun da ötesine halkta yaşayan cemaat-benzeri bir dayanışma ve bütünleşmenin ürünü kabul edilmelidir. Cemaat-benzeri bağlılıklar, aslında Batı sosyolojisinin kaydettiği değerler kategorisinden biri, belki de en önemlisi olan "gemeinschaft-like" yaşam biçiminin bir sonucudur. Aydın tabakanın, yöneticilerin, tarihsel kökenlerden kaynaklanan bilinç-altı tepkilerini "asilleştirerek", bu necip, "reaya" kitlesine artık saygı duymaları gerekir.

Halk ve aydını farklılaşmış, ikili (dual) bir toplum yapısı yerine, kültürümüzün kökenini oluşturan kaynaklara dönmemiz gerekmektedir. Halkçılık, sloganlarda değil, bir iman gibi yüreklerde yaşanmalıdır. Halkı bölme, kutuplaşmaların içine çekme ve özellikle baskıcı yöntemlerle manevî değerlerine karşı savaş açma dönemi kapanmalıdır. Türk halkı, islâmiyeti gönül rızası ile benimsemiş, bu inanç sistemi çizgisinde, 750-1200 yılları arasında, ünlü bilim tarihçisi George Sarton'un da isabetle belirttiği üzere, herbiri elli yıl bilimin gelişimine öncülük etmiş İbn Sina, El Birûni, El Cebir ve İbnül Heysem gibi büyük düşünürler yetiştirmiştir. Ancak, Osmanlı'da "Reaya" veya "Etrak" olarak yönetimden dışlanması, 1924-1948'ler arası yaklaşık 25 yıl süreyle, mutlak anlamda bir dini eğitim sisteminden de yoksun bırakılması, bu asil halkın yer altına itilmesine ve karanlıklarda kalmasına neden olmuştur. Siz, bir topluma 25 yıl süreyle, hiçbir örgün dini eğitim hakkını tanımayın, onun yer altına itilmesine, karanlık odak noktaları tarafından çeşitli akımlara sapmasına adeta gizli destek sağlayın, sonra da kalkıp "irticanın ayak sesleri yükseliyor" diyerek, baskıcı yöntemlere başvurunuz; bunlar akılla açıklanacak şeyler değildir. Eğer, gerçekte ülkede irtica varsa, kuşkusuz bunun nedeni, bu insanların dini duygularını okullaşma süreciyle yüceltmeyen bizzat Enderuni zihniyetin kendisidir. Çünkü, Enderuni zih-

niyet, ülkemizin dolu-dizgin batılılaşma sürecinde öncü rol oynamasına kapıları açarken, dini yaşantının batı toplumlarındaki önemini görmek istememiş, onu halkından dışlamıştır. Oysa, din kültürü batı toplumlarının hayat dinamizmasını oluşturur. Ünlü düşünür Alexis de Tocqueville, dinî inanış geleneğinin siyasal hürriyetle doğru orantılı olarak çoğaldığını, “Amerika’da Demokrasi” adlı eserinde ortaya koymuştur. Max Weber ise, Protestanlığın ferdi sorumluluk üzerinde ısrar edişinin bu ülkelerde demokratik değerlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğunu, ve kentlilerle monarşiyi saklamak isteyen tahtın arasını açarak, demokratik inancın muhafazakâr tabakalarda benimsenmesini sağladığını ileri sürmüştür. Günümüz Fransız sosyoloğu Alain Touraine’de; “Dinin, özgürlüğün muhalifi olarak görülemeyeceğini, aynı şekilde aklın da muhalifi kabul edilemeyeceğini” belirtmiştir. Touraine’e göre; “Kiliseler, büyük çoğunlukla ya bir hristiyan toplumu yaratmaya, ya da var olan bir hristiyan toplumunu savunmaya çalışmıştır. Demokrasi anlayışı, kiliselerin kurulmuş iktidarlara verdiği desteğe karşı birçok kez savaşmak zorunda kalmış olsa bile- dinî deneyime çok şey borçludur¹⁸³. Keza, bir din sosyal bilimcisi, Günter Kehrler’e göre: “Her din, toplumsal davranış için anlamlandırmalar yapar ve dinî sistemin özelliği ile bağlantılı olarak belli davranış biçimleri üretir. Bu nedenle, din sosyal davranış için bir motivasyon ve olayların akışı üzerinde bir düşünme kaynağıdır”¹⁸⁴. Alain Touraine; “Batı dünyasında, sosyal hayatın ortak değerlere, özellikle de dinî gönderilere dayanması gerektiğini ileri süren düşüncenin hâlâ gücünü koruduğunu, bunun da, İncil’in Anayasanın temeli olarak kabul edildiği, ABD’de ise özel bir güce sahip olduğunu savunur”¹⁸⁵. Hatta, Robert Bellah gibi Amerikan sosyolojisinin önde gelen temsilcileri de: “Bu ülkede, sosyal normların dinî temellere dayandığı görüşünde ittifak etmişlerdir”¹⁸⁶.

Günümüz çağdaş Türkiye’de, din kurumları dışıdır, bu nedenle etik bir rolü düşünülmez. Bir anlamda, alt tabakayı belirleyen kuru pratiklerden ibarettir. Dinî norm ve sembolleri-namaz kılmak, oruç tutmak ve Hacca gitmek gibi-formel ilişkilerinize yansıtamazsınız. Bir gün, Bill Clinton gibi süper bir devletin cumhurbaşkanı, konuk olarak ülkenize gelir ve Ayasof-

¹⁸³ TOURAINE, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. s. 60. İstanbul 1994. Yapı Kredi Yayınları.

¹⁸⁴ KEHRER, Günter - Roland ROBERTSON ve E. DURKHEIM, *Din Sosyolojisi*, s. 92, Ankara 1996.

¹⁸⁵ TOURAINE, A., *a.g.e.*, s. 338-339.

¹⁸⁶ BELLAH, Robert. *Habits of The Heart-Individualism and Commitment in American Life*, 1985.

ya'dan Efes'e, Barthelmios'tan Yerebatan Sarayına kadar bütün kutsal yerleri ve kişileri ziyaret eder, dolaşır ve yortulara katılırsa, bizim Enderunlar sadece sessiz kalmayı yeğlerler; bir defalık yaratılmış insanın bir iç yaşantısı olabileceğine saygı duymazlar. Ancak, islâm adına "reaya"nın pratiklerini "irtica hanesine sürekli kaydetmekten de asla uzak kalmazlar. Oysa, aydının -yaratıcı azınlığını -milli dokusu kadar dinî yaşantısı da bir değerler sistemidir. Büyük düşünür Albreth Einstein: "Dinsiz bilim kör, bilimsiz din topaldır" diyordu. Bir ülkenin kaderini elinde bulunduran insanların nihilist veya ateist bir felsefenin peşinde koşmaları mümkün değildir. Batı, hiçbir vakit bu tür entelijansiyanın üremesine meydan verebilecek bir kültür ortamına asla müsaade etmez. Çünkü, milli eğitim politikaları, felsefî sistemleri böyle bir mimari üzerinde yapılaşmıştır. Biz de, kozmopolitlik aydınımızın ve yöneticilerimizin adeta ikinci karakteri haline gelmiştir. Türk Eğitim Kurumunun tepedeki bir temsilcisi, 17 Ekim 1999 tarihli Sabah gazetesi muhabirinin; "İddia edildiği gibi dönme değilsiniz" sorusuna, aynen şöyle mukabele ediyordu: "Hayır, sosyolojik anlamda müslümanım". Başka diyecek yok herhalde. Demek ki, doğuştan-müslümanlık yanında, bir de içine katıldığı toplumla sözleşme (contract) yapmak suretiyle, mukaveleli-müslümanlık varmış, bunu da öğreniyoruz. Yine "Türkçe bilim dili olmaz, Türkçe ile bilim yapılamaz" görüşü de, aynı odak noktasının bir ürünüdür. Bu örnekler, Türk entelijasiyasının milletleşme potası içinde önemli oranda eritilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Batılı bilim adamları ve devlet temsilcilerinin dine bakış açılarını, yaşantılarını Enderuni aydınlarımız çok yakından bilmelerine ve tanımlarına rağmen, millileşemedikleri için, tamamıyla dinî değerlere karşıt bir tutum içindedirler. Çoğu, ondokuzuncu yüzyılın pozitivist dünya görüşünü yaşamakta, yenilikler karşısında kabuğunu değiştirememekte, bu tutumlarından ötürü de dinî değerleri "üst yapı" fenomeni olarak kabul etmektedirler. Bu yüzden, Batılı düşünürlerin de haklı olarak belirttikleri üzere; "Ülkeniz, aydınları lâik, halkı ise dindar olan ikili" bir yapıyı ortaya koymaktadır. Belirtiliği üzere, sosyal tabakaların bakış açılarındaki bu farklılaşma, toplum yapımızdaki önemli kırılmaların da nedeni olmaktadır.

Son yıllarda, ülkemizde gözlenen gerginlikler, aslında yukarıda belirtildiği üzere, temelde yatan bu aydın-halk ikiliğinden kaynaklanmaktadır. Dünyamızda, bugün Türk toplum modeline benzer ikili (dual) bir yapılaşmaya rastlamak mümkün değildir. Bu ayrışımın ortadan kalkması için, ay-

dının, yöneticinin halka gitmesi ve halkıyla bütünleşmesi gerekir. Bunun için de, her şeyden önce, millî eğitim kurumlarının -Batılı lkelerde gözlediğimiz doğrultuda -millîleşmesi zarureti vardır. Bu husus, aslında toplum problemimizin bir yönüdür; ikicisi ise, halk tabakası veya Osmanlı deyiimi ile reayanın belirli bir kesiminin, Cumhuriyet döneminden itibaren eğitim sürecinin yoğunlaşması sonucu, Enderunleşmesidir. Bu toprağın çocukları, millî eğitimin kozmopolitleşmesi ve okullaşma süreci sonucu yeni bir kimlik kazanmakta, giderek Enderuni dünya görüşü ve yaşam biçimlerinin řartlandırđı kalıp yargılara uymak suretiyle, Enderunî olgusunu güçlendirmektedirler. Ülkemizde, "ikinci sosyalleşme" süreci diyebileceğimiz bu oluşum, büyük ölçüde tarihsel perspektifin doğrultusunda gelişen bir sosyal yönlendirme (orientation) ve şartlandırma operasyonunun bir yansımasıdır. Türk aydınının, Kemalist sistemin millî kültür ve değerleri ekseninde kalkınabilmesi için, Enderunye yönelik bu yabancılaşma saplantısından kurtulması gerekir. Bunun için, ilkin kim olduğunun, nasıl bir ortamda bulunduğunun ve ne yapmak istediğinin bilincine varması gerekir. İkincisi, bu kozmopolit-millleşmiş, hatta dinî yaşantı ve milllikten nefret eden kadro karşısında yeni bir tutum kazanması; her alanda bilinçli ve metodolojik bir tarzda yetişmiş olması zarureti vardır. Aksi takdirde, Enderuni medya ve eğitim modelinin şartlandırmaları düzene yabancılaşması sürecini huzlandırır. Marx'ın yabancılaşma olgusunu Feurbach'tan aldığı bilinmektedir. Marx'a göre işçi, işveren yani kapitalist karşısında yabancılaşmuştur. Sarur ki, her ay aldığı ücret veya maaş, onun için bir ltuftur, ihsandır. pp başına koyar: "Allah senden razı olsun" der. Oysa, kapitalistin ödediği para, işçinin alınan alın teridir. Çünkü, Marx'a göre; "İşçi sisteme yabancılaşmuştur. "Peki işçi bu "açmazdan" ne zaman kurtulur? "Bilinlendiği zaman" ... Reaya'nın, yani bin yıldan beri dışlanan halk kitlesinin artık bilinçlenmesi gerekir. Bilinçlenme; köklere dönüşü, millleşmeyi ve ülkenin çelişkilerden kurtulmasını sağlayacaktır. Osmanlının Enderunî mirası, ülkemizi tüm kurumları ile bir çöküşün içine atmıştır. Kısacası, Osmanlının, sırf "hanedanlığını" koruması nedeniyle, yönetimi ve orduyu, ülkesinin öz halkından esirgemesinin, onu köylü ve ifti olarak toprağa mahkrn

BÖLÜM: IV

OSMANLI'DA SOSYAL SİSTEM

“Niçin Osmanlı Kimliği?” adlı bölümde, Osmanlı yönetim modelinin bir eleştirisini ele almıştık. Bu bölümde, merkezî yönetimin yapısı ve niteliklerini tarihsel verilere dayanarak analiz etmeye devam edeceğiz. Böylece, bir Osmanlı kimliği ne idi ve ne değildi? Bir Osmanlı kültürü var mı idi? Yerel Türk kültüründen hangi noktalardan ayrılıyordu? Bunların tartışmalarına da değinmek istiyoruz.

Osmanlı İmparatorluğu, Türk tarihinin en ihtişamlı ve en güçlü dönemini temsil etmektedir. Arnold Toynbee, Tarihin İncelenmesi adlı eserinde Osmanlı'yı, üzerinde yıldızın parladığı bir imparatorluk olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle kendi tarihimize, değerlerimize saygılı olmalıyız. Ancak, eleştirel bir zihniyetle tarihsel olayları ele almamız, farklı bakış açılarıyla onları analiz etmemizde yarar vardır. İnanıyoruz ki, tarihsel olaylar, geçmişte olmakla kalmayıp günümüzü, hatta geleceğimizi dahi etkileyen bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle, tarihe sadece olguların tespiti biçiminde yaklaşan vak'anüvis türü bir yaklaşımı (historisizm) savunamayız. Tarihsel olaylara, yeni bir bakış açısı içinde yaklaşmamız gerekmektedir. Bunun içinde, olayları anlamak, neden-sonuç bağları içinde yorumlamak zorunluluğu vardır. Bir başka deyimle tarihsel olayları insan bilimleri çerçevesi içinde zenginleştirmek ve desteklemek suretiyle sosyal tarih anlayışına boyut kazandırmak durumundayız. Böylece, geçmiş olaylara sosyolojik, antropolojik, ekonomik, hatta demografik ve siyasal bakış açılarıyla içerik kazandırarak, günümüzle olan bağlantılarını sağlamalıyız.

Marc Bloch'un Annales Okulu, bize bu tür bir bakış açısı ve yaklaşımı getirmek suretiyle sosyal tarih anlayışının yolunu açıyordu. Bu incelememizi, sosyal tarih anlayışı çizgisinde ele alarak Osmanlı toplum yapısına eleştirel zihniyetle yaklaşmak istiyoruz. Özellikle, Osmanlı da stratejik nitelikteki yönetim biçimi ve militarist örgütlenme kurumlarını tartışmaya açmak istiyoruz.

Osmanlı düzenine, sosyal sistem açısından yaklaşımın felsefesinde biraz da bu eleştirel bakış açısının potansiyel izlerini aramak gerekir. Sosyal sistem yaklaşım, Osmanlı entelijansiyasının bakış açısı, ilişkiler sistemi, rol ve normlarının düzenli bir biçimde yorumlanmasıdır. Biz, bu açıdan Osmanlı toplum yapısını ele almak suretiyle, sistemin ana nirengi noktalarını belirlenmesini ve günümüzdeki sürekliliğini ortaya koyabiliriz. Osmanlı modeli, Selçuklu'dan kaynaklanan ikili bir örgütlenme biçimini yansıtmaktadır. Bilindiği üzere İran veya Büyük Selçuklu Devleti, kendi sistematığı içinde yönetimi İranlılar'a bırakıyor, resmi dili de Farsça olarak tercih ediyor, Türkçe'yi dışlıyordu. Böylece ikili bir toplum yapısı ortaya çıkıyordu. Bir yanda Farsça konuşan ve Farisi kökenli elit tabaka, öte yanda Türkçe konuşan avam veya halk kitlesi. Bu ikili yapı, Claude Cahen'in de belirttiği gibi, Asyatik bir Türk toplum modelinden Horasanlaşma veya Farisileşme adını verdiği bir yapılaşmaya dönüşmüş oluyordu.

Türk tarihinde aydın-halk ikiliği diye belirleyebileceğimiz yanılma ilk kez Büyük Selçuklu Devleti'nde ortaya çıkmış oluyordu. Sosyal sistem açısından durum tahlil edildiğinde bu ikili (dual) yapı, Selçuklu'da aynı zamanda ilk tarihsel bir gerginliğin tohumlarını taşımış olacaktır. Bir yanda Mesnevisini Farsça yazan Mevlana, öte yanda halk mistisizmini dile getiren Yunus Emre, halk dili aydın dil ikiliğinin tipik örnekleri olarak zikredilebilir. Şimdi tarihsel sorgulamayı yapabiliriz: Niçin Büyük Selçuklu Devleti yönetimi yabancı unsurlara tahsis ediyor, yabancı bir dili resmîleştiriyor da kendi halkını köylü-çiftçi veya reaya durumuna getiriyor? İşte Osmanlıya tarihselci bir bakış açısıyla yaklaşımımızda bu sorgulama vardır.

Türk tarihinin büyük ustası Halil İNALCIK bu tür yaklaşımı "İstimalet" kavramıyla açıklamaktadır. Buna göre, gerek Selçuklular, gerekse Osmanlılar fethettiği ülkelerin halkını ve yandaşlarını kendilerine yaklaştırmak ve yakın ilişkiler sağlamak amacıyla yönetimi onlarla paylaşma eğilimini taşımaktadırlar.* Durum böyle olsa bile, Selçuklu ve Osmanlı'nın bu tutum ve zihniyetinin sosyal sistem açısından bir değerlendirilmesi yapıldığında, durumun hiç de iç açıcı olmadığı görülecektir.

* Osmanlı'da başlangıç döneminde ordunun yaya askerlerden oluşturulması önerisi Çandarlı tarafından Orhan Gaziye teklif edilmiştir. Ancak, bu yayaları sefer ve hazarda çıkarmışlar, sultan da bu teşkilatı kaldırıp yerine Devşirme usulünü ihdas etmiştir. Böylece, hem Türkmenlerin erk mücadelesinden kurtuluyorlar, hem de feth edilen ülkelere yönetimi teslim etmek suretiyle "İstimaleti" kullanmış oluyorlardı.

Türk tarihinde, bu tür bir uygulama biçiminin ilk kez Selçuklularla gündeme geldiği ileri sürülebilir. Anadolu Selçuklu Devleti de benzeri yöntemi benimsemiş, tarihsel sürekliliği devam ettirmiştir. Yönetimi, yine İran'dan ithal ettiği aydın kadrolara tahsis etmiş, resmî dili de, Farsça'nın hegemonyasına terketmiştir. Osmanlı dönemi, bu iki uygulamayı da reddederek, Türkçe'yi resmî dil kabul etmiştir. Ancak, geçmişten gelen İslâmî töre ve eğitim biçiminden ötürü Arapça, Selçuklular'dan intikal eden Farsça'nın tesiriyle Türkçe'miz bir karışıma uğramış, Osmanlıca denilen bir yapıya dönüşmüştür. Artık bu dil ne Yunus'un konuştuğu Türkçe, ne de Mevlana'nın konuştuğu Farsça'dır. Osmanlı'ya yönelik benim ikinci eleştirim de, yönetimi, tek kelime ile askeriye devşirme kökenli, sarayda özel yetiştirilmiş (Enderun) unsurlara terketmesi, kendi öz halkını da toprağa bağlı reaya veya avam tabakası (manav) durumuna getirmesidir. Dilde ortaya çıkan ikili yapılaşma, bu defa Osmanlı'da yöneten ile yönetilen tabaka arasındaki farklılaşma olarak karışımıza çıkıyordu.

İşte bizim Osmanlı'ya yönelik eleştirimiz, bu iki tarihsel oluşumdan kaynaklanmaktadır. Niçin Osmanlı 600 yıl süreyle bürokrasisini Rum, Ermeni, Boşnak, Arnavut, Hırvat, Sırp ve benzeri unsurlara terkediyor da, kendi halkından bu stratejik makamları esirgiliyor? Bu tür bir sosyal kastın oluşturulması, karizması olan bir sınıfın süreklilik kazanmasına ve tarihi süreç içinde flizlenerek kök salmasına yol açmaz mı? Osmanlı toplum yapısı göz önüne alınarak, 1800'lerden itibaren modern sosyolojinin şemaları uygun bir kategorileşmeye gidildiğinde, bir piramide dönüştüğü ve piramidin tepesinde ise bu Enderunî tabakanın yer aldığı söylenemez mi? Bu ikili yapılaşma sonucu, alt tabakayı oluşturan reaya (köylü-çiftçi) unsurlarının Braudel'in "Türk Yükselişi" diye belirlediği XVI., XVII. ve XVIII. yüzyılların oluşumuna yönelik mucizevi yükselişteki rolü de tartışmaya açılmalıdır. Kolonizatör dervişlerin, Ahi Evren ruhlarının Balkanlar'daki (Rumi) Türkleştirme ve İslâmlaştırma misyonları ne ölçüde bu yüzyıllarda etkinliklerini sürdürmüşlerdir? Romalıların, Adriyatik'i, İstanbul ve Çanakkale Boğazlarına bağlama amacıyla inşa ettiği Via Egnatianın önemi, Adriyatik kıyılarına kadar uzanan I. Murad'ın seferleri yüz üstüne çıkıyordu. Böylece, Via Egnatia yeni bir kimlik kazanarak kültürlerin akışı, mimari yapılaşmaların düzenlenmesi ticari yolların kanalize edilmesi, yeni kentleşme odak noktalarının oluşturulması gibi Balkanlar'ın çiçeklenmesine katkıda bulunmuştur. Bu nedenle, devlet tarihçisi Mustafa Ali'nin "Rumi şövenizmi"

yeni bir kimliğe dönüşebiliyordu. Ancak, Via Egnatia veya Osmanlı deyimi ile "Sol Kol" stratejisinden bugün Balkanlar'da ne kaldı? Günümüzde, yüz bin nüfuslu Kosova Türkleri'ni bile Kosova'da ancak NATO gücü ile ayakta tutmaya çalışıyoruz. Anadolu coğrafyasının Doğu ve Güneydoğusu, tarihi süreç içinde benzeri biçimde bir kalkınma projesi içine alınmış mıdır? Alınmamışsa bu tarihi ihmalin nedenlerinin sorgulanması gerekmez mi? Yoksa, Etrak-ı bî idrak kalkınmaya, insanca yaşamaya lâayık görülmemiş midir?

Ülkenin, devlet tarihçisi Mustafa Ali tarafından 16. yüzyılın sonlarında bile Anadolu ve Balkanlar biçiminde ikili bir kimlikle algılanması ve Balkanlar'ın devşirme odak noktası olması nedeniyle "Rumi" kökenine dayalı olarak takdis edilmesinde "devşirme" zihniyetinin etkileri düşünülemez mi?

Adil bir imparatorluk, ümmet politikası altında yönetimini yürütürken, 600 yıl süreyle egemenliğini hem bürokratik yapıda, hem de militarist alanda sürdürecektir ve çoğu kez sadık tebaa olan kendi halkını "etrakı bî idrak" kabul edecek, dışlayacaktır. Oysa, ne Araplar ne de İranlılar, İslâmî kimliklerine rağmen asabiye (kendi kavmini sevmek) duygusunu asla terk etmeyeceklerdir. Kavim bilinci her iki toplumda da çoğu kez ümmet duygusunun da ötesine geçecektir. Devlet tarihçisi Mustafa Ali, Peçevi, Koçî Bey ve Sekbanbaşı gibi yazarlar Türk Milleti'ni hakir görmüş, devşirme olmaları nedeniyle Enderun sınıfını korumuşlardır. Mustafa Ali, Tarih-i Osmanisi'nde yine kendisi gibi bir devşirme olan Sokullu'nun kayırmacılığını, Lala Paşa ve Sinan Paşa gibi yandaşlarını nasıl yönetime peşkeş çektiğini acı bir dille açıklamaktadır. Keza Hırvat devşirmesi olan Hürrem Sultan'ın yine bir devşirme olan Sadrazam Rüstem Paşa'yla anlaşarak üvey oğlu birinci Mustafa'yı katletmeleri bu devşirme zihniyetinin tarihimizdeki çorap söküğü biçiminde giden ihanet örneklerinden sadece ve sadece birkaç tanesidir.

Bana çoğu kez sorulan sorulardan biri şudur: "Bir devşirmenin psikolojisi ve sosyal durumu nasıldır? Bize bir devşirme portresi çizebilir misiniz?"

Kanımca, devşirme; Sultanın ruhen ve bedenen kendisine bağlı, ancak kendi soyundan gelmeyen, her yönü ile değerlerinden soyutlanmış bir tiptir. Halil İnalcık, Osmanlı'nın "kendi halkını kul etme" diye bir projesi olmaması nedeniyle, böyle bir yola başvurduğu tezini ileri sürmektedir. Kapıkulu olacak kişinin aile, köy ve diniyle tüm bağlarını koparması, aynı

yeni doğmuş gibi, hükümdardan başka kimseye maddî ya da duygusal herhangi bir bağ hissetmemeleri gerekiyordu. Osmanlı hanedan zihniyeti, müslümanlara bu mevkilerin kapalı olmasına bahane olarak da, "gerçek bir müminin kul olamayacağı" görüşünü ileri sürüyordu.

Harem-i hümayun üzerine dikkate değer bir araştırma yürütmüş bulunan Leslie Peirce'e göre: "Hükümdar Hanedanının emrinde bir köle (devşirme) askerler ordusunun bulunması, daha önceki klâsik İslâm devletlerinin de (Abbâsiler gibi) bir özelliği idi. Sadece Hükümdara sadık ve geleceği onun iyi niyetine bağlı çok iyi eğitilmiş kölelerin, devlete, çıkarları hükümdarınkiyle çatışabilecek soylulardan daha güvenilir ve etkili şekilde hizmet edeceklerine inanılıyordu.*

Yönetimi ve orduyu yabancı soylulara (devşirme) bırakarak, halkını toprağa bağlama, çiftçi-köylü (reaya) olarak kullanma geleneği sadece Osmanlı'ya özgü değildir. Aynı geleneği Büyük Selçuklu Devleti'nde de görüyoruz. Horasan merkez olmak üzere, İran'da kurulan Büyük Selçuklu Devleti'nde de yönetim (bürokrasi) İranlılar'a devredilmiş, resmi dil olarak da Farsça tercih edilmiştir. Bu nedenle, yukarıda belirttiğimiz üzere, tarihimizi yeniden sorgulamalıyız. Nerede ve ne tür nedenlerle yanlışlıklar yapılmıştır, bunlar eleştiriye açık tutulmalıdır. Modern fizikte Karl Popper, Mantıkçı Pozitivizmin yüz yıllık saltanatını yıkarken, bizlerin tarihimize, özellikle Osmanlı'ya dokunulmazlık sansürünü koymamızın anlamını yorumlamada doğrusu güçlük çekmekteyim.

Sorulan sorulardan biri de şöyledir: "Devşirme sisteminin Türk kimliğine zarar vermiş olması sizce ne anlama geliyor?" Türk tarihinde, hem yönetim hem de resmî dilin yabancı güçlere tahsis edilmesi gerçeğine ilk kez Büyük Selçuklu veya İran Selçuklu Devleti'nde şahit olmaktayız. İrene Melikoff, bu durumu "Açemleşme" veya Claude Cahen "Horasanlaşma" olarak belirtiyordu. Böylece, Araplaşma ve Açemleşme adeta Türk tarihinin bir alın yazısı oluyordu. Osmanlı da, bu geleneğe sadık kalarak, yönetim ve ordu gibi iki stratejik alanı, kendi soyundan olmayan devşirmelere terkediyordu. Aslında, bazı tarihçiler, İran Selçuklu Devleti'nde ortaya çıkan eğilimlerin, Abbâsiler'den alınan "Memlûk tarzı" bir kültürel iktibasın (cultural borrowing) ürünü olduğu kanısındadırlar. Bilindiği üzere, Mem-

* Gulam, Memlûk veya Kölemen'ler Abbâsi devletinde hizmet görmüş, ayrı dini paylaştan zümredir. Oysa, Devşirme farklı inanç ve dinden olanlardır.

luklar (Kölemenler) aslında bir Türk devletidir. Mısır, Suriye, Hicaz ve Güney Doğu'da yaşamışlardır (1257-1517). Yönetime, Çerkezler'in de seçilme hakkını tanımışlardır. Ancak, ordu ve yönetici kadro Arapça konuşmayı temel kabul ederek Araplaşmışlardır. Bazı iddialara göre, Selçuklu sultanlarının saraylarında hükümdar için satın alınıp, terbiye görerek yetişen ve saray (Enderun) hizmetlerine atanmış memurlar arasında Hacıbülhicab gibi hizmetlere rastlamaktayız.

Halil İnalçık, gerek İran Selçukluları'nda gerekse Osmanlılar'da yönetim ve askeri kadronun kendi soyundan olmayanlara devrini yukarıda belirttiğimiz üzere "istimalet" teorisiyle açıklamaktadır. Buna göre, fethedilen yerlerde yerli halkı kendi tarafına kazanma, İnalçık'ın devşirme olgusunu açıklayan bir yaklaşım tarzıdır. Benzeri açıklamalara Bahaeddin Ögel ve Faruk Sümer'de de rastlıyoruz. "Göçebe gezginci bir topluluğun dinamik yapısının yerleşik bir düzene uyum sağlamasında bu tür yönetici ve askeri toplulukların deneyimlerinden yararlanmak" gerekirdi. Görülüyor ki, İran Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı'da gözlediğimiz Acemleşme, Horasanlaşma veya Devşirmeleşme diyebileceğimiz dönüşümlerin sebepleri ve tarihsel zorunlulukları için ileri sürülen gerekçeler ne olursa olsun, önemli olan sosyal yapıya yönelik açıklama ve analitik yorumlamaların, tarihselci bir görüş açısından değerlendirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu da, merkez-çevre (center-periphery) diyebileceğimiz bir modele göre, Türk devletlerinin kurulmuş olmasıdır. İran Selçuklu Devleti'nde, kuruluşu gerçekleştiren çekirdek, kendilerini Oğuz kabul etmiş, sonraları göç yolu ile gelenleri Türkmen tarzında algılamış, onları dışlamıştır. Bu husus, Türk tarihinde ilk kez Oğuz-Türkmen diyebileceğimiz ikili bir yapıyı ortaya koymuştur. Böylece, aydın-halk ikiliği, halk dili aydın dili farklılaşması ve Oğuz-Türkmen ayrışması türü üçlü gerginliklerin temelinde aslında Türk toplum yapısının sorumlu olduğu hususu da tartışmaya açılmalıdır.

Bilindiği üzere, merkez (Oğuz) sürekli olarak çevreye (Türkmen) güvenmemiş, ona kuşku ile bakmıştır. Bu durum, Türk tarihinde karşılaştığımız önemli bir kültürel yarılmayı ortaya koyar. Kanımca, İran ve Anadolu Selçukluları yanında, Osmanlı'da gözlediğimiz modellerin temellerinde, kendi halkına olan güvensizlik ve kabile yapısallaşması diyebileceğimiz tarihsel bir ayrışmanın izlerini aramak gerekir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılmasında, Moğollar'la Türkmen özelliğini taşıyan Babailer'in ittifakının da bu sebeplerden kaynaklandığı söylenebilir. Hatta, bu merkez-çevre ikili-

ğinin aynı zamanda sünnî-alevî biçimindeki gerginliklerin de nedeni olduğu ileri sürülebilir. Merkez kendini sünnî (ortodoks) olarak görmüş, çevreyi ise sürekli olarak dışladığı alevî (Heterodoks) Türkmen unsurlar biçiminde algılamıştır.

Türk tarihinde gözlediğimiz ikili (dual) toplum yapımızın esas ilkelerini bu yapılaşma tarzında aramak gerekir. Selçuklular ve Osmanlılar'ın yönetimi kendi halkından esirgeyerek yabancı soylulara bırakmasının hikmet-i vücudunu (raison d'être) bu bakış açısında aramak gerekir. Yoksa, I. Murad'dan itibaren sadece hukuken köle statüsünde olanlar değil, yönetici sınıfın diğer üyeleri (Enderun veya saraylı) içinde kullanılabilen "kul" sistemini kendi soylularına tercih etmesinin nedenini başka türlü açıklamak mümkün olamazdı.*

Savaşçının esir alınan kölelerin 9-14 yaşlarındaki çocuklarından en zekilerinin ve yeteneklilerinin seçilerek sarayda (Enderun Mektebi) özel eğitim yöntemleriyle yetiştirilmeleri ve yönetimin her kademesinde istihdamları Osmanlı bürokrasisinin temel dokusunu teşkil eder. Hiç esir olmayanda devlete, esir yerine 25 akçe öderdi. Örnek olarak, Dimitri Hitsihis'in belirttiği üzere, Kanuni döneminde 9 vezir-i âzamdan sadece birinin kendi halkından olduğunu öğreniyoruz. Yine, A. D. Anderson'un "The structure of Ottoman Dynast" adlı yayınından öğrendiğimize göre, hanedanlığın 1/16 oranında kimliklerini koruduklarına tanık olmaktadır. Halil İnalcık ise, "XVI. Yüzyıldan itibaren Osmanlı'da artık Türklük kimliğinin silindiği" görüşündedir. Çünkü, kuruluşundan kısa bir süre sonra, Osmanlı-dışı (devşirme) unsurlar, yönetimin üst kademelerinde kilit noktaları ellerine geçirmişlerdir. Böylece, İnalcık'ın "Patrimonyal Osmanlı" modeli, Kindley'in "Patrimonyal devşirme" diye belirlediği bir yönetim biçimine dönüşmüş olmaktadır. Bu oluşum, Türk toplumu yapısında bir diğer önemli gerginliği daha ortaya koyuyordu. Bu da halk-aydın ikiliğidir. Halk, Osmanlı'da hem kavm-i necip (soylu millet) olan Araplar'ın, hem de enderun (yöneticiler) ve yenicherilerin vergisini ödemekle yükümlü, toprağı ekip-biçen köylü-çiftçi (reaya) tabakasından ibarettir.

* Bazı yazarlar, "kul" deyimini "köle" anlamında, algılamamaya özen göstermektedirler. Osmanlı'da "kul" demek sadece beyin yanında sultanın bendesi olması demektir. O sultan ki, "kişinin üzerinde, ancak Tanrının altında bir yerde bulunuyordu." Hanedan-ı Osmani", köklerinden kopmuş, "asabiye" sını dışlamış bir kimliği temsil ediyordu.

Altı yüz yıl süren Osmanlı toplumunda görülen aydın (enderun) ve halk (reaya) ikiliği sosyolojik bir gerçek olarak, ilk kez Gökalp tarafından keşfedilmiş ve sosyolojisinin sistematüğini oluşturmuştur. Gökalp'e göre halk, millî kültürün kaynağıdır, millî kültür tüm kodlarıyla halkta yaşamaktadır. Aydın tabaka ise, genellikle yabancı okullarda yetişmeleri, lisan bilmeleri, hatta bir kesiminin devşirme soylu olmaları nedeniyle, Gökalp'e göre kozmopolittir. Gökalp, bu Enderun aydınlarının millîleşmeleri için de halka gitmeleri ve halkla bütünleşmeleri gerektiği görüşündedir. "Halka Doğru" makalesi de bu gerçeği ortaya koymaktadır. Gökalp sosyolojisinde gözlediğimiz halk-aydın, kültür-medeniyet, mektep-medrese, Türkçe-Osmanlıca ve dindar-lâdini kategorileşmeleri aslında bu tarihsel ikiliğin toplum yapısındaki görüntüleridir.

Osmanlı'nın Batılılaşma sürecinde bu Enderun aydınları kilit rol oynamışlardır. Batı'ya yatkın bir zihniyet (open-mind) taşımaları nedeniyle yeniliğe açıktırlar. Bunlar tarafından batıdan aktarılan tüm yenilikler, bir eleştiri süzgecinden geçirilmeden, olduğu gibi toplum yapısına pompalanmıştır. Hatta, 1920'lerden sonra Sovyet modeline yatkın ideolojiler de bu grup tarafından savunulmuştur. Bunlar arasında İleri'ler, Sertel'ler, Yalman'lar, Ran'lar, Değirmi'ler, Baştımar'lar, Sargın'lar, Dino'lar, Aybar'lar, Sohtorik'ler vb. ilk akla gelenleridir. Bu Enderuni aydınlar, aslında Türk Marksizminin kilometre taşlarını teşkil ederler. Hemen hepsi de "Paşazâde'ler"dir. Rasih Nuri İleri, "Sınıfsal Köken ve Dil Üzerine" adlı bir yazısında "Türkiye Komünist Partisine Paşazâdelerin hakim olduğunu" açıklıyordu.

Bu girişten sonra, "Bir devşirmenin psikolojisi ve sosyal durumu nasıldır?" hususu üzerinde önemle durulması gereken bir sorudur. Henüz, tarihe bakış açımız değer yüklü olmaktan kurtulmuş değildir. Eleştirel yaklaşım biçimine yönelik, olayları irdeleme ve yorumlama zihniyeti yerine çoğu kez, historisizmin dar sınırları içinde vakanüvislik yapılmış olması kültürel zenginliğimizi yoksullaştırır. Günümüzde, Karl Popper, teorilerin doğrulanabilirliği yerine yanlışlanabilirliğini ileri sürmek suretiyle mantıkçı pozitivistlerin yüzyılı aşan saltanatlarına son verir iken, bizim buradaki yaklaşımımız, dogmatik bir zihniyetten öteye geçemez. Eleştirel zihniyet, yermek veya kötülemek değildir; aksine, olaylara açıklık getirmek, boyut kazandırmaktır. Osmanlı, bizim geçmişimiz, tarihimiz ve kültürümüzün en önemli bir safhasıdır. Ona saygılıyız, onunla gurur duymaktayız. Ancak,

günümüz olaylarını incelerken çoğu kez tarihe dönmemiz, geçmişimize ait yapısal unsurları analiz etmemiz gerekmektedir. Günümüzdeki toplumsal çelişkiler ve kültürel gerginliklerin nedenlerini de ancak bu tür bir yaklaşımla çözümleyebiliriz. Amerikan Cumhurbaşkanı J. F. Kennedy'nin 1963 yılında Dallas'ta katledilmesi sonucu kurulan araştırma komisyonunun hazırlamış olduğu ciltler dolusu raporun sonucuna göre, cinayetten Amerikan toplum yapısının sorumlu tutulduğunu öğreniyoruz. Ülkemizde gide-rek yükselen sosyal patlamalar, iç çekişmeler, ideolojik yarılmaların temel-lerini irdeleme hakkına sahip değil miyiz? Toplum yapımızın bu oluşum-lardan tarihsel bir sorumluluğu yok mu?

Bir imparatorluğu idare edenlerin, kendi halkını toprağa bağlayarak hatta vergiye mahkûm ederek, yönetim (bürokrasi) ve ordu gibi stratejik alanları devşirme unsurlarına terk etmesi, akıl ve mantıkla açıklanabilecek hususlar değildir. Halil İnalcık'ın yerinde tespiti ile "XVI. Yüzyıldan itibaren artık Osmanlı'da Türklük kimliğinin silindiği" görüşü, üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Oysa, Arap ve İran milletlerinde asabiye - kendi kavmini sevmeye duygusu (community feeling)- en yüksek eğilim ola-rak yaşamıştır. Kur'an: "sizi kavimlere ayırdık ki birbirinizi tanıyasınız", Hadis ise: "kişi kavmini sevmekle suçlanamaz" buyurmaktadır. Osmanlı'da kavmini tanıma yönetimde söz sahibi kılma duygusu ve eğilimi geri plana itilmiş ve imparatorluk yıkılıncaya kadar bu böyle devam etmiştir.

Türk sosyolojisinde, "devşirme" profili üzerine sistematik bir biçimde yapılmış incelemeler ne yazık ki elimizde mevcut değildir. Günümüz üst sınıfların, elit tabakanın anatomisi de analiz edilmiş değildir. Batıda, özel-likle Amerikan sosyolojisinde, Wright Mills, Lloyd Warner gibi sosyologlar iktidar elitlerinin dünya görüşü, kültürleri, değerler sistemi, tüketim norm-ları ve etikal eğilimleri üzerinde doyurucu nitelikte araştırmalar yapmışlar-dır. Ülkemiz sosyolojisinde bu tür eğilimler "avami" niteliğinden öteye geçememiştir. Yalnız, "devşirme olgusu" çizgisinde batıda ve Balkan ülke-lerinde yeni tarihi romanlara, biyografilere rastlamaktayız. Bunlardan biri-ne burada kısaca temas etmek istiyorum. Girit doğumlu Rea Galanaki'nin "İsmail Ferik Paşa'nın Hayatı" adlı romanı paşalığa kadar yükselmiş bir devşirmenin profilini ortaya koymaktadır. Eseri dilimize çeviren Herkül Milas, kaleme aldığı önsözde aynen şöyle yazıyor: "Bugün kimilerince Yu-nanlı, kimilerince Türk, kimilerince Mısırlı sayılan Giritli bir Hristiyan Grekofondan dönme, Mısır'da yaşamış, Arnavut dönmesi ve Osmanlı Dev-

leti'ni az daha yıkan ve bugün Mısır ulusçuluğunun babası sayılan Kavalalı Mehmet Paşa yanlısı bir İsmail Ferik Paşa, neden Türk okuyucusunun dikkatini çeker?"

(.....) "Bir dönme, devşirilen bir çocuk savaşta esir alınıp satılan ama, annesini ve köyünü unutmayan bir insandır. İsmail Ferik Paşa, bu romanın benzer sorunları dile getiren Orhan Pamuk'un Beyaz Kalesi'ne yakınlığı da kimi araştırmacıların dikkatinden kaçmamıştır".

İsmail, sonuna kadar Müslüman ve Mısırlı kalır romanda ve ölür doğal olarak. Bu kimlikle de gömülür. Ama bir de iç dünyası vardır; aile, baba evi, çocukluk yıllarının görüntüleriyle bağını koparmayan". Bu çizilen profil, yabana atılır cinsten değildir. Enderun'a alınan köle (esir) çocukları, genellikle 9-14 yaşları arasındadır. İlk sosyalleşme sürecini ailesi ve toplumundan almıştır. Benlik ve kişiliği oluşturan karakter yapısı (idionsyncrasy) olgunlaşmıştır. Sonradan, farklı bir kültür ve toplum yapısı içinde çocuğun sosyalleşme sürecine tabi tutulması ne ölçüde asli unsurları silebilir? Bu husus tartışmaya açıktır. İsmail Ferik Paşa, romanlara konu da olsa, Herkül Milas'ın belirttiği gibi: "İnsan tek boyutuyla değil; dostlar, resmî inançlar, şeref sayılan yükümlülükler, ama aynı zamanda, annenin düşlerde uyanan kokusu, suyun öte yanında kalmış kardeşin dokunuşu, bir köy meydanının bir türlü unutulmayan görüntüsüyle de yaşar. İsmail Ferik Paşa'da hem başarılı bir komutan, hem de böyle bir insandır."

İsmail Ferik Paşa'da ele alınan senaryo, Tarık Buğra'nın Osmanlık'ında incelenen Köse Mihal'in Müslüman olup, adını da değiştirdikten sonra, Sultan Osman'ın "Gayri Abdullah'sın. Yoldaşımsın, " demesiyle olay bitmiş değildir. Rea Galanaki ise, Herkül'ün belirttiği gibi "ondan sonrasını ele almaktadır. Örneğin, böyle bir Abdullah, anasının köyüne karşı sefere çıktığında neler düşünür, neler hisseder? Diyelim, içinde büyüdüğü evini ve çocukken içinde farklı bir Tanrı'yı düşünmüş olduğu kilisesini yıkılmış gördüğünde içinde bir şeyler depreşmiş olabilir mi?"

Niçin olmasın? İnsan tek boyutlu değildir, Enderun'da beyin yıkamakla her şey bitmiyor. İnsanın psikolojik dünyası da vardır. Doğduğu, inandığı, sevdiği değerleri bir anda silip atması mümkün değildir. Tarihi olaylar silsilesi bu egzistans dünya içinde yeniden ele alınıp, yorumcu yaklaşımlarla incelendiği takdirde farklı bakış açıları ile karşılaşmamız mümkündür. Bir Hürrem Sultan'ın, I. Mustafa'nın farklı kökenli bir anadan doğması karşı-

sında Sadr-ı Âzam Rüstem Paşa ile gizlice anlaşması ve oğlu II. Selim'in sadarete geçmesi için çevirdiği manevralar ve I. Mustafa'nın 11 dilsiz cellada boğdurulması, anasının da Manisa'dan Bursa'ya yollanması ve hamile olduğu için doğuracağı çocuğun da boğdurulma fetvası, devşirme zihniyetinin arka fonundan sadece bir tanesidir. Benzer şekilde, Genç Osman'ın Yeniçeriler tarafından boğdurulmasındaki mizansen de, I. Mustafa'nın dramından farklı değildir.

Yine sorulan sorulardan biri de şudur: "Devşirme sisteminin Türkler'i toprağa mahkûm ettiği, onların tarihi gelişimini güdük bıraktığı iddiaları doğru mudur? Doğruysa neden?

Osmanlı'nın devşirme politikasını uzun uzun eleştirmek istemiyorum. Sadece yorumcu, hatta Marc Bloch'cu bir bakış açısıyla konuya eleştirel bir yaklaşımda bulunmak istiyorum. Zira, devşirme olgusunun giderek Osmanlı toplum yapısında müesseseleşmesi dal budak salması ve yeni bir tabaka oluşturmaya, 600 yıllık bir süre içinde gerçekleşmiştir. Cumhuriyetin ilânı ile bu zihniyet iyot gibi havaya uçup gitmemiştir. Türk Hümanistleri ve Yeni Anadolucular, ülkemizi ve insanlarımızı Lidya, Frigya, İyonya uygarlıklarının bir karışımı olarak belirlerken, sürekli şu soruyu sorarlar: Bunlar ne oldu? Uçtular mı? Benzeri sorular Enderun halkı için de sorulabilir. Altı yüz yıl ülkeyi yönetimde irade beyânından bulunan bu insanlar ne oldu? reaya, toprağa mahkûm bir biçimde, ekip biçerken, Yemen'de, Mekke'de, Medine'de vuruşurken, Enderun Saraylan'nda, "alafranga" yaşayışını sürdürüyordu. Doğu ve Güneydoğu darı öğütüp yerken, mağara da yaşarken, birileri Sadabad eğlenceleri içindeydi. Osmanlı bu çelişkili toplumu niçin meydana getirdi? Niçin yönetimi ve orduyu kendi öz halkından esirgeyerek Rum, Ermeni, Sırp, Hırvat hatta Yahudi soylulara verdi? Niçin kendisiyle aynı kan bağıını taşıyan insanları horlanan, "etrak-ı bî idrak" durumuna getirdi? Niçin Balkanlarda İslâmlaştırma ve Türkleştirme politikasını gündeme getirmeyerek sadece onların inanç sistemlerini, soylarını ve kültürlerini korumak biçiminde "bir sera azınlık kültürü"nü bekçiliğini yürütür duruma geldi?

Oysa, birkaç yüzyıl önceleri, kolonial politikalar yürüten İngiltere, Hollanda, Fransa ve Amerika, Osmanlı'dan farklı bir metot izleyerek, masum toplulukları asimile etmemişler midir? İngiltere, Babür İmparatorluğu'ndan daha kısa bir süre içinde, Hindistan'a kültürünü aşıladı ve bugün resmî dilin İngilizce olabileceği bir ortamı hazırladı. Bir Fransa, Cezayir'de beyin

yıkayarak, işgalin ertesi günü Fransızca'yı resmi dil yaptı, Arapça'yı gündemden kaldırmadı mı? Bir Hollanda, Hindistan'da insanlar jüt dokumasını diye binlerce masum Hintlinin sağ veya sol kollarını kesmedi mi? Bir Amerika, 250 etnik grubu, melting-pot adını verdiği bir eritme makinasında her türlü işkenceyi kullanarak, eritip bitirmede mi? İktisadi bunalımlarda neden olarak zenciler ileri sürülüp linç edilmediler mi? Kızılderililerin kültürlerini kökünden kazıyıp insanları parya durumuna getirmede mi? Tarihin kaydettiği bu korkunç operasyonu Ethel G. Stewart adlı Kanadalı bir araştırmacı kırk yıllık sabır isteyen bir araştırma sonucunda gözler önüne sermedi mi? Bir Rusya gerek komünizm öncesi, gerekse komünizm sonrası Türk toplumlarının kültürleri bir yana, beyinlerini de yıkayarak birer "mankurt" durumuna koymadı mı? Osmanlı, Balkanlar'da ne yaptı? Sadece "kültür seracılığını" yürütmekle yetinmedi mi? Otoritelerin özellikle Ömer Lütfi Barkan ve Tayyib Okıç'ın belirttikleri gibi, ne İslâmizasyonu, ne de Türkifikasyonu gerçekleştirebilmiştir. Buna karşılık, Balkanlar'da bağımsızlık savaşları başlatıldığında, en ağır zulme maruz kalmış, Kavm-i Necip ve Kavm-i Sadıka kabul ettiği ve vergiden muaf tuttuğu topluluklar tarafından, arkadan hançerlenmedi mi?

Osmanlı'nın bu absürd diyebileceğimiz hoşgörü zihniyetinin bir tecellisine de, 1492'de İspanya ve Portekiz'de işkencelere, soykırımlarına maruz kalan Yahudiler'i kabul etmesi, onlara kucak açması olayında tarık olmaktadır. Aslında, bunlar bir insanlık jestidir. Ancak, aynı dönemde Endülüs'de de Müslümanlar yaşıyordu ve en az Yahudiler kadar katliamlara ve işkencelere maruz kalıyorlardı. Bunların yanında zorla hristiyanlaştırılan Moriskolar (Moriscos) da vardı. Bunlar da Moritanya'dan gelen müslümanlardı. Endülüs'ün ünlü şairi Ebul'Beka Salih B. Şerif er Rundi (ö.1285) 'nin kaleme aldığı ağıtı Müslüman ülkelerin, Endülüs'deki cinayetlere, camilerinin yıkılmasına, kadın ve kızların esir pazarlarında satılmalarına nasıl kayıtsız kaldıklarını hazin bir dille açıklamaktadır: "Sen uyu bakalım. Ama zaman için ne demek dinlenme? Ne demek uyku? Endülüs'ten, Endülüs'ün zavallı halkından var mı haberin? Her yer onların felâketini duydu; sizin kulağınız sağır, gözünüz kör, kalpleriniz meflûc mu?"

Osmanlı-Endülüs ilişkilerinin İkinci Beyazıd döneminden itibaren ancak ele alınabildiği hususunda bugün bilgi sahibiyiz. Kanunî döneminde ise, Moriskolar'a yardımların uzanabildiğine tanık olmaktadır. Yahudiler de iki grup halinde İspanya ve Portekiz'den çıkarıldılar. Bunlar; 1-

Sefaratlar ki, Akdeniz civarında yaşıyorlar ve Judeo-İspanyol dilini konuşuyorlardı; 2- Aşkenazlar ise, Doğu ve Orta Avrupa'da yerleşiyorlar ve Almanca ağırlıklı bir dil (Yidiş) kullanıyorlardı. İşte bu Seferat Yahudileri 1492 yılında İspanya dönüşü sırasında Osmanlı topraklarına kabul edilmişlerdir. Ancak, Polonya ve Ukrayna'da 1658'de başlayan ve yüz binlerce Yahudi'nin katliamıyla sonuçlanan soykırımı ve bunun ardında yaşanan 1665 olayları Yahudi dünyasını büyük bir yeise sürüklemiştir. 1626'da İzmir'de doğan Sabetay SEVİKİ, Yahudi hayâl gücüne dayanan bir mistik felsefi inancı savunuyor, beklenen Mehdi olarak ortaya çıktığını söylüyordu. Bu sıralarda, Osmanlı topraklarında da Mehdilik hareketlerine rastlıyoruz. Bu durum Musevî inancını taşıyan Yahudilerle, Sabetaycılar arasında derin yanımlara neden oldu ve konu, dönemin padişahına yansıtıldı. Sabetay, 1666'da idamından korkarak Müslüman oldu ve Aziz Mehmet adını aldı. İlga ZORLU'ya göre, daha önce ona inananlar tekrar Yahudiliğe girerken, 200 kadar aile de din değiştirir gibi yapıp Sabetaycılığı yürüttükleri için bunlara «Avdetî» veya dönme denildi. Zorlu'ya göre, "Sabeytacılık, Müslüman görünmekle beraber gizli olarak Yahudiliğin devam ettirilmesidir." Bu nedenle "iki kimlikli"dirler. 1924 Ahalî Mübadelesi ile 20. 000 kişilik Sabetaycı grup Selanik ve Arnavutluk'tan Türkiye'ye gelmişlerdir. Ancak, 1948'de İsrail'e dönmek istemişlerse de bu önerileri bizzat İsrail tarafından reddedilmiştir. İlga ZORLU'ya göre, Türkiye'de şu anda sayıları 100.000'ni bulan Sabetaycılar asıl kimliklerini gizlemektedirler.

Bu açıklamaların ışığında "devşirmeyi bir dönme olarak görmek mümkün mü?" tarzında bir soru aklımıza gelebilir. O takdirde şöyle diyebiliriz: Her devşirme bir dönmedir, fakat her dönme bir devşirme değildir". Aslında, her ikisi de bir ihtida (converos) olayıdır. Osmanlı, Sabetaycılar'a devşirme değil, dönme (avdetî) diyordu.

Konuşmalarımızda sık sık muhatap kaldığımız bir diğer soru da şudur: "Devşirmelik mekanizması Türkler'in devlet adamı olma yollarını kesmiş midir?" Sorusuna gelince:

Yukarıdan beri yapmış olduğumuz geniş açıklamaların ışığında konuya şöyle bir yaklaşımda bulunmak mümkündür: I. Murad'dan XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar sürüp giden uzun dönem içinde yönetici ve militarist kadronun Saraylılar'dan (enderun) seçilmesi geleneği, ülkemizde büyük ölçüde elitist tabakanın milli köklerinden yoksun olduğunu, değerlerine yabancı kaldığını göstermektedir. Gökalp'in deyimi ile kozmopolit kimlikli

bir aydın kadro ile karşı karşıya kaldığımız söylenebilir. Değerlerine ve inanç sistemine saygılı bir aydın grubun iş başına geçememesi çoğu kez, halkıyla bütünleşememeleri, toplum yapısında derin yarılmalara neden olmuştur.

Batılı anlamda aydın, bir kapı bekçisi (gate keeper), kilit bir kişidir. Dışarıdan sızabilecek her çeşit görüşlere karşı toplumu koruyan filtre rolünü oynar. Millî aydın, batılı anlamda, bir gözetleyici "gate keeper" veya Gökalp'in teşhisiyle "gümrükçü" kimliğine sahip olmalıdır. Oysa, Enderun aydını bu değerlerden yoksun olduğu için benzeri rolü oynayamaz. Çoğu kez, Atatürkçü görünerek, Güneydoğu'da özellikle Diyarbakır'da; "Halkın modernleşmesi ve Hizbullahvarî irticaî olayların kökünün kazınması için çağdaş eğitimi güçlendirmek, müzik, tiyatro ve bale okulları açarak, halkın estetik duygularını yükseltmek gibi önerileri gündeme getirebilmektedir. Oysa, Diyarbakır'ı tanımayan, okuma-yazma oranının ve yoksulluğun birinci derecede öne çıktığı bir yörede, millî aydının tek hedefi, Gandi'nin belirttiği üzere: "Günde iki defa yiyecek bulamayan insanlar için Tanrı'nın görünmeye cesaret edeceği tek şey gıda şeklinde ortaya çıkmaktır" tarzındaki uyarılarına uygun normları yakalamak iken, aksine bizim aydınlarımız, 16. Louis'nin sarayını basan ve açız diyen mahkûmlara "açsanız pasta yiyin" diyen 16. Louis'nin durumuna düşmekte, onlara dans ve bale okullarının açılması önerisinde bulunmaktadır. Buna da hayret etmemek gerekir. Zira bu teklifler, aslında Enderuni geleneğin, eğitim sistemimizi yönlendirmesi sonucu, halkımıza yönelik bir bakış açısının yansımasıdır. Bununla, kuşkusuz bir devşirme kimliği ileri sürülmemekte, sadece tarihimizde gelenekselleşen Enderun zihniyetinin yönlendirdiği eğitim-öğretim programları sonucu yetişen kuşakların dünya görüşleri ve felsefeleri kastedilmektedir. Enderun şartlandırılması sonucu yetişen bu zihniyete biz Enderunî kimlik diyoruz.

Çoğu kez, bazı aydın gruplar, Amerika Birleşik Devletleri'nin beyin göçü operasyonunun aslında Osmanlı'dan kaynaklanan bir model olduğunu ileri sürerek, Enderun kurumunun meşruiyetini savunmaktadırlar. O takdirde, "günümüz dünyasında modern devletlerin azınlık ya da farklı din-den kabiliyetli insanları "vatandaşlık" kimliği altında toplayarak, özellikle bilimsel alanlarda istihdamlarıyla, Osmanlı'nın devşirme sistemi arasında bir paralellik olduğu söylenebilir mi?" Hususu tartışmaya açılabilir. Amerika Birleşik Devletleri'nin dünyanın her yerinde beyin güçlerine kapılarını

açarak, onlardan belirli alanlarda yararlanması, Osmanlı'nın devşirme modelinin bir uygulanması biçiminde algılanması, eğer gaflet değilse, önemli bir yanılgıdır. ABD, Batılı normlarla milletleşme (nation-building) sürecini gerçekleştirmiş, 250 etnik grubu kendi potasında eriterek Amerikanizm bilinci altında bütünleştirmiştir. 250 etnik grup "Ben Amerikalıyım" demekle gurur duyar, aksini savunmaya izin vermez. Oysa Osmanlı modeli, bürokrasi ve militarist alanlarda kapılarını sadece devşirme modeline açmış, kendi halkından bu nimetleri esirgemiş, onları kurumlaştırmıştır. Oysa, Amerika Birleşik Devletleri'nin beyin gücü drenajı bundan tamamıyla farklı bir süreçtir. Her toplum ihtiyacı olan sektörlerde yetenekli insan gücünü kabul edebilir, ona kollarını açabilir. II. Dünya Savaşı sonucu Naziler'in her alandaki beyin güçleri ya Sovyetler'in ya da Amerika Birleşik Devletleri'nin ellerine geçmiş, uzay fiziğinde önemli roller oynamışlardır. Ülkemiz de, Atatürk'ün Türk Tarih ve Türk Dil Cemiyetleri'nin kurulması ile çok sayıda Nazi zulmünden kaçan Yahudi beyin gücünden yararlanmıştır. Bu nedenle, iki olay arasında bağ kurarken son derece dikkatli olmamız gerekmektedir.

Amerika Birleşik Devletleri, yukarıda belirttiğimiz gibi, koyu ırk ayırımı ortamından gelen bir toplum modelini yansıtır. Bu ülkede, hâlâ siyah-beyaz ayrımcılığının izlerinin silindiği iddia edilemez. ABD, dünyanın ırkçı milletlerinin başında gelir. J. F. Kennedy, siyahların da hakkını koruyan "civil right" yasaları getirdi diye 1963'te katledildi. Yerine kardeşi Robert Kennedy geçti; kendisinin de katledileceği hatırlatıldığında; çocuklarının miktarlarını kastederek: "Ecel sayısından çoğuz, hiçbir şeyden korkmuyorum, ölümü de göze aldım" diyebilmiş, ancak mukadder akıbetten o da kurtulamamıştır.

Annales Okulu çerçevesinde, bir sosyal tarih anlayışını izleyerek, Osmanlı toplumunun sosyal sistem açısından, eleştirel bir bakış açısı ile yorumlanması sürdürülürken, devşirme modelinin günümüzdeki etkinliği söylenebilir mi?

Bu soruya verilecek cevap, doğrudan bir "hayır"dır. Türk tarihi ırkçı bir tarih değildir, ırkçılık anlayışına da asla yer vermez. Annales Okulu'nun, günümüzde tarih anlayışını, historisizm açmazından kurtararak, ona geniş çapta sosyal bilim açısından içerik kazandırması, önemli bir devrim anlayışıdır. Biz bu incelememizde, Annales Okulu'nun sosyal içerikli görüşlerini tarihe bakış açımıza taşımak suretiyle, sosyal sistem ağırlıklı görüşleri tartışmaya açmış bulunuyoruz. Marc Bloch, tarihsel olayların

geçmişte kök salıp, orada donup kalıplaşmasının düşünölemeyeceğini, aksine onların günümüze de uzanan bir etkileşim kimliği taşıdığını açıklamıştır.

Tarihe sosyal sistem açısından yaklaşım, tarihsel olaylara damgasını vuran yönetici sınıfın rol ve ilişkilerini, norm ve değerleri ile oriantasyonunu belirlemek demektir. Modern tarih anlayışımıza bu tür bir bakış açısı hem bir zenginlik, hem de günümüzdeki sorunların çözümlenmesinde bir anahtar rol oynaması anlamını taşır. Günümüz Türk toplumunda önemli kültürel gerginliklere, çatışmalara tanık olmaktayız. Bunların kökenlerini sosyal yapımızda aramamız sosyoloji biliminin bir yasasıdır. Sosyoloji de bu yapısal bozuklukları ancak tarihimize dönmek suretiyle açıklığa kavuşturabilir.

Devletin kurucusu Mustafa Kemal Paşa, Cumhuriyeti “Türklük” bilinci çerçevesinde hazırlamıştır. Bin yıllık tarihimizde diyebiliriz ki, bir örneğini Orhun anıtlarında gözlediğimiz üzere, Bilge Kağan’dan sonra ilk kez “Türk yaratılmak medarı iftiharımdır” veya; “Yaratılışımdaki mükemmelliklerden biri de Türk olarak doğmaktır” diyen İlk Türk önderidir. Mustafa Kemal Paşa, uzun süre Türklüğün unutulmuş olması, Etrak-ı bî idrak (idraksız Türk) biçiminde horlanılması, hatta Taşlıcalı Yahya’da gözlediğimiz üzere: “İmamın biri azıtır işini / Alır bir yaban Türkün kızını” demek suretiyle, bir imamın bir Türk kızıyla evlenmesi işini “azıtmak” biçiminde yorumlar. Ancak, kendisi bir mesnevisinde soyu ile öğünmekten geri kalmayacaktır: “Fakir Arnavud aslıyam gaaziyem / O Taşlı vilayetlerin bazıiyem / Şecaat kılıcın çalanlardanam, Şikârım evvel alanlardanam. “Görüldüğü üzere Taşlıcalı Yahya İzvornikli bir Arnavut’tur, gazidir, şecaat kılıncını çalanlardandır ve ölüm tarihi 1528’dir.

Görölüyor ki, Taşlıcalı Yahya, Osmanlı sarayında dönmeler cirit oynatırken, bir divan şairi olarak soyunu yüceltmekte, Türk’ü de aşağılamaktadır. Hem de, bu cüreti bir zamanlar kendi soyunun Oğuz Han’dan geldiğini ileri sürerek övünen Osmanlı Padişahlarının gölgesinde gösterebilmektedir. O döneme damgasını vuran Sokullu, Sinan Paşa ve Lala Paşa gibi Arnavut kökenlilerinin, nasıl devleti işgal ettiklerini, yakınlarını sistemli bir biçimde en üst mevkilere getirerek bir nepotizm içine girdiklerini Tarihçi Mustafa Ali, Kühü’l Ahbar’ın da bize örnekleriyle açıklamaktadır. Kendisi de bir devşirme olan Mustafa Ali’ye göre, devletin yıkılmasından sorumlu olan

büyük devlet adamları da; Boşnak, Arnavut ve Frenkti. Beylerbeylerinin ve vezirlerin çoğunluğu da Hristiyan kökenli idi.”

Ancak, Atatürk yukarıda da belirttiğimiz üzere, 1921 yılında irad buyurduğu bir nutkunda: “Memleketin sahibi ve devletin kurucusu biz Türkler, kavm-i necip adı altında Araplar’a ve sarayın sadık hadimi Arnavutlar’a feda edildik.” demek suretiyle bu tarihi yanlışlığa son verecektir.

Atatürk, 1931 ve 1932’de Türk Tarih Tetkik ve Türk Dil Tetkik Cemiyetlerini kurarak; Türklük temel motif olmak üzere, milletleşme tezini gündeme getirecek ve bu görüşünü “Ne Mutlu Türküm Diyene” dövizini ile sembolleştirecektir. Bu slogan, İslâm’ı yanlış uygulayarak, millet sevgisini de kucaklamak suretiyle, ümmet politikasını yürütmesi gerekirken, aksine kavim asabiyesini devreden çıkararak, Arap ve İran milletlerinin dahi yapmadığı, salt bir ümmetçilik akımına kapılan ve sarayı, öz evlâtlarından uzaklaştırarak devşirme kökenli kozmopolit unsurlara terkeden bir zihniyetin izlerini silmek amacıyla gündeme gelmiştir. Yoksa bir övünme, bir gurur duyma etnosantrizmi değildir. Dönemin felsefesini, dünya görüşünü ve Kemalist sistemin ne yapmak istediğini görmeksizin böyle bir dövizin havada duruyormuş gibi eleştirmek ve kavim asabiyesi tutkusu olarak değerlendirmek eğer gaflet değilse, önemli bir yanlışlıktır.

Türk milleti, kendi kavmini köylü, manav ve horlanan bir topluluk durumuna getirerek, stratejik yönetim odak noktalarını Devşirme unsurlarına tahsis eden bir zihniyete artık izin veremezdi, tarihin kapısını yeniden onlara açık tutamazdı. Türk Milleti, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşında en büyük ihaneti gördüğü Osmanlı’nın himaye ettiği, yücelttiği, hatta saygınlık duyduğu topluluklara karşı gerçekleştirmiştir. Bir Balkanlar faciası, bir Kuzey Afrika ve Orta Doğu, Mekke ve Medine savunmaları, temellerinde Enderunî halkın mümesilleriyle “çantasında bir çift kundura, bir de fesi olan” reayanın gücü ile kazanılmıştır.

Ümmet, din kardeşliği çok anlamlı bir şey. Kavmini tanıma, onu sevmek, ona hizmet etme de İslâm’ın en yüce ülküleri arasında değil mi? Kemalist sistemle, Osmanlı’nın yüzyıllarca dışladığı, bir kenara attığı Türk kavramı, Türk insanı artık sosyal dinamik bir kimlik kazanıyordu. Kemalist sistem, işte bu dönüş noktasından itibaren felsefesini inşa ediyordu. Artık Osmanlı mozaigi yıkılmış, milletleşme diye belirleyeceğimiz, tasada ve kıvançta ortak paydalarda birleşebileceğimiz bir Standart Toplum anlayışında küme-

lenmemiz gerekmektedir. Kök Türkler'in, M.S. 730'larda anıtlara kaydettiği "Ey Türk budunu" hitabesiyle başlayan Türk Milleti gerçeği Osmanlı da patrimonyal hanedan sürecine dönüşmüş, Türklük devreden çıkarılmıştı. Buna Osmanlı'nın hakkı yoktu. Niçin "Türk" olgusunu kaldırıyor "Hanedan" tipi bir yapılaşmaya gidiyordu?

Kemalist sistem, bu tür gerçeklere yüz çevirmiş bir amalgamasyon biçimini sürdüremezdi. Daha demokratik olan Türk Milleti'ne dönüşü yeniden tarihi gerçekliği ile raylarına oturtmak zorunda idi. Bir zümre, bir hanedan merkezli yönetim biçimini sürdürmek, bu denli zengin devşirme deneyiminden sonra dönüşü olmayan bir yol değil miydi?

Cumhuriyetle artık "millet-i hakime" yerini millet gerçeğine terk ediyordu. Yüzyıllarca horlanan, itilip kakılan, dönmeler (yenicheriler-yöneticiler zümresi) ve kavm-i necip sayılan Araplar'ın vergilerini ödemekle yükümlü kılınan köylü (reaya) tabakası, böylece Kemalist sistemde "Köylü Efendimizdir" biçiminde layık olduğu yerini alacaktır. Bu deyim, bir slogan olmanın ötesinde tarihsel olayların akışını anlamlandıran bir protesto eğilimini taşır. "Ne Mutlu Türküm diyene" ifadesi de kalıbı boşaltılmış bir kavim asabiyesi değildir, yüzyıllarca horlanan, dışlanan ve Enderun fetişizmi karşısında tapınma durumunda bırakılan bir dejenerasyona başkaldırır. Kemalist sistem, hareket noktası olarak salt "Türk" kavramında değil, "Türklük"te bütünleşmeyi öneriyordu. Böylece, "Osmanlı" yerine "Türklük" geçmiş oluyordu. "Millet-i Hakime" cumhuriyetle gerçek kimliğine kavuşmuş bulunuyordu.

Günümüzde Kemalist sistemin militleşme olgusu bazı İslâmcı çevre ile Enderunî aydınlarımız tarafından ırkçı ve anti faşizan eylem biçimleri olarak yorumlanırsa da, onların kendi çıkarlarına uygun bu tür nostalji kalıplanna bir daha dönülmesi mümkün değildir. Dünyanın her yerinde, bir Amerikalı, "Amerikalıyım" demekle; bir Alman Alman'ım demekle; bir Rus Rus'um demekle, bir Arap Arab'ım demekle övünürken, niçin bir Türk, Türk'üm demekle övünmesin? Bu sosyo-kültürel mannerizm, her şeyden önce adı geçen toplulukların belirli bir coğrafyada yaşayan insanların dilde, düşünce ve duyguda ortak paydada birleşmeleri, bütünleşmeleri demektir. Bu durum, aynı zamanda aşiretten millete yükselişin bir yansımasıdır. Kemalist sistem, hareket noktası olarak bu yöntemi denemişti; metodolojisi, gidiş yolu bu nedenle rasyoneldir. Türk toplumu coğrafyasının belirli yörelerinde, millet-altı diye belirleyeceğimiz aşiret-kabile türü mikro

milliyetçilik diyebileceğimiz bir çoğulculuk içine itilirse, durum ya Yugoslavya'ya, yahut da Afganistan'a döner.

Ülkemizde, millî duyguların ve dinî değerlerin sürekli eleştiriye uğraması göz önüne alındığında, temellerin duruşması yapılmalı, İslâmcı ve Enderunî bakış açıları yeniden yorumlanmalıdır. İslâmcılar, 1900'lerden beri gündeme gelen tezlerinde millîlik oluşumuna karşı çıkmışlar, Osmanlı'nın ümmet şemsiyesinde bütünleşmenin sürdürülmesini desteklemişlerdir. Bu gün o dallar kopmuştur. Bunu yukarıda açıkladığımız tarihsel olaylar sonucu biliyoruz. İslâmcıların birçoğu, "İslâmcılık" şemsiyesi altında immanent olarak kavim bilincini sürdürmektedirler. Yakın tarihimizde bir Akif, kavim duygusunu iterek İstiklâl Marşımızı armağan etmiştir. Bu nedenle, bu büyük şairimiz, tüm İslâmcı akım temsilcilerine örnek olmalıdır. Akif, bir Arnavut olduğunu belirtmekten hiçbir vakit çekinmemiştir. Çünkü, Freud'un da belirttiği üzere: "Kadavra kaderdir". Ben nasıl doğmuşsam, öyleyimdir, bu benim günahım değildir. Ancak, bu büyük insan, bu büyük şairimiz İstiklâl Marşı ve Çanakkale Destanı gibi tüm şiirlerinde "Türk" Milleti'ne derin saygı duymuştur. "Ebediyyen Sana yok, ırkıma yok izmihlal" mısraları, "Akif" in milletleşme sürecini sembolleştiren en güzel ifadelerden biridir." Akif bir Arnavut'tur. Arnavut olmakla da kıvanç duymalıdır, çünkü aidiyet duygusu önemli bir motivasyondur. Ancak, Türklük şemsiyesi altında yaşadığını; bu insanlarla ortak duygu, düşünce ve dilde birleştiklerini de bilmektedir. Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanı Marliyn Albright aslen bir Çek Yahudisi'dir. Ailesi, 2. Dünya Savaşı'nda ailesiyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri'ne sığınmıştır; orada eğitimini yapmış, yükselmiştir. Geçen yıl Çekoslovak halkı, Cumhurbaşkanlığı için kendisine çağrıda bulunmuş. Ancak Albright: "Ben bir Amerikalıyım" cevabını vermek suretiyle teklifi reddetmiştir. Bu bakış açısı, Amerikan toplumunun millet-olma kimliğinin bir sembolüdür. Albright, Amerikan toplumu içinde çocukluğunu geçirmiş, eğitimini yapmış, en yüksek makamlara gelebilmiştir. Ona, bu olanağı Amerikan toplumu sağlamıştı. Bu nedenle, bu ülkeye olan bağlılığını dilde, duyguda ve kültürel yaşantıdaki beraberliğini dışlayamazdı. Bu millet şemsiyesi altında yaşamının gereği olan bir terbiye, vefa duygusu, tasada ve kıvançta ortak duyguları paylaşma sürecidir. Bu mannerizm kazanılmadığı takdirde, o vakit birileri oy avcılığına çıkar ve şöyle diyebilir: "Sen, kalkar (Ne Mutlu Türküm) dersen, birileri de: "Ne Mutlu Kürdüm" deme hakkına sahip olmaz mı?" Bu tür mugalat veya

popülizm, millet-olma gerçeğini ya kültürel kimliği ile bilmemekte veya İslâmcılık şemsiyesi altında bölücülük yapmak eğilimini siyasete taşımaktadır.

Din ve milliyet kavramlarını dışlayan, hatta Avrupa Birliği olgusu karşısında globalleşme tezlerini de ileri sürmek suretiyle milliyetçiliğin ömrünü tamamladığını, anti faşist bir davranış biçimi olduğunu ileri sürenlerin ikinci kategorisi ülkemizde Enderunî sınıf adını verdiğimiz devşirme kökenli bazı kozmopolit aydınlarımızdır. Bu gruplar, esasta Enderun kuşağı veya Enderuni eğitim sisteminden filtre edilmeleri nedeniyle, bu iki değere karşıdirlar. Bir kere küçük yaşlarda dinlerini terkederek İslâm'a yöneltilmişlerdir. Alt şuurlarında, benliklerinden soyutlandınlarak İslâm'a döndürülmüş olmalarından ötürü, dini değerlerimize kin ve nefretleri vardır. 1662'de, Sabatay Sevi, Padişah'ın huzurunda, Yahudilikten ayrılarak İslâm'a döneceğine ve Müslüman olarak kalacağına söz verdiği halde, günümüzde Ilgaz Zorlu, "Ben Bir Selanikli'yim, Sabetay Sevic'i'yim, nüfus cüzdanıma İslâm deyimini yazdırmayacağım" demek suretiyle televizyon kanalları önünde İslâmcıların desteğinde gerçek kimliğini ilan etmekten çekinmemiştir.

Aslında bu tür eğilimler, ülkemizi Avrupa Birliği arenasında etnik çoğulculuğun, partikülerleştirme tezinin bir unsuru olarak, Kemalist sistemin dilde, düşüncede ve duyguda birlikteliğimizi pekiştiren tezine bir saldırdır. Bu Sefarad grupları, İspanya'dan, Portekiz'den en acı insanlık dışı işkence ve zulme maruz kaldıklarında bu ülke; 1492 yılında kendi Müslüman kardeşlerini dışlayarak, bunlara kucak açmış; Selanik, İzmir ve İstanbul'un en gözde yerlerine yerleştirmiş; üstelik askere de almamıştır. Aradan 508 yıl geçmesine rağmen bu grup, tarihsel tüm işkenceleri ve katliamları unutarak, İspanyol müziği ile İbrani müziği karışımı ve Erensyas Sefaradi adını verdikleri bir müzik türünü ortaya çıkarmak suretiyle bir misyonu gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. 1930'larda "Vatandaş Türkçe konuş" kampanyası da yine bu topluluklar için gündeme gelmiştir. Bu Yahudi grupları Boğazdaki yaşantıları yanında, İspanyolca eğitime dayalı özel okullar açmış; çarşıda, pazarda, sayfiye yerlerinde, tüm toplumsal ilişkilerinde İspanyolca'yı adeta resmî dil haline getirmişler, Türkçe'yi adeta dışlamışlardır. Atatürk, 17 Şubat 1931'de Adana Türk Ocağı'nda yaptığı tarihi konuşmada şöyle diyordu: "Milletin çok bariz vasıflarından birisi, kıymetli esaslarından birisi dildir. Türk Milletindenim diyen insan, her şeyden evvel ve behemahal Türkçe konuşmalıdır. Türkçe konuşmayan bir insan, camiasına

mensubiyetini iddia ederse buna inanmak doğru olmaz." Atatürk'ün bu ifadeleri Yahudi cemaatına bir tarihi ikazdı. Bunun üzerine Anadolu'daki Yahudi cemaatları arasında peş peşe Türkçe Konuşma Birlikleri kurulmaya başlandı.

Ancak ülkemiz, bugün AB ideolojisi altında parçalanmanın, bölünmenin ve farklılaşmanın eşiğindedir. Yöneticilerin bir kesimi bu tür eğilimi beyanlarıyla destekler niteliktedirler. Atatürkçü geçinenler ise, Anıtkabir fetişizmi altında kendilerini gizleyerek, Kemalist sistemin dokusunu oluşturan milletleşme sürecini dejenerasyona uğratmaktadırlar. Bunların bir kısmına göre, milliyetçilik de artık son bulmuştur, çünkü Avrupa birliği ve globalleşme süreci karşısında yapılacak hiçbir şey yoktur. "Türkiye'nin sırrları Avrupa'dan veya Diyarbakır'dan geçer tezi, mikro-milliyetçiliğe çağırır.

Enderuni aydınının tezi, Türkiye'nizi "farklılaşmak zenginliğimizdir" diyen, ancak "farklılıkta birliği" reddeden bir noktaya gelmiştir. Ilgaz ZORLU, yıllarca ikili kimliğin saklanması olayına artık karşı çıkmakta, "Evet Ben Selanikli'yim" diyebilmekte; Sabetaycılığı da Türk toplumunda bir alt-kültür olarak değerlendirebilmektedir. Böylece, Türk toplumunda Çerkez, Laz, Gürcü ve Kürt alt kültürleri gibi bir de Sabetaycı alt kültürü ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bunların oranı da Zorlu'ya göre yirmi bin kadardır. ZORLU'ya göre: Ahmet Emin Yalman, Sabiha ve Mehmet Zekeriyâ Sertel, Şefik Hüsnü, Coşkun Kırca, Halide Edip, Abdi İpekçi, İsmail Cem, Hasan Tahsin, İttihatçıların maliye nazırı Cavit Bey, Kapaniler, Dilberler, Atabekler, Bezmenler, tümü ile Sabetaycıdır; Fevziye ve Terakki liseleri ile ilk mason locaları da yine Sabetaycılar tarafından Selanik'te kurulmuştur. Bir Sabetaycı teorisyen olarak Zorlu'ya göre: "Sabetaycılık, Müslüman görünmekle beraber Yahudilik inancını sürdürür. Dönmeler olarak adlandırılan cemaat böylece doğmuş olmaktadır. Açıkça görülüyor ki, Sabetaycılar "iki kimlikli" veya "dönme"dirler. Ancak, yine Zorlu'nun yorumu dikkate alınırsa, "Sabetaycılık Yahudi kültürünün bir ürünüdür." Buna karşılık, yine Zorlu'ya bakılırsa İsrail bu toplulukları ülkelerine kabul etmemekte, Yahudi oldukları hususunu da reddetmektedirler. Bilinen gerçek odur ki, Yahudilik ırkçılık demektir. Dünyada, aynı zamanda İngiltere'den sonra (çünkü Anglikan Kilisesi Kraliçe'nin himayesindedir) en güçlü teolojik (dini) devlet de İsrail'dir. Zorlu'nun eserleri ve Kanal 7'deki açıklamaları da bize bu "zorla nikâh"ı tüm çıplaklığı ile açıklamaktadır.

Bu Sabetaycılar arasında, Zorlu'nun listesinde gözlediğimiz çok iyi niyetliler yanında, kara parayı aklayanlar, bankaların içini boşaltanlar kadar, medyayı kendi doğrultularında yönetenlere, beynelmilel faizcilik ve borsa-cılık entrikalarını yürüterek milli kalkınma stratejimizin önünü kesenlere de rastlamaktayız.

Tekrar ediyorum, modern Türkiye'nin bir devşirmelik sorunu olmadığı gibi, soya dayalı ırkçı bir eğilimi desteklediği de söylenemez. Ancak, son günlerde basınımızda da yer alan "öteki Türkiye" veya "iki Türkiye var" türünden yorumları, sadece yoksulluk çizgisinde düşünmüyoruz; onların da geri planında yatan ve tarihsel Türk toplum yapısından kaynaklanan reaya-Enderun tabakalaşmasının bir yansımasıdır. Yukarıdan beri açıkladığımız gibi, özellikle Osmanlı'dan beri reaya halk kitlesi horlanmış, itilmiş-kakılmış, (Etrâk-i-bi idrak) konumuna düşürülmüştür. Enderun ise, yönetimi ve askeriye elinde tutarak ve devletin kaderinde stratejik bir tabaka olarak, tarihsel rolünü oynamıştır. Çoğu kez halk kitlesi bunalım dönemlerinde bağrına taş basmış, darı öğütüp yemiş; Enderun yalılarda Sadabad eğlenceleri düzenlerken; Yemen'de, Fizan'da, Bingazi ve Çanakkale'de savaşmış, aç susuz kalmış, fakat devletine olan sadakatını asla yitirmemiştir. Enderun tabakası, çocuklarını askere göndermez, yurt dışında okutur iken, "öteki Türkiye"yi temsil eden reaya kitleleri: "Orda bir köy var, uzakta/O köy bizim köyümüzdür/Gitmesek de görmezsek de/O köy bizim köyümüzdür" diyenler karşısında, "bu kaderimdir" diyerek tarihsel sessizliklerini korumasını bilmişlerdir.

Sonunda, onlar "o köye" gitmeyince, "o köy" onlara gelmeye karar vermiş, ancak yalılarında, köşklerinden çok uzaklarda, gecekondu adı verilen yoksulluk kuşaklarında yerleşmelerinin uygun olabileceğini belirtmişlerdir. Böylece, belki beş yüz yıl ne onlara gitmişler ne de onların gelişlerinden hoşnut olmuşlardır. "Öteki Türkiye" bu çelişkinin bir ürünüdür.

Türk toplum yapısında ortaya çıkan gerginlikler ve derin yarılmalar, aslında tarihsel sistemin bir parçasıdır. Dünyada bir benzeri olmayan ikili (dual) bir toplum yaratmak ve üstelik yönetimini millî değerlerden yoksun güçlerin eline teslim etmek, hiçbir rasyonel düşünce ile açıklanması mümkün olmayan tarihsel bir yanılgıdır. O halde, "öteki Türkiye"nin bunalımı yoksulluk değil, onun da ötesinde tarihsel kökenlerden kaynaklanmaktadır. Yoksulluk, sadece ve sadece temelde yatan yapılaşmanın bir ürünüdür.

BÖLÜM: V

OSMANLI'YA SOSYAL TARİH AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM

Osmanlı tarihine yönelik önemli belgesel araştırmaların temel ortak noktaları, dönemlerinin olaylarını tasvirden ileri gitmemektedir. Bu tasvirici yöntem, daha ziyade vak'aları tespit etmekten öteye bir anlam taşımamaktadır. Tasvirici (descriptive) Türk tarih geleneğinde vak'a nüvistlerin açtığı çığır yoludur. Oysa, günümüzde Marc Bloch'un Tarihselci Yaklaşımı olayları açıklamada yeni bir metodolojiyi gündeme getiriyordu. Marc Bloch'cu görüş, geçmiş olaylar ile günümüz olayları arasında bir süreklilik aramakta ve onları sosyolojinin, ekonomi, siyaset, antropoloji gibi çok yönlü sosyal bilimler yolu ile yorumlamaya çalışmaktadır. Biz bu bölümde Tarihselci Yaklaşım çerçevesinde hareket ederek Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti arasındaki oluşumları açıklamaya çalıştık.

Tarih biliminin babası Herodotos: "Tarih, olmuş olanı anlatmaktır." di-yordu. Kültür tarihimizde de, günümüze kadar devam edip gelen tarih anlayışı, bu tür bir yaklaşımı izlemiştir. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi Türk tarihçiliği bir çeşit "vak'a nüvis" türü diyebileceğimiz geçmiş olguları olduğu gibi nakletmek veya anlatma geleneğine dayanmaktadır. Batı da benzeri yaklaşım biçimine tanık olmaktayız. Ranke'ye göre tarihçi "şeyleri olduğu gibi tasvir eden biridir". Diğer taraftan, Bloch'un da belirttiği gibi Batıda gündeme gelen bu tarihçilik anlayışı "ölü kahramanlara övgü veya lanet dağıtmakla yükümlü bir yönelimi temsil eden bir tür yargıç rolünü oynuyordu". Ünlü düşünür Pascal bu durumu: "Herkes yargılarken Tanrı, bu iyidir veya kötüdür diye rol oynar" biçiminde belirtiyordu.

Oysa, modern dönem, tarihin görevinin, olayları sıralamak suretiyle bir çeşit vakit geçirmek veya Malebranche'ın deyimi ile "polymathie" yapmak değil, anlamaktır. "O halde İnsan düşüncesinin en önemli aşaması, olaylar arasında anlamlı bağlar kurmak suretiyle onları yorumlamak, olmalıdır. Bu

süreç, önüne gelen yığınla belgeleri sürekli eleştirerek bir çeşit zihinsel jimnastik yapmaya kalkışan “tarihsici tarihçilik”te değildir.

Birinci Dünya savaşından sonra Fransa’ da yeni bir tarih anlayışı, yeni bir metodolojik yaklaşım akademik çevrelerde yer etmeye başlıyordu. Bu da 1944 yılında Naziler tarafından katledilen Marc Bloch ve Lucien Febvre’nin temsil ettikleri Annales Okulu’dur. İki düşünür, 1929 yılında yayınlamış oldukları “Annales D’Histoire Economique et Social” dergilerinde tarihçilik görüşlerini açıklamışlardır.

Annales Okuluna göre, geçmiş çağların tüm fiziki yapısı, düşünsel ve normatif özelliklerini de içermek suretiyle, bir kez daha ortaya konularak tarih yazımının yeniden oluşturulması gerekmektedir. Bloch ve Febvre’ e göre, “eğer tarihe yeniden kan verilmek isteniyorsa, bu da ancak coğrafya, lengüistik, iktisat, demografi, siyaset bilimi, klimatoloji, psikoloji ve benzeri beşeri bilim dallarının etkinliği altında gerçekleşebilecektir¹⁸⁷.

Böylece, Annal Okulu’na göre “tarih, tüm uzmanlık tarihlerinin toplamıdır”. Bu tür bir yaklaşım, sosyal bilimleri adeta tarihin bir alt disiplini durumuna getiriyordu. Bu nedenle, okul mensuplarını bir çeşit sosyal tarihçiler olarak anabiliriz.

Annales Okulu çerçevesinde Osmanlı tarihinin de ele alınması, tarihimize yeni yorumlar getirilmesi kanısındayız. Tarihçi Mustafa Âli yi (1541-1600) düşününüz. Dört dil bildiğini ve Boşnak kökenli olduğunu belirten bu zat, Türkleri ve Türkçeyi hakir görür, Devşirmeler övünç kaynağıdır, heterojenliği Osmanlının gücü kabul eder.¹⁸⁸ Osmanlı devletiyle Türklük arasında hiçbir bağ kurmaz, Nushat’ da özellikle Anadolu’daki yerel askeri unsurlara, bir başka deyişle Kürt ve Türk askeri reislerine fazla yetki verilmemesi hususunda padişaha öğüt verir. Çünkü, bunlar Âli’ nin düşüncesine göre, “merkezî devletin ve askerî sınıfın yaratılmasında temel olarak gördüğü sürecin bir parçası değildirler”¹⁸⁹. Bilindiği üzere, merkezî devlet ve askeri sınıf tarihçimize göre devşirmelerdir. Devşirmeler olarak da:

¹⁸⁷ BLOCH, Marc. *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Çev. Mehmet Ali KILIÇBAY Ankara 1985, s. 9,

¹⁸⁸ FLEISCHER, Cornell H. *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, çev. Ayla ORTAÇ, s. 263-266. İstanbul 1996. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

¹⁸⁹ FLEISCHER, C. H. *a.g.e.*, s. 266. Benzeri görüşleri yine devşirme kökenli devlet tarihçileri KOÇI BEY ve SEKBANBAŞI da IV. Murad(1631) ve II. Mahmud’a(1807) sundukları risalelerinde, Yeniçerilerin bozulmasına neden olarak: “Türklerin, Çingenelerin, oduncu, yankesici, katırcı, deveci, hamal ve ağdaçıların alınmasını ileri sürmüşler, ne yazık ki en ufak bir tepki ile karşılaşmamışlardır.

"Araplar, Çerkezler, Abazalar, Arnavutlar, Hırvatlar (Boşnaklar), Frenkler, Macarlar, Gürcüler, Ruslar, Eflaklılar ve Boğdanlılar" zikredilmektedir. Tarihçimiz, bu unsurları Osmanlı' nın en özgün tabakası olarak kabul etmektedir"¹⁰. Kühnü'l Ahbar' da Mustafa Âli-nin nasıl kişisel yükselme tutkusu, makam hırsı ile Sokullu, Lala Paşa ve Sinan Paşa gibi Arnavut kökenli kişilerin, bir hizipleşme ağı kurarak devletin başına bela olduklarını açıklaması karşısında tiksinti duymamak mümkün değil.

Bir devlet tarihçisinin dünya görüşü, olayları anlayışı ben-merkezli bir noktadan hareketle adeta tutkuların savaşı durumuna gelmektedir. Benzeri yaklaşımları Selâniki Mustafa Efendi (1563-1595) tarihinde de gözlemekteyiz. Eserde gelenekli tarih anlayışımızın bir ürünü olan vak'a-nüvis gelenekli bir tarih anlayışı egemendir. Osmanlı tarihinin yaklaşık 1600 yılına kadar olan bir dönemi söz konusu olduğuna göre, Celâli ayaklanmaları, Kızılbaş olayaları, Enderun sınıfının şefaatchılığı, Devşirme ocaklarının ahlâken çöküşlerine ait görüşlere de rastlamaktayız¹¹.

Ancak, tarih felsefesi açısından değerlendirildiğinde, İbn Haldun ve Naima farklı bir tarihçi kimliğini ortaya koymaktadır. Özellikle, İbn Haldun, tarihi süreç içinde toplumların doğuşu, gelişimi ve yükselişi hususunda Batıyı da etkileyici nitelikte bir yorum biçimini savunmuştur. Ona göre, toplumların varoluş dinamiği veya tarihi yapan unsurlar "asabiye" (community feeling) adını verdiği bir dayanışma gücünden kaynaklanır.

Berberî adını verdiği, uygarlık alanında henüz kemale ermemiş, ancak asabiyesi güçlü bir topluluk; uygarlıkça yükselmiş, buna karşılık asabiyesi tükenmiş Haderî bir toplumun hücumuna (challenge) maruz kalır ve yenilerek tarih sahnesinden silinir. Yerine geçen savaşçı bu dinamik Berberi halk da, mirasına konduğu topluluğun yolunu izler, o da kentleşerek-haderî kimlik kazanır. Haderî bir toplum, kentleşmiş, uygarlığın doruğunda olmakla birlikte, dayanışma duygusunu (asabiyesini) yitirmiştir. Bu gidiş, bir anlamda nesep (soy) asabiyesinden sebep (kültür) asabiyesine dönüşümün bir sonucudur. Toplumların ilerleme motifi-Berberilikten Haderîliğe geçiş aynı zamanda zorunlu bir süreçtir.

¹⁰ FLEISCHER, C. H. a.g.e., s. 265.

¹¹ SELANIKİ MUSTAFA EFENDİ. *Tarih-i Seldnîki*, 2 Cilt s. 215-216, 482, 607. Yayına hazırlayan Mehmet İPŞİRLİ, Ankara, 1999. Türk Tarih Kurumu.

Görülüyor ki, tarihsel olaylar İbn Haldun'a göre: "Doğuş-yükseliş ve çöküş" biçiminde açıklanabilen bir çember (cyclic-al-) çizmektedir. Bu nedenle, tarih uygarlıkların mezarıdır. İbn Haldun'cu bu yaklaşım Vico, Mayavelli, Oswald Spengler ve Arnold Toynbee gibi düşünürleri de büyük ölçüde etkilemiştir. Mustafa Naima (1655-1716) Osmanlı tarihinde, İbn Haldun'cu yaklaşıma, sistematik bir tarzda ilk kez tarihçi Naima' da başlatmıştır. Koçi Bey, Peçevî, Selanikî Mustafa Efendi ve Mustafa Ali gibi devlet tarihçilerinin ötesinde Naima' da olaylara bir yorum getirmekte ve tarih anlayışını vak'aların zincirleme sıralaması biçimindeki bir zihniyete (historisizm) son vermektedir. Naima'ya göre, Osmanlı düzeni bir yanda yöneticiler (Enderun-Saraylı) öte yanda yönetilenler (Reaya) olmak üzere iki temel sınıfa ayrılabilir. Naima, devleti yönetenlere asker, yönetilenlere de reaya adı verilir, diyordu. Osmanlı' da ilk bozulma bu yönetici (Enderun) sınıfında ortaya çıkıyor, bu da devletin çöküşünü hazırlıyordu¹⁹².

Tarihsel olaylara yorum getirerek neden-sonuç bağlantılarını kurmak suretiyle gelenekli tarih anlayışımız Mustafa Naima ile yeni bir ivme kazanmış oluyordu. İbn Haldun' un "Tavırlar teorisi" veya uygarlıkların doğuşu-yükselişi ve çöküşü biçimindeki Corsi Ri Corsi modeli Naima için de geçerlidir. Benzeri görüşleri Hacı Halife (Kâtip Çelebi) 1647' de sistematik bir biçimde işleyecek ve Düstur' ül Âmel' in Devletin çöküşünü şöyle açıklayacaktır: "Devlet-i Âliye-i Osmaniye 364. yılına eriştiği zaman, Tanrı'nın geleneği, medeniyet ve insan cemiyetlerinin tabîî kanunları uyarınca bu Devlet-i Âliyye'nin durumunda hastalık belirtileri, tabiatında ve güçlerinde ahenksizlik izleri görüldü".

Tarih felsefecilerinin organizist görüş olarak yorumladıkları bu yaklaşım, Koçi Bey'in Risalesi ile Sekbanbaşı'nınkinden farklıdır. Bunların her ikisi de düzenin bozulmasında askeri sınıfa Kürt, Çerkes ve Türk gibi yabancı unsurların alınmasını gerekçe olarak yorumluyor, böylece yalın kat bir bakış açısını savunuyorlardı. Historisizmin tipik unsurlarını her iki tarihçimizde de gözleyebiliriz. Anadolu insanını Manav (kaba) olarak görme Tarihçi Mustafa Âli'de de gözlenmektedir. O kadar ki, Fleischer bu durumu bir "Rumi şovenizm" olarak yorumlamaktadır. "Ali, Rumi kökeninden gurur duyuyordu ve Osmanlı deneyimi ona heyecan ve canlılık veriyordu. Ali

¹⁹² TÜRKDOĞAN, Orhan. *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, s. 241-242. İstanbul, 1997. Birleşik Yayıncılık. Keza, Zeki ASLANTÜRK, *Tarihçi Naima*, s. 102. İstanbul, 1996.

kendi kültürü ile Arap ve İran kültürlerini ayrı olgular olarak görmekle kalmıyor, Osmanlı kültürünün kendine özgü kimliğinin, dönüp dolaşıp geldikleri yer Rumeli olan etnik ve dinsel grupların iç içe geçmesiyle doğrudan olduğunu ileri sürüyor; böylece, “devşirme” olgusunun, hem doğuştan gelen özellikleri, hem de sonradan aldıkları eğitim sayesinde yönetmeye, yaratmaya ve öğretmeye en yetenekli olan insanlardan oluştuğu noktasında ısrar ediyordu”¹⁹³.

Bir sosyal sistem olarak, Osmanlı toplum yapısı Annales Okulu çerçevesinde ele alınmalı, tartışmaya açılmalıdır. Böyle bir eleştirel yaklaşımın, aynı zamanda historisizm kökenli Resmî tarih anlayışımızın yeni bir kimlik kazanmasında yararlı olacağı inancındayım. Özellikle, Osmanlı toplum tabakalaşma biçimi, yöneticilerin statü ve rol ilişkileri, dünya görüşleri, değerler sistemi ve yönelimleri, sosyoloji ve antropoloji ağırlıklı verilerle, çok boyutlu bir yorumlanmaya açık tutulmalıdır.

İbn Haldun'dan da esinlendiği bilinen A. Toynbee, “Tarihin İncelenmesi”nde bir çift kavram ileri sürmekte ve bunu Osmanlı'ya uygulamaktadır. Toynbee'e göre, Osmanlı başlangıçta Balkanlar'a, Kuzey Afrika ve Orta Doğu'ya kadar uzanan geniş bir alanda ilkin hücum (challenge) motifi adını verdiği bir kavram kullanmıştır. Bu, merkezden dışa açılma ve yayılma süreci Osmanlı'yı farklı kültür ve coğrafyalarda yeni biçimlenmelere ve teşkilatlanmalara götürmüştür. Ancak, her insan gibi her toplumun da bu tırmanışı yürütürken bir dayanma gücü, bir kapasitesi vardır. Tıpkı bir atletin doruklara alabildiğine yükselmesi gibi. Bir noktada atlet de yorulacak ve geldiği gibi aşağılara inmek durumunda kalacaktır. Osmanlı da öyle olmuştur, sürekli hücum sonunda bir yorgunluk çizgisine ulaşmış, bu defa tarihin yaratıcı motifi olan tepki (response) unsuru ile karşılaşmış, geri çekilme durumunda kalmıştır.

Bir de Toynbee Zealotoist/Herodian kavram çiftini kullanmaktadır. Buna göre, Zealotoist toplum yeniliğe açık olmayan, yenilik karşısında “başlanı kuma sokarak” vaziyet alan deve kuşları gibi sert (hard) kültür unsurlarını temsil ettikleri halde, Herodian'lar aksine, sürekli yeniliğe açık, yumuşak (soft) kültür dokusu olan bir grubu oluştururlar. Toynbee, ünlü eserinde Kemalist devrimleri Herodian bir yaklaşım olarak belirler ve aşırı batılılaşma sürecinin bir parçası olarak gösterir.

¹⁹³ FLEISCHER, C. H. *a.g.e.*, s. 264-265.

Türk tarihinin gelişim süreci incelendiğinde zengin uygarlığı, derin kültürel kökleri olmasına rağmen farklı coğrafyalarda geliştirdikleri toplum tiplendirmelerinin ne yazık ki sistematik bir biçimde ele alındığı ileri sürülemez. Atatürk'ün desteği ile Gökalp'ten başlatılan Türk medeniyet tarihi henüz istenilen zenginlikte tamamlanamamıştır. Ögel, Sümer, Turan gibi Türk tarihinin güçlü kalemleri Eberhard'dan kaynaklanan *Kültürkreis Okulu* çerçevesinde zengin nitelikte belgeleri ortaya koyabilmişlerdir. Divitçioğlu'nun son yıllarda Türk tarihine yönelik bakış açıları da. bu alanda yürütülecek çalışmalar için metodolojik açıdan ışık tutucu niteliktedir¹⁹⁴.

Türk tarihi bir sınıflar tarihi midir? Göçebe ve yerleşik hayat tarzının başlıca kategorileşme alanları nasıl tiplendirilir? Toplum dinamikliğini sağlayan güç ve egemenlik biçimleri nedir, kaynaklarını nereden alıyor? Batı tipi bir feodal ve burjuvazi sınıfı Türk toplum yapısı için düşünülebilir mi? Gelenekli veya yazılı destanlarımızın sosyo-kültürel mesajlarını yorumcu (hermönitik) bir çizgide nasıl değerlendirebiliriz? Nihayet, karşılaştırmalı bir sosyal tarih bakış açısına göre, günümüz Türk Cumhuriyetleri ile (ben Asyatik toplum diyorum) bin yıldan beri köklerinden kopmuş günümüz Anadolu insanının inanç sistemleri, kültürel norm ve değerleri açısından ne tür benzerlikler vardır? Antropolojik anlamda gerçekleştirilecek bir kültürel pare-lelizmin nitelikleri ne olabilir? Tüm bu soruları anlamlandıran kapsayıcı ve zengin boyutlu yeni bakış açılarına ihtiyacımız vardır.

Kanadalı bir lengüistikçi ve sosyal araştırmacı Ethel G. Stewart, aşağı McKenzie Goode Hope Kalesi'nde 1860 ile 1880 yılları arasında 15 yıl geçirmiş olan Goode Hope Kalesi Misyonu'ndan Katolik misyoner peder Emile Petitot'un bıraktığı kayıtlar yanında, Peel nehri boyundaki McPherson Kalesi'ndeki Loucheux kabilesi mensupları, özellikle de bayan Sarah Simon'la yapılan konuşmalara ek olarak Anglikan kilisesi, New York Halk Kütüphanesi, Londra Üniversitesi Şark Araştırmaları Okulu Kütüphanesi, Kanada milli Araştırma Konseyi'nin personeli, Kanada Milli Kütüphanesi'nin Kamu Arşivleri, Ottawa Halk Kütüphanesi; Harvard, Yale, Chicago, Oklahoma ve Minnesota Üniversitelerine mensup Amerikalı ve Avrupalı bilim adamları gibi çok yönlü kaynaklardan yararlanarak kırkı yıl süreyle yapmış olduğu bir araştırmada Kanada'dan Güney Amerika'ya kadar uzanan Kızılderililerin kökenlerinin Asyatik-Türk ve Moğol boylarından olduğunu karşılaştırmalı araştırma metodolojileriyle açıklığa kavuşturulmuştur.

¹⁹⁴ DİVİTÇİOĞLU, Sencer. *Kök Türkler*. İstanbul, 1987.

Ethel G. Steward, 1986 ve 1990 yılındaki Türk Tarih Kurumuna tebliğ sunmak üzere iki kez davet edilmiş olmasına rağmen, Türk Tarih Kurumu'nun-Greko-Latin kökenli- bir Türk Hümanizması dışında, hiçbir gerçeğe inanmaması karşısında, M.S. 1233 yılında Cengiz Han'dan kaçan Türklerin tarihi varlıkları ülkemizde amiyane tartışmaların kör döğüşüne sahne olmuştur. Türk Tarih Kurumu, Atatürk'ün ölümünden sonra, sadece resimlerinin kaldırılması değil, tüm kurum faaliyetlerinin Asyatik kökenlerden temizlenerek Yeni Anadolucu veya Anadolu Uygarlıkları diye bilenen bir Türk Hümanizması safsatasının içine itilmiştir. Böylece, çoğu Enderunî kimlikli yazarların Kemalist teze yönelik bu kampanyalarına bir araştırmamızda ayrıntılı bir biçimde yer vermemiz nedeniyle bu konuya tekrar dönmek istemiyoruz¹⁹⁵.

Resmi Teori (ideoloji demiyorum), Türklüğün unutulmuş olduğu yaklaşık bin yıllık süre sonunda, ilk kez Mustafa Kemal tarafından ileri sürülmüştür . Böylece, Türklük ve Türklerin kökenleri gibi önemli konular ilk kez Türk Tarih Tetkik ve Türk Dil Tetkik Cemiyetleri tarafından bilimsel araştırmalara konu olmuştur. Çok sayıda Batılı bilim adamlarının da katkısı ile Sümer'lerin, Etrüsk'lerin, Hun ve Saka'ların tarihi kökenleri, dilleri ve maddi kültür unsurları tartışmaya açılmıştır.

Bu alanda Hans Gütterbock, Benno Landesberger, Laszlo Rasony vb. birçok bilim adamları önemli görüşler ileri sürmüşlerdir. M.Ö. 2500 yıllarında Mezopotamya'da yaşayan Sümer'lerin dillerinin öteki diller gibi bükümlü (tasrifî) değil, bitişken (iltisaki) bir dil olduğunu, * hatta Landsberger bir Sümerolog olarak Sümer'lerin Türklüğü hususunda hiçbir tereddütü bulunmadığını ileri sürmek suretiyle: "Eğer çok önemli olan belirtiler bizi aldatmıyorsa, tarihte Türklerle en yakın bir surette münasebetleri olan hatta belki de ayniyet gösteren kabile budur" diyordu¹⁹⁶. Benzeri görüşlere,

¹⁹⁵ *Kemalist Sistem: Kültürel Boyutları*. İstanbul, 1999. Alfa Yayınları.

* Bitişken diller, isimlerin veya fiillerin çekimi veya çoğulların yapımı için, kelimenin şeklini bozmadan ekleri kelimeye bitiştiiren dillerdir. Kısacası, bitişken diller, cümle içindeki çeşitli ilişkileri ifade etmek için kelimeleri bozmayıp, Ural-Alтай dillerinde olduğu gibi, köklerle ekleri yan yana getirir. Örnek olarak, göz(göz-ler) veya gel(gel-dim), gel(gel-mek)gibi. Bu nedenle Etrüsk, Macar, Fın, Moğol ve Sümer dilleri, Türkçemiz gibi bitişken dil grubundadırlar. Oysa, bükümlü diller isimlerin veya fiillerin çekimi gibi hallerde kelimeleri bükerek şeklini bozuyorlar. Böylece, bükümlü dillerde esas, bir kelimenin, cümle içinde oynadığı role göre son hecelerinde geçirdiği değişikliklerin toplamı önemlidir. Örnek: The Goose (The Geese-Kaz), To Bring (I Brought getirdim), Le Travail-ış(Le Travaux-ışler) gibi (A. AYDA, a.g.e., s. 179-180).

¹⁹⁶ LANDESBERGER, Benno. *Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, s. 105. Ankara 1943. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

1990'larda Amerikalı ünlü Sümerolog Kramers' de katıldığını açıklamaktan çekinmemiştir.

Bu dönemde, Etrüsklerin Türklüğü tezi de gündeme gelmiştir. Adile Ayda, hem babası hem de Kâzım Mirşan'dan etkilenecek Türklerin İlk Ataları adlı eserini yayınlamıştır¹⁹⁷. "Etrüskler Türk Mü İdi?" tezi, Kemalist sistemin bir ürünü olarak günümüzde zengin verilerle desteklenmekte, böylece Resmi Teori'nin Bazı Enderunî aydınlar tarafından ömrünü tamamlamış, hayal ürünü ve döneminin Nazi ideolojisinin izlerini taşıdığı tarzındaki köksüz eleştirileri de tarihin çöplüğüne atılmış bulunmaktadır.

Atatürk'ün Onuncu Yıl nutkunda dile getirdiği: "Türkün unutulmuş büyük medeniyet vasfı ve büyük medeniyet kabiliyeti" tarzındaki görüşleri, günümüzde giderek gerçekliğini kanıtlamaktadır. Etrüskler, Sümerler' den çok daha önce (M.Ö. 3000) Orta Asya'dan gelip Yunanistan'ı istilâ etmişlerdir¹⁹⁸.

"Etrüsklerin Türk soyundan olduklarına inanan Batılı tarihçiler bir tane iki tane de değildir. Ben burada aralarından bir İngiliz, bir Fransız, bir de bir Avusturyalı'yı zikretmekle yetineceğim. Etruscan Researches' ın yazarı Isaac Taylor, La Langue Etrusque' in yazarı Barron carra de Vaux, bir de Die Herkunft der Etrüskler' in yazarı Wilhelm Brandenstein"¹⁹⁹.

Etrüsk'lerin tarihleri, yazıları ve dilleri üzerinde şu anda orijinal nitelikteki önemli çalışmaları Kâzım Mirşan yürütmektedir. Bu alanda önemli eserleri: 1) Traces of Erruscan in European Languages, in The Field of Nouns, Infinitives, Participles and Gerunds, 1992, Bodrum; 2) Etrüskler, 1998, Bodrum.

Mirşan'ın bu sonuncu eseri Etrüsklerin Türklüğünü belgeleriyle kanıtlamaktadır. Mirşan, ilerleyen yaşına rağmen bir disiplin içinde Bodrum'daki çalışmalarını sürdürmektedir.

Resmi Teori'den sonra unutilan Türklük üzerinde yoğunlaşan lengüistik çalışmaları Mirşan'da yeni bir safhaya ulaşır. Bilindiği üzere, Mirşan Etrüsk yazıtlarını 1965'lerde çözebilmiş ve sonuçları 1970 yılında yayınlamıştır²⁰⁰. Mirşan, yazıtların çözülmesi yanında, ayrıca Etrüskçe'den Türkçemize geçen 343 sözcükten ibaret bir de sözlüğe yer vermektedir. Bu söz-

¹⁹⁷ AYDA, Adile. *Türklerin İlk Ataları*. Ankara, 1987. Kültür Bakanlığı Yayınları.

¹⁹⁸ AYDA, A. a.g.e., s. 22.

¹⁹⁹ AYDA, A. a.g.e., s. 3.

²⁰⁰ MIRŞAN, Kâzım. *Prototürkçe Yazıtlar*, Ankara, 1970, Keza, Fiillerin İsim ve Mastar Halleri ile Sıfat-Fiil ve Zarf-Fiil Alanlarında Bugünkü Avrupa Dillerinde Etrüskçe İzleri, Bodrum, 1996.

lükte, Etrüskçe ile Türkçe arasındaki aynılığın şaşırtıcı derecede birbirine benzer olduğunu gözlemekteyiz²⁰¹. Mirşan, ayrıca Latince sözlerde de Proto-Türkçenin izleri bulunduğunu yine bir sözlük içinde açıklamaktadır.

Batıda Tyrrhen Denizi, güneyde Tiber ırmağı, doğuda Apeninler ve kuzeyde Arno ırmağı ile çevrili Orta İtalya ülkesine Augustus (M.Ö. 63) zamanında Etruria denmiştir. Bu ana mıntıka dışında, Po Biltrinin ve Kampaninanın bazı kesimleri ile Roma da Etrüsk hakimiyeti altında bulunmuştur. Grekler Etrüsklere Tyrranoi veya Tysenori, Romanlar ise Tusci veya Etrusci derlermiş. M.Ö. 400 yıllarında Etrüskler güneyden Romanlar ve Kuzeyden keltler tarafından sıkıştırılır ve M.Ö. 100 yıllarında artık Romanlaşmış bulunurlar.

Etrüsk'lerin tarihleri, yazıtları ve dilleri üzerindeki Kâzım Mirşan'ın yoğun çalışmaları ilk meyvelerini vermeye başlamıştır. Yukarıda belirtilen Etrüsk yazıtları hususundaki yayınlanmış iki eseri önemli bir boşluğu doldurabilecek niteliktedir. M.Ö. 5000 yıllarında yaşamış ve Balkanlar'dan İtalya ve Grek kültürüne, oradan Mısır'a kadar uzanan bir kültür ve uygarlığın Türklük kokan izlerini Mirşan sabırla, ancak sistematik çalışmalarıyla gözler önüne sermektedir. Hem Batı hem de Doğu kültür tarihini dikkatle izleyen, yayınlarıyla görüşlerini bilim dünyasına sunan bu büyük dilcimizin görüşleri hususundaki suskunluklarını içimize sindiremiyoruz. Atatürk'ün kutsal miraslarına sahip çıkan yerli uzmanlarımızın, Türkologlarımızın, özellikle Türk Tarih ve Türk Dil Kurumları'nın yaklaşımlarını sabırsızlıkla bekleme hakkımızda ısrar ediyoruz.

Atatürk'ün, Asyatik tezi, ölümünden sonra rafa kaldırılmış, Anadolu Uygarlıkları ve Türk Hümanizması gibi alternatif tezler Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu tarafından büyük destek görmüş ve Kemalist sistem, hem soy hem de zihniyet bakımından Enderunî aydınlar tarafından unutturulmaya çalışılmıştır. Avrupa Birliği ütopyası karşısında son günlerde türetilen mikro milliyetçiliklerin tehlikeli boyutlara ulaştığı bu dönemde bu iki millî kurumumuzun, özellikle Atatürk Kültür Merkezinin, bilimsel metodolojiye dayalı verileri Türk kamuoyuna sunmaları gerekmez mi? Yaşlı ve yalnız başına bir adam, köşesinde sabırla Atatürk'ün Asyatik tezlerinin isabetliliğini bilimsel verilerle kanıtlamaya çalışırken, onun görüşlerini, özellikle milliyetçilik tezinin öldüğünü ileri süren sözde Atatürkçü

²⁰¹ MİRŞAN, K. *Etrüskler*, s. 84-87, Bodrum, 1997.

Enderunî aydınların karşısında resmî kurumların suskunluğuna bir anlam veremiyorum.

Anadolu coğrafyasında M.Ö. 5000 yıllarından itibaren iz bırakan Etrüskler, Pelasglarki aynı dili konuşurlardı Sümerler, Guttiler, Kimmerler tümü bitişken dil özelliklerini taşıyan akraba topluluklardır. Yeni buluşlar, Türklüğün büyük tarihsel geçmişi hakkında önemli gerçekleri gözler önüne sermektedir. Bir Ehlel G. Stewart, ömrünün kırk yılını Dene ve Na-Dene Kızılderilileri üzerinde alan araştırmaları (Field Work) ve karşılaştırmalı lengüstik çalışmaları yaparak bu toplulukların Türklüğü hususunda asla şüphe bırakmayacak bilimsel verileri açıklarken, Kâzım Mirşan, Proto-Türkler üzerinde yoğun faaliyetlerini sürdürürken, tarihsel kurumlarımızın sessizliğine doğrusu bir anlam veremiyoruz. Mikro-milliyetçilik, siyasal, sosyal, hatta sanat ve estetik alanlardan tutunuz da, maddî ve manevî kültürün tüm dokularını günümüzde bir güve gibi kemirirken, Türk milletinin tarihi varlığı ve kültürel değerlerini bilimsel çizgide savunanların bir köşeye itilmişlikleri ne hazin? Bir Kâzım Mirşan'a, Devlet Üniversitesinden birinde bir kürsüde yer ayırmak, uzman kadrolarla bilimsel iş birliğinin sağlanmasına katkıda bulunmak gerekmez mi? Atatürk'ün Onuncu Yıl Nutkunda dile getirdiği: "Türkün unutulmuş büyük medenî vasfı ve büyük medeni kabiliyeti'nin ortaya çıkmasına destek verenlere daha ne zamana kadar sahip çıkacağız?"

Orkun Anıtlarında ilk kez runik yazıyla taşlara nakşedilen ifadelerde Türklük en güçlü nitelikleriyle yerini almaktadır. "Ey Türk Budunu (milleti)" deyimini Bilge Kağan 732 yılında kardeşi Kül-Tigin için diktirdiği anıtta: "*Ey Türk Milleti (Budunu), bir çoğunuz Çinlilerin tatlı sözleri ve hediyeleri ile bozularak öldünüz. Çin milletine beylik erkek evlâdınızı kul kıldınız, harumluk kız evlâdınızı cariye kıldınız. Türk beyleri Türk adını bıraktınız*" tarzındaki tarihsel sorumluluk yüklü duyuruda bulunuyordu. Mustafa Kemal ilk kez Samsun'a çıktığı 19 Mayıs 1919'da Vahdettin'e hitaben çektiği telde: "Türk halkının büyük bir birlik ve dayanışma içinde bulunduğu" mesajını vererek, tarihimizde (1188) yıl sonra bir komutan olarak ilk kez "Türk" adını kullanacaktır.

Büyük Selçuklularda başlayan İranileşme (horasanlaşma), Osmanlı'da Araplaşma süreciyle Türklük kimliğini tamamiyle yitirmiştir. Halil İnalcık'ın yerinde tespitiyle 16. yüzyılda Osmanlı devletinde artık Türklük tamamiyle unutulmuş bir ümmet yapısına dönüşmüştür. Selçuklu ve Osmanlı'nın, kendi özünü unutarak Kök Türklerden farklı bir yol izleyerek-

İranileşme ve Araplaşma yoluna girmeleri, onlara "kul" olmalarını kınıyoruz. Özellikle, Osmanlı'nın "ümmetleşme" politikasının da ötesinde, yönetim ve askeri kuruluşlar gibi stratejik alanları "devşirme" unsurlara tahsis ederek, kendi öz halkını parya durumuna getirmelerini de eleştiriyoruz.

Mustafa Kemal, sistemini kurarken "Türklüğün bu unutulmuş vasfını" yeniden tarih sahnesine taşıyordu. Bu haklı bir gerekçe değil mi? Ne yapmalı idi? "Ümmet" politikasında devam mı etmeliydi?

Osmanlı, hiçbir islâm ülkesinin uygulamadığı ideal ümmetçilik modelinin en saf şekliyle uygulamasına rağmen, ümmet kardeşlerinin ihanetine uğramadı mı? Orkun Anıtları'na nakşedilen Türklük gerçeğine dönmek, köklerini aramak hem de Batının 200 yıldan beri gerçekleştirdiği "dilde, duyguda ve kültürde" ortak bir payda da birleşme anlamında bir millet yapma (nation-building) sürecini gerçekleştirmek en makul yol değil miydi?

Osmanlı' da millet-i hakime "hanedanlık" idi. Kemalist sistemde, hanedanlık yerini Türklük gerçeğine terk ediyordu. Milletleşme (nation-building) sosyolojik anlamda Büyük Toplum veya Standart Kültür adı verilen "Türklük" şemsiyesi altında gerçekleşebilirdi. Bu nedenle, Mustafa Kemal tam 1187 yıl sonra yeniden Türklük'e dönüş yapmakta, "Hanedan" olgusunu devreden çıkarmaktadır. Kemalist sistemin, Batılı sosyoloji anlamında da kabul edilen Büyük Toplum veya Standart Kültür'e dönüşünün en önemli sembolü: "Ne Mutlu Türküm Diyene" ifadesidir. Bu söz, Enderunî aydınlarımızın anladığı anlamda ne "bir ırkın üstünlüğüne inanmak", ne de coğrafyamız üzerinde yaşayan ve kader birliği yaptığımız insanlarımızı dışlamaktır. Bu ünlü sembolü şöyle sorgulayanlar da var: "Mustafa Kemal, (Türk) derken tam olarak neyi kastetti? Fiilen etnik bir grup, Türklerden oluşan etnik bir grup mu ima edildi? Yoksa (Türk) terimi, kendisine (Türk) diyen herkesin Türk olabileceğine işaret eden kucaklayıcı ve kapsayıcı bir terim miydi? Bu elbette, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde bireylerin kendilerini Türk olarak algılamadıklarında nasıl davranacakları sorununun açıkta bırakıyordu"²⁰⁷.

Mustafa Kemal, yukarıda belirlediğimiz üzere bin yılı aşan bir süreden beri, Türklüğe bir dönüş yapıyordu. Bu topraklar üzerinde 1071'den beri hak sahibi olan bir milletin unutulmuş medenî ve kültür değerlerini yeni-

²⁰⁷ KIRLIÇI, Kemal ve Gareth M. Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, s. 2-3, İstanbul, Eylül 1997. Tanh Vakfı Yurt Yayınları.

den ortaya çıkarmaya çalışıyordu. Batılı topluluklar Rönesans ve Reform süreciyle milletleşme kimliklerini gerçekleştirmişlerdi. Amerika Birleşik Devletleri de 250 etnik grubu bir eritme potasında (melting-pot) eriterek "Amerikanizm" sembolünde birleştirmişlerdir. Daniel Bell, Amerika'nın ancak İkinci Dünya Savaşından itibaren milletleşme sürecine girdiklerini vurgulamıştır. Çünkü, yakın zamanlara kadar bu ülkede ne zaman bir kuraklık veya ekonomik kriz olsa, "Tannı'nın zencileri kurban etmelerini istediği" görüşü yaygındı. Özellikle 1929 Dünya ekonomik bunalımı zenci katliamının en yüksek noktasını teşkil ediyordu. Avrupa ülkelerinde de ırkçılık sürüp gitmektedir. Kingsley Davis Dünya Nüfusu adlı eserinde; "2. Dünya Savaşı'nda Alman ırkçılığı (Nazizm) hiç değilse 25 milyon insanın ölümüne sebep olmuştur. Nietzsche, Hegel ve Fichte gibi ünlü Alman düşünürleri yok edilmeden bu ülkede ırkçılığın kökünü kazımak mümkün değildir." demektir

Osmanlı, I. Murad'dan itibaren dünyanın en ideal "ümme't" sistemini kurmuş, Türk toplumunun genlerini bozarak imparatorluğu etnik bir havuza çevirmiş olmasına rağmen, yine de şemsiyesi altında yaşayan devşirme güruhundan kimlik arayışı veya aidiyet duygusunu (community feeling) soyutlayamamıştır. Bu gerçeği, yüzlerce örnekten sadece biri olmak üzere, 16. yüzyıl Divan Şarimiz Taşlıcalı Yahya' nın bir şiirinden dile getirmek istiyorum: "Fakir Arnavud aslıyam gaaziyem/O taşlu vilayetlerin bâziyem/Şecaat kılıcın çalarlardanam/Şikârnı evvel alanlardanam". Taşlıcalı, kendi soyunu övmekle de yetinmiyor, üstelik kucağında yaşadığı Türk'ü de aşağı görmektedir: "İmamın biri azıtır işini/Alır bir yaban Türk'nün kızını"²⁰³.

Osmanlı'nın ümme't politikası, Türklüğün dışında tüm azınlık grupları ile etnik halkların kimlik bilincinin devamını sağlamış ve Osmanlı bu unsurların bir sera bakıcısı gibi kimliklerini korumuş, sonunda da onların ihanetlerine uğrayarak tarih sahnesinden silinmiştir. Bu denli tarihsel deneyim ve trajik sahneler dururken ve bunların bir kesimini Mustafa Kemal bizzat yaşamışken tekrar "ümme't", "etnik havuz" veya "mozaik oluşturma" teorilerine dönemezdi. En akılcı ve bilimsel olan milletleşme (nation-building) yolunu tutmuştur. "Türk" kavramını, Batı sosyolojisinin de sık sık kullandığı gibi Büyük Toplum veya Standart Kültür adını verdiği bir şemsiye altında toplamaya çalışıyordu. Bu coğrafya üzerinde yaşayan hiçbir kimse "Ne Mutlu Türk Diyene" değil, "Ne Mutlu Türküm Diyene" demek suretiy-

²⁰³ LEVEND, Ağâh Sırm. Atatürk kültür, dil ve Tarih Yüksek Kurumu, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten*, 1961. Keza, Nejat MUALLİMOĞLU, *Türkçe Bilen Aranıyor*, s. 221, İstanbul, 1999.

le sosyolojik bir tabana oturtmuştur. Bu şemsiye altında toplanan herkes aidiyet bilincini dilediği gibi kullanabilir. Bu, insanların doğal hakkıdır. S. Freud: "Kadavra kaderdir" diyordu. Herkes mensubiyet duygusu ile yaşama hakkına niçin sahip olmasın? Ancak, sosyolojik anlamda: "Aynı topraklar üzerinde yaşayan insanların dilde, duygıda ve düşüncede, tasada ve kıvançta, ortak bir paydada buluşmaları" milletleşme olgusunu gerçekleştirir.* Aksi takdirde, hâlâ Doğu ve Güneydoğu yörelerinde gözlediğimiz aşiret ve kabile gibi mikro yapılaşma biçimlerinin egemen olduğu ülkemiz, bu millet-altı kimliği ile Afganistan ve Yugoslavya'dan farklı bir çizgiyi aşamaz.

Kemalist Sistem, Anadolu coğrafyasının tarihsel açıdan Türklüğünü ileri sürüyordu. Bunun için de Türk Tarih-Tetkik ve Türk Dil-Tetkik Cemiyetleri'ni kuruyordu. Sistemini bilimsel tabana oturtmak zorunda idi. Zira döneminde, bugün de gözlediğimiz üzere Anadolu'culuk diye bilinen bir akım vardı. Bunların çoğu Enderun aydınları idi. Anadolu'nun Friky, İyonya, Lidya, hatta Greko-Latin kökenli uygarlıkların yerleşim alanları olarak kabul ediyor ve Türklerin de bunlarla karıştıklarını ileri sürüyorlardı. Kemalist Sistem işte bu Enderunî Aydın Nostaljisine karşı çıkarak Anadolu halkının Asyatik kökenli Proto-Türk kavimlerinin bir döl yatağı olduğunu bilimsel olarak açıklamaya çalışıyordu²⁰⁴. Böylece, günümüz şair bir devlet adamımızın "Pülümür'ün Yaşsız Kadını" adlı şiirinde taşı-toprağı Türk kokan güzel Anadolumuz: "Bir asa vardı elinde / Bir solmuş krallığın / Kadifeden harmonisi üzerinde / Bir Hititliydi o, bir Selçukluydu / Bir Ermeniydi, bir Kürt'tü / Bir Türk" tarzındaki "Anadolu Uygarlıkları" teorisi arımsatan görüşlerine, bilimin ışığında otoritelerin de görüşlerini alarak set çekmeye çalışıyordu. Bunun için de 1935 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ni kurarak, sisteminin temellerini pekiştirmeye çalışıyordu. Türk milletinin tarihsel kökenlerine yönelmek, kültürel ve uygarlık alanlarının aydınlatılmasına çalışmak niçin ırkçı bir çaba olsun. Milletleşme olgusunun gerçekleşmesi için bir başka yöntem ve yol nasıl düşünebilirsiniz? Fransızlar, Lâtince'nin; İngilizler ise Fransızca'nın etkisinden ancak milletleşme sürecini başlattıklarında kurtulabilmişlerdir.

* Hikmet Çetin'in, kendisini "Türk kürdü" olarak belirtmesi bu tür bir yaklaşıma örnek olarak verilebilir.

²⁰⁴ Öğretinin temel felsefesi ve günümüz açısından bir yorumu için bkz. Orhan TÜRKDOĞAN, *Kemalist Sistem: Kültürel Boyutları*, İstanbul, 1999, Alfa yayınları. Keza, Orhan TÜRKDOĞAN, *Milli Kimliğin Yübeliği: Niçin Milletleşme?*, İstanbul, 1999, Alfa yayınları.

Milletleşme yolunda atılan bu bilimsel yönelime ve akılcı yaklaşımlara rağmen, hâlâ bu ülkede Enderunî aydınlarımızın: “Ne mutlu Türkiye vatandaşayım diyene” teranelerine rastlanıyorsa bunu, latent etnisiti zihniyetlerine ve ülkemizi politik amaçları doğrultusunda kültürel alt kimliklere bölme çabalarına bağlamak gerekir.*

Aynı zamanda, tarihsel kökenlerden kaynaklanan, özellikle Osmanlı’da askeri ve yönetim gibi iki stratejik alanın devşirmelere terk edilerek toplum yapısında müesseseseleşmelerine yol açmaları karşısında, Kemalist sistem, bu ikili (dual) toplum tipinin (Reaya-Enderun) üniformizme yönlendirilmesi için de önemli atılımları başlatmıştır. “Ne Mutlu Türküm Diyene” ifadesi kadar önemli olan “Köylü Efendimizdir” sözü de, bu ülkenin temel unsurunun yüzyıllar boyunca dışlanmasına, horlanması ve “Etrak-ı bi-idrak” yani anlayışsız Türk biçiminde algılanmasına artık son veriliyordu.

Bu tür atılımlarla Karahanlılar’da rastlanan yazı dilinin Arapça’ya çevrilmesi, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu Devletlerine rastladığımız Horasanlaşma veya İranileşme, nihayet Osmanlı’da tanık olduğumuz Devşirme modellerinin kökleştirdiği ikili yapı, Kemalist sistemle ortadan kaldırılmaya çalışılıyordu. Mustafa Kemal, 1921’de Türk Ocağı’nda Türk halkına: “Memleketin sahibi ve devletin kurucusu biz Türkler, kavmi necip (soy-lu topluluk) adı altında Araplara ve sarayın sadık hadimi Arnavutlara feda

* Ülkemizde çok kültürlülük veya etnik havuz oluşturmak için Batılı yazarlar ile yerli yazarlarımızın ortaklaşa incelemeleri, çoğu kez bilimin ötesinde ihanet sınırlarına kadar ulaşmaktadır. . “Osmanlılık”adını verdikleri ve Osmanlı’nın sadece sera bekçiliği yaptığı türden bir sosyal amalgamasyonu yeniden canlandırmak suretiyle, “devletin kurucusu ve memleketin sahibi”, sosyolojik deyişle Egemen Toplum’u teşkil eden Türk halkını devreden çıkaran emperyalist zihniyet: “Kürtlere zamanla özerklik verilebileceğini, bu önlemlerin, Türk devletinin toprak bütünlüğünü tehlikeye sokulmadan uygulanabileceğini, hatta bu türden bir yeni Osmanlılık gelecekte teorik olarak Araplar, Çerkezler ve Lazlar gibi diğer etnik gruplara da uygulanabileceğini salık vermektedir”(Kemal KİRİŞÇİ- Gareth M. WİNRROW, a.g.e., s. 209-210). Sayın Gareth M. WİNRROW, ülkelerinde Türklükleri kırk yıllık kültür tarihi, arkeolojik ve lengüistik yaklaşımlarla yürütülen Dene ve Nadedene alan araştırmalarıyla kanıtlanan ve M. S. 1233 yılından beri Amerika’ya yerleşmiş bulunan ve Amerika kıtasının ilk halkı olma hakkına sahip Kızılderili soydaşlarımıza -zulüm ve baskılarının dışında- ne verebildiklerini açıklayabilir mi? Sayın Kirişçi de, Kürtlerin tarihsel arka plânı hususunda şöyle diyordu: “Bazı Kürtler, Medlerden, M. Ö. 6. yüzyılda Pers İmparatorluğu’ na dahil olan bir halktan geldiklerine inanır. Ne var ki, Kürtlerin kökeni bir bakıma karışıktır. Tarihleri, aşiret bölünmelerinin ve Pers ve Osmanlı İmparatorlukları olarak bilinen topraklara dağılmış bir halkın tarihidir”(s. 28-29). Kürtlerin kökenlerini Med'lere bağlamak 1915’ de Minorsky tarafından ortaya atılan bir teze dayanmaktadır. Rusların, Kürt halkları teorisinin bir ürünü olan bu görüşleri McKenzie çok sonraları çürütmüştür. Kürtlerin kökenlerinin “bir bakıma karışıktır” biçiminde iddiası ise M. v. BRUİNESSEN’ e aittir, bilimsel hiç-bir yönü yoktur. Bilimsel yöntemeye dayalı alan araştırmaları, özellikle Ethel G. STEWART’ ın Dene ve Na-Dene Kızılderilileri üzerinde uyguladığı lengüistik ve kültürel paralelizm türünden antropolojik incelemeler ortaya konulmadan ıktübaşı yaklaşımlarla gerçeği yakalamanın mümkün olmadığı kanısındayız.

edildik" tarzında hitap etmek suretiyle -Türklüğün unutulmuş medeni vasfını- ortaya çıkarmaya çalışıyordu. Findley'in yerinde tespiti ile "sosyo-kültürel marjinallikleriyle bilinen"²⁰⁵ bu Enderuni aydınların Türk'e bakış açıları da daima aşağılayıcı düzeydedir. Bu hususu devlet tarihçisi Mustafa Ali (1541-1600), ünlü eseri *Künhü'l Ahbar*'ın da şu şekilde dile getiriyordu: "Arapça konuşmak Allah'ın emri (farz) olsa, Farsça Peygamberin isteği (sünnet) sayılsa, bunların karışımından oluşan Türkçe'yi konuşmak sevaptır (müstehab)"²⁰⁶. Türk dilinin 16. yüzyılın sonlarına doğru Arapça ve Farsça'dan sonra üçüncü bir dil durumuna düşmesini bir devlet tarihçisinin ağzından duymak ne hazin. Mustafa Âli, bu görüşlerinde daha ileri giderek şu yargıda bulunacaktır: "Dil uzmanları yani fusahâ bakımından öztürkçe konuşulmasının engellenmesi gerekir"²⁰⁷.

Karahanlılar'dan itibaren başlatılan dil ve kültür konfigürasyonundaki büyük değişimler, yaklaşık 350-400 yıl sonra Osmanlı imparatorluğunun kendisi de bir devşirme olan otokton tarihçisi tarafından Kutadgu Bilig Yazarı Yusuf Has Hacib'in: "Türki barnın kürki bar" yani güzel Türkçe konuşmanın güzelliği var diye ifade ettiği Türkçemiz artık devreden çıkarılacaktır.*

Türklüğün unutulması süreci sadece Osmanlı'nın "Patrimonyal hane-dan" modelinin bir sonucu olarak görülmemeli, bunun da ötesinde I. Murad'dan itibaren Enderun modelinin devreye girmesi ve saraylı diye anılan devşirme gürhunun etno-santrik eğilimlerinin önemli etkisi olmuştur. Devşirme modeli, aslında yönetimin, sarayda (enderun) özel olarak yetiştirilen esir (köle)lerin 9-14 yaşlarındaki çocuklarının oluşturduğu askerî sınıf, askerî personelin yanı sıra bürokratları ve ilmiye üyelerini de kapsar²⁰⁸.

16. yüzyılın ortalarında Osmanlı toplumu kesin çizgileriyle iki ana sınıfa ayrılmıştır: 1) Vergi ödeyen tebaa'dan (uyruklar) oluşan Reaya; 2) hükûmet ya da devlet hizmetiyle bağlantılı olup atama yolu ile maaş ya da

²⁰⁵ CARTER, V. Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik reform: Babıâli (1789-1992)*, s. 115, İstanbul 1994.

²⁰⁶ FLEISCHER, Cornell H. *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 263. İstanbul, 1996, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

²⁰⁷ FLEISCHER, C.H. *Mustafa Ali*, a.g.e., s. 263.

* Bu yaklaşım tarihsel gerçeğe zıttır. Çünkü, Osmanlı tüm özelliklerini, Anadolu Selçuklu'ları ile Anadolu beyliklerinden, Anadolu Selçuklu'ları da, onları İran Selçuklularından nihayet onlar da Karahanlı'lara kadar uzanan bir uygarlık halkasından almışlardır. (S. Dıvıçioğlu, a.g.e., s.120-121)

²⁰⁸ FLEISCHER, Cornell H. a.g.e., s. 17.

gelir sağlayan, buna karşılık vergi ödemeyen askeri sınıf. Reayadan birinin toplumda *yükselmesi*, üst kademeleri tekelinde tutan askeri sınıfa geçmedikçe statüsünde *yükselmesi* mümkün değildir. Bu da Fleischer'e göre mümkün değildir. O halde, Osmanlı bir yanda öz halkını, hem devşirme unsurların vergisini ödemekle yükümlü kılmakta, hem de sosyal hareketlilik (mobilizasyon) yolunu tıkamak suretiyle adeta bir toplumsal kast oluşturmaktadır.

Osmanlı sisteminde reaya eğer yükselmek istiyorsa sadece Müslümanlara açık olan kadılık ya da müderrislik eğitimi alması gerekirdi. Böyle bir statü değişimi ise, dönemin sosyo-kültürel şartları nedeniyle adeta imkânsız idi. Buna karşılık, askeri sınıf için (Yeniçeri ve Enderun) toplumsal hareketlilik yolları sonuna kadar açık tutuluyordu. Özellikle, intisap yolu ile askeri sınıfa hem yatay hem de dikey hareketlilik olanaklarının tahsisi, kendi korumaları altındaki kişilerin devlet hizmetine girmelerini ve yükselmelerini sağlıyordu.

"İntisap çok çeşitli başka ilişkilere de dayanabilirdi. Hamilik, öncelikle kan bağına dayanırdı, ama dostluk, evlilik bağları, cinsel ilişkiler, etnik ve coğrafi köken, maiyet hizmeti ve hoca-talebe bağları da intisap ağlarının oluşturulmasında önemli rol oynardı"²⁰⁹. Bir yanda Yeniçeriler de Sultan Süleyman'ın saltanatının başlarında yalnız evlendiklerini değil, oğullarını da Ocağa yazdırdıklarını görmekteyiz. Böylece, askeri ve bürokratik alanın, sadece alt kademede değil, üst kademede de örtüştüğüne tanık olmaktadır. O kadar ki, Yeniçeriler zamanla bürokratik mesleklere nüfuz etme olanağını da sağlıyorlardı. Fleischer'e göre, daha da önemlisi, medrese yolunun kalktığı, medrese dışı bir yol izlendiğini gözlemekteyiz.

Görüldüğü üzere, on altıncı yüzyılın ilk yarısında, reaya dışında devşirme unsurlarının tümü, Osmanlı sisteminde her çeşit sosyal hareketliliğe açık bir yapılaşmayı ortaya koyuyordu. Reaya ise, toprağa bağlı, devşirme grupları ve kavm-i necip (soylu millet) olarak kabul edilen Arapların da vergileri ödemeye mahkûm halk tabakasıdır.

Devşirme zihniyeti, Osmanlı'nın "patrimonial hanedan" modeli içinde, giderek güçlenmenin yollarını da araştırmıştır. Özellikle, intisap usulüne dayalı "Çıkma", bu hususta akla gelen ilk yoldur. Çıkma, padişahın kişisel kullarının gerekli eğitimden geçtikten sonra saray dışında yönetim görevlerine getirilmesi ve bu noktadan başlayarak yerleşik askeri yönetsel sistem

²⁰⁹ FLEISCHER, C. H. a.g.e., s. 18.

içinde ilerlemesi idi²¹⁰. Benzeri bir biçimde Kul'ların: a) mensupları, b) maiyetleri, c) köleleri de kamu hizmetlerinde yükselebilmek ve efendilerine yarar sağlayabilmek için kişisel hizmet aşamasından kamu hizmetine sıçrama zorundaydılar.

Görüldüğü üzere, Osmanlı bilinçli olarak yönetimi ve militarist alanı devşirme gruplarına tahsis ederken, aynı zamanda bu unsurların mensuplarına, maiyetlerine ve kölelerine bile olanak tanımak suretiyle, toplum yapısı içinde yükselmelerini, müesseseleşmelerini ve örgütleşmelerini desteklemiştir.

Ancak, kendi öz halkı reaya insanını, bu toplumsal haklardan yoksun bırakmış, itilip-kalkılmalarına adeta göz yummuştur.

Askeri sınıf -Enderun ve Yeniçeri tabakaları- stratejik makamları ele geçirmekle kalmıyor, aynı zamanda soy, köken, etnik ve evlilik-akrabalık bağlarıyla da güçlenmenin yollarını arıyorlardı. İşte Osmanlı düzeninde, Robert Bellah'ın da işaret ettiği üzere, ikili (dual) toplum yapısı bizzat sistemin işleyiş biçiminin bir ürünü olarak bu tarzda ortaya çıkıyordu. Bellah, günümüz Türkiye'si için: "Aydını laik, halkı dindar böylesi bir ikili yapıya dünyanın hiçbir yerinde rastlanamaz" derken, Osmanlı modelinin Cumhuriyet döneminde de sürüp-giden kimliğini ortaya koyuyordu.

Bürokratları, ilmiye kadroları ve personeli ile askeri tabaka, köken itibariyle "Kul" veya "Saraylı"dır. Farklı kültür ve uygarlık alanları deneyimine sahip olmaları nedeniyle de yeniliğe açık bir zihniyeti taşırlar. Bu tür kişiliklerinden ötürü, modernleşme yerine Batılılaşma, hatta Batıcılışma diyebileceğimiz bir yaklaşım biçimi, devlet yöneticilerinin bakış açılarına ve kognisyon biçimlerine adeta hakim olmuştur. Batı değerleri ve kültür unsurları, hiçbir yerlilik unsurlarıyla karşılaştırılarak analiz edilmeden Osmanlı toplum yapısına adeta şırınga edilmiştir. Çünkü, Osmanlı Batılı anlamda millî aydınına sahip değildi. Böyle bir sınıfa tarih sahnesinden çekilinceye kadar da bir ihtiyaç duymamıştır.

Halk tabakası (Reaya) konumu, toplumsal hareketlilik sürecinden yoksun bırakılması ve adeta Osmanlı sistematiğinde sosyal bir kast durumuna düşürülmüş olması gibi çok yönlü etkenlerden ötürü, kutsallığını yitirmiştir. Gelenekli Osmanlı modeli, Saraylı veya Enderun tabakasının biçimlendirdiği bir doğrultuda Batılılaşma sürecinin içine itilmiştir. Halk kültürünü temsil eden, onları yaşayan reaya insanı ise köylülük niteliklerini sürdür-

²¹⁰ FLEISCHER C. H, a.g.e., s. 85.

müştür. “Öteki Türkiye”nin kökenleri aslında Osmanlı düzeninin yapısal biçiminden kaynaklanmaktadır.

Devşirme unsurları olarak, Tarihçi Mustafa Âli; Arapları, Çerkezleri, Abazaları, Arnavutları, Hırvatları (Boşnaklar), Frenkleri, Macarları, Gürcüleri, Rusları, Eflakları ve Buğdanları zikretmektedir. Fleischer’in de isabetle belirttiği üzere, Mustafa Âli: “En özgün Osmanlılar olarak büyük ölçüde işte bu sonradan müslüman olan tabakayı göstermektedir”²¹¹.

Osmanlı’nın Türk olgusunu devreden çıkarması, devşirme tipolojisine yönelmek suretiyle, bürokrasi ve askeriyei güçlendirmesi, kendi halkından sosyal hareketlilik olanaklarını kaldırarak bir kast sınıfına dönüştürmesi, bir devlet tarihçisi olarak Mustafa Âli’nin de gözünden kaçmayacaktır.

Halil İnalcık’ın yerinde teşhisiyle: “İlkin devletin sırf Kul’lara (Devşirmelere) dayanan bir hanedan imparatorluğu haline gelmesi, öbür yandan Türkmenlerin dışlanması sonucu, 16. yüzyılda saray ve bürokrasi arasında artık Türklük kimliğinin silindiği gözlenecektir”²¹². Benzeri görüşleri Mustafa Âli (1541-1600) de paylaşmaktadır. Sade-i Sad-güher’de yer alan bir Türkçe manzum’unda: “Vatanım Gelibolu’dur. Arap ve İran yoludur” demek suretiyle “Türk” olgusunu tamamiyle dışlamaktadır.

On altıncı yüzyıl Osmanlı tarihinin en kapsamlı tek kaynağı olarak kabul edilen Kühnü’l-Ahbar’ın da Mustafa Âli: Anadolu vilayetleri sakinleri karışık kökenlidir. Âyânı arasında sonradan müslüman olmuş bir kimse olmayan azdır (....) anne ya da baba tarafından şecereleri Allah’a şirk koşan’a dayanır” demek suretiyle, devşirme olgusuna yeni bir norm ve statü kazandırmaktadır. Fleischer’in de işaret ettiği gibi, “Mustafa Âli’ye göre: “İmparatorluğu siyasal ve kültürel gelişmenin doruklarına ulaştıran ve merkezi, düzenli, adil bir devletin kurulmasını kolaylaştıran başlıca etken de hanedanca beslenen ve kurumsallaştırılan Osmanlı’nın bu heterojen yapısıydı”²¹³.

Mustafa Âli, 16. yüzyılın bürokratik yapılaşmasını açıklarken nasıl sistemin bir dost-akraba kayırmasına (nepotizm) dönüştüğünü çarpıcı örneklerle açıklamaktadır: “Sadrazam Sokullu Boşnak kökenli bir aileden geliyordu. Sarayda güvenli bir konuma eriştikten sonra, devşirme usulünden yararlanarak kardeşlerinin ve kuzenlerinin saray sistemine girmesine

²¹¹ FLEISCHER, C. H. a.g.e., s. 265.

²¹² İNALCIK, Halil Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, s. 9-34, Sayı: 7. Ankara Mayıs 1999.

²¹³ FLEISCHER, C. H. a.g.e., s. 266.

çalıştı. Akrabaları ve hemşehrîsi (memleketlisi) olan Lala Mustafa Paşa Beylerbeyi idi. Sonraları vezir olarak Sadriazamlığa atamasını sağladı. Keza, kuzeni Ferhad Beyin Reisül Küttab'lığa, öz kardeşi Makarios'un da Kırım Başpiskoposluğu'na, Kanuni'nin rızasını almak suretiyle baş rolü oynamıştır. Keza, amcası oğlu Mustafa Paşa da Budin paşası olarak yerini alıyordu. Sokullu, Osmanlı yönetiminde yerini güçlendirdikten sonra nepotik davranışını sürdürmüş, kendi koruması altındaki kişileri ve akrabalarını üst kademelere yerleştirmek suretiyle adeta bir intisap imparatorluğu oluşturmaya başlamıştır. Ayrıca, Sokullu sisteme uyum sağladıkça, Yemen seferinde Lala Mustafa Paşa'nın can düşmanı Arnavut Sinan Paşa ile işbirliği yapmasını öneriyordu. Koca Sinan olarak anılan Arnavut Sinan Paşa da Boşnak Lala Mustafa Paşa gibi hırsızdı.

(....) Bayezid'in Konya ovasından İran'a kaçışı sırasında Koca Sinan'ın ağabeyi Arnavut Ayas Paşa ise Erzurum beylerbeyi idi. Bayezid'in yolu üzerindeki Erzurum'da levazımını sağlamış ve bu davranışı yüzünden görevden alınarak idam edilmişti. Sinan Paşa, ağabeyinin ölümünden Boşnak kökenli Lala Mustafa Paşa'yı sorumlu tutuyordu. Bu defa, Sinan Paşa intikam tutkusu ile hareket ederek Lala Mustafa Paşa'yı Yemen'de durumun kötüye gitmesi ve padişaha itaatsizlik edip sefere çıkmayı geciktirmesiyle suçluyordu. Ayrıca, Lala Mustafa Paşa'nın kendisini zehirleyerek, Mısır'ı oğlu ve anne tarafından son Memluk Sultanı Kansuh Gavri'nin torunun oğlu olan Mehmed Bey'e vermek suretiyle komplo düzenlediği kanısında idi.

Sinan Paşa, daha da ileri giderek Lala Mustafa Paşa'nın fazladan asker istemesini Yemen'in bağımsız hükûmdarı olması tutkusundan kaynaklandığına inandı ve serdarın sadakatsizliğini vurgulamak için de Padişah'ın vezir kızı kızlarına hakarete bulunduğunu ileri sürdü²¹⁴. Tarihçi Mustafa Âlî'ye göre, Sinan Paşa Arnavut dayanışmasını kendi amaçları için kullanıyordu. O dönemde, doğudaki yeni fethedilen topraklardan gelenler, tarihçimiz de dahıl, kuşkuyla karşılanıyor; kendisi gibi Balkanlar kökenli olanlar ise Rum olarak niteleniyordu.

Böylece, sadece köken ve kültürel açıdan değil coğrafi alan bakımından da (Anadolulu/Rumi) bir yapılaşmanın sisteme hakim olduğunu görmekteyiz.

²¹⁴ FLEISCHER, C. H. a.g.e., s. 49.

Mustafa Âli'nin Tarih-i Osmanî'si olarak belirleyeceğimiz eserinde; Hegel'in belirttiği gibi, "tarihi yapan tutkularımızdır." sözleri giderek bir anlam kazanmaktadır. "Devşirmenin nasıl gerçek Osmanlı ile aynı soydan geldiğini, kendisinin de açıkca "Ehli-Resul" olduğunu daha iyi anlamaya başlıyoruz. "Kürt ve Türkleri" birlikte zikrederek nasıl dışladıkları hususunda da devlet tarihçilerimizin nasıl ortak harekette bulunduklarının nedenlerini de daha iyi kavırıyoruz. Kanunî gibi güçlü ve yarım yüzyıla yaklaşan saltanatı ile karizması yüksek bir ulu padişah döneminde devşirme egemenliğinin nasıl sistemin bir parçası haline dönüştüğünü daha iyi gözlemektediriz. Annales Okulu çerçevesinde Devşirme modeli sadece toplumsal aktörlerin sosyo-psikolojik ve kültürel bakış açıları (frame of reference) doğrultusunda yorumlandığında patrimonial yönetim biçiminin nasıl parrimonial devşirme modeline dönüştüğünü daha gerçekçi bir biçimde algılayabilmekteyiz.

Sokullu, Kanunî ve oğlu II. Selim döneminde de hâlâ tek otorite idi. Lala Paşa ve Sinan Paşa'yı gölgelemişti. Keyfi atamalarını, belirli akrabalarla mensâbât için saklıyordu. O dönemde Bosna Sancak Beyi Ferhad Bey ve devlet tarihçisi Peçuyi (Peçevî) İbrahim Paşa da Boşnak'tı. Bosna sınır boyunun bir başka edebiyat güneşi de 16. yüzyıl ortalarının en ünlü şairi Yahya Bey'di. Arnavut Dukagin beylerin soyundan gelen Taşlıcalı Yahya 1555'e kadar Evkaf mütevellisi olarak Osmanlı maliyesinde görevli bulunuyordu. 1553'te Girit asıllı Rüstem Paşa Sadrı âzam iken Hırvat kökenli Hurrem Sultan ile anlaşarak Şehzade Mustafa'nın idam edilmesi üzerine Taşlıcalı Yahya şehzadeyi takdisen acı bir mersiye yazmış, Rüstem Paşayı suçlamıştı. Ancak, Rüstem Paşa ikinci kez sadrıazam olduğunda (1555) hakkında dava açtı, Taşlıcalı'yı Bosna'dan Zvornik'e sürdü. Tıpkı Taşlıcalı Yahya gibi Lutfi Paşa da devşirme kökenli bir şairdi. Ünlü eseri Asafname ahlâkî davranışlar üzerinde duruyordu.

Nihayet, son perde kapanıyor. Sokullu, III. Murad tarafından karşıt fitne ve tuzaklarla idam ediliyor, malları da Osmanlıya özgü bir yöntemle müsadereye tabii tutularak devlet hazinesine geçiriliyordu. Kanunî'nin uzun saltanatı boyunca dokuz sadrıazamdan ancak bir tanesinin devşirme olmadığını biliyoruz. Hatta, tarihçimize göre: "Osmanlılar, hükümdarlık vekâletini ne soydan ne de dinden alabiliyorlardı" yargısını ileri sürmek

suretiyle patrimonial devşirme modelinin yerini ve statüsünü ortaya koymuş oluyordu²¹⁵.

Kanuni dönemi bir anlamda devşirme sisteminin kurumsallaşması sürecini pekiştirmiştir. İnalçık'ın deyimi ile "kuruluşundan kısa bir süre sonra artık Osmanlı-dışı unsurlar* yönetimin üst kademelerinde kilit noktaları ellerine geçirmişlerdir". Benzeri görüşlere Tayyib Okıç'de katılıyordu: "Devletin en yüksek mevkileri artık devşirmelerin elinde idi"²¹⁶.

Bir "ümme" ideolojisi uğruna tüm bu girişimlerin gerçekleştirildiği görüşü doyurucu olmasa gerek. İslâm ülkeleri arasında, özellikle Araplar ve İranlılar da, ümme görüşüne saygı duymakla birlikte, aynı zamanda kavim asabiyesinin çok güçlü olduğu da bilinmektedir. Oysa, Claude Cahen' in de belirttiği gibi "Türkler arasında -Avrupa'da gözlemlendiği tarzda- kavim şuurunun güçlü olduğu söylenemez. Hatta, Emevî halifelerinin, soylu Arap kadınlarıyla evlenerek soylarını korumaktan gurur duyduklarını bilmekteyiz²¹⁷. Ünlü Pakistan'lı düşünür Fazlur Rahman: "Emevi ve Abbasi politikalarının aslında Arapçılığın İslâmîleştirilmesi" veya Seyyid Hüseyin Nasr'ın yerinde tespiti ile "İslâmın millileştirilmesi" anlamı taşıdığı kanısındadırlar. Keza, Selçuklular döneminde Horasanlaşma sürecinin boyutlarını göstermesi bakımından aşağıdaki atasözü ibret verici olsa gerek: "Türk iti şehre gelince Farsça ürmüş". Selçuklulardaki Farisleşmenin boyutlarını göstermesi bakımından bu tekerleme bir anlam taşısa gerek.

Gerçekte Mustafa Âli'nin yerinde teşhisiyle "Osmanlılar hükümdarlık vekâletini ne soydan, ne de dinden alabiliyorlardı". Bu nedenle, "ümme" ideali soyunu dışlamak için gerekçe gösterilmemelidir.

Büyük arşiv uzmanı Ömer Lütfü Barkan, belgelere dayanarak Osmanlı'nın Balkanlar'da ne İslâmizasyonu ne de Türkifikasyonu gerçekleştirebildiğini ileri sürmüştür. O halde, "hükümdarlık vekâleti" büyük ölçüde Patrimonial Hanedanlık ilkelerine dayanmış oluyordu. Bir ölçüde, Halil İnalçık'ın istimâlet teorisi yani fethedilen yerlerde yerli halkı kendi tarafına kazanma zihniyeti²¹⁸ yanında, kendi halkına olan güven duygusu yerine

²¹⁵ FLEISCHER, C. H. a.g.e., s. 302.

* İnalçık, Osmanlı'nın 16.yüzyıldan itibaren hem kimliklerini hem de Osmanlı dışı güçlerin yönetimini ellerine geçirdiklerini belirtiyordu (Halil İnalçık, Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, s. 9-34, Sayı: 7, Ankara, 1999).

²¹⁶ OKIÇ, Tayyib. Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Tarihi, s. 144. İstanbul, 1977.

²¹⁷ P. PIERCE, Leslie. Harem-i Hümayun. 48-49, İstanbul 1998.

²¹⁸ İNALCIK, Halil. Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, s. 9-34, Sayı: 7, Ankara Mayıs 1999.

“Ben-merkezli” (Ego-centric) diyebileceğimiz eğilimlerin ön plana geçmesi de düşünülebilir.

Osmanlı’nın bu tür ikili (dual) tarihsel dokusu, Annales Okulu’nun görüşleri doğrultusunda incelendiğinde, günümüze yansıyan yapısal etkileşimlerin yorumlanması gerekir. Çünkü, Annales Okulu’na göre, tarihsel olaylar geçmişte olup -biten türden olguların ötesinde, günümüzü, hatta geleceğimizi etkileyen yapısal tortuları taşırlar. Tıpkı çocuğun ana rahmine düştüğü andan itibaren nasıl bir kişilik ve mizaç (idiyosyncracay) taşıyacağı Tanrı tarafından genlerine yazılmışsa, tarihsel olaylarda öylesine geçmişten günümüze ve geleceğe yönelik olayları taşır.

Selçuklu’dan Osmanlı’ya, Osmanlı’dan da Cumhuriyete kadar devam eden olaylar silsilesinde, Türk toplum yapısı latent (saklı) olarak bir takım gerginlikleri taşımaktadır. Bu gerginliklerin sosyo-dinamik açıdan en önemlileri şöyle sıralanabilir: a) Halk aydın ikiliği; b) Osmanlı dışı (saraylı) yönetici tabaka (Enderun) yanında, her çeşit sosyal hareketlilik (mobilizasyon) olanağından yoksun, adeta bir kast yapısı oluşturan köylü veya halk (Reaya) kitlesi; c) Osmanlıca-Türkçe dil ayrışımı; d) Batılılaşma ile modernleşmeyi eşdeğer kabul eden “Alafranga” tipler karşısında yer alan millî kültür taşıyıcısı halk veya “Alaturka” yığınlar.

Atatürk ile başlayan Cumhuriyet dönemi, bu ikilikleri, gerginlikleri büyük çapta toplumsal uzlaşmaya götürmek suretiyle birlikteliği ve bütünlüşmeyi ideal olarak benimsemişti. Atatürk bizzat: “Türkiye Cumhuriyeti’nin bugün en önemli meselesi kültür meselesidir” tezini ileri sürerek, tarihsel kökenlerden kaynaklanan kültürel kokuşmanın (cultural corruption) önünü almak istiyordu. O dönemde, halk-aydın ikiliği ve millî kültür alanlarında çalışan Ziya Gökalp’i de “fikirlerinin babası” olarak kabul ediyordu.* Berkes de “Atatürk reformlarının arkasında Ziya Gökalp’e dayanan bir zihniyetin egemen olduğunu” vurgulamaktadır²¹⁹.

Kemalist sistem, her noktadan Osmanlı’ya alternatif bir çizgide dokusunu oluşturuyordu. “Ümmet”ten “millet”e yönelik bir yol izlerken, Türk halkını, hareket noktası olarak kabul ediyordu. Gökalp gibi, Atatürk de millî kültürün halkta olduğunu, bu nedenle halka yönelmenin gereğine inanıyordu. Gökalp de, halk-aydın ikiliğini sezinlemiş, millî kültürün halkta, tehzip adını verdiği halkın değer ve inanç sistemlerinden yoksun, daha

* Orhan Türkdoğan, *Kemalist, Modelde Fert ve Devlet İlişkileri*, 1978 Erzurum.

²¹⁹ BERKES, Niyazi. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, p. 14. 1959.

ziyade Batı uygarlığına açık unsurlardan oluşan işlenmiş kültürün ise aydın (güzide) tabakada olduğuna inanıyordu. O halde, değişmeye açık olan millî kültür değil, Gökalp'in deyimi ile Enderun kültürü veya tehziptir. Millî kültür, halkın kültürü olduğu halde, tehzip doğrudan Devşirme veya Gökalp'in tespitiyle Enderun'un ürünüdür²²⁰.

Çünkü, Türk aydını Batıda yetişmiş, Batı norm ve değerleriyle şartlanmış kozmopolit bir kimliği taşır. Ancak, halka gitmek ve halktan millî kültürü almakla millileşebilir. Bu nedenle, Atatürk'ün "halkçılık" ilkesinin temel felsefesi, halk-aydın bütünleşmesine dayanır. Böylece, Osmanlı'dan kaynaklanan halk-aydın ikiliği, Kemalist sistemde tarihsel bir çözüme ulaşmış oluyordu. Bir anlamda, teorik çerçeve belirleniyordu.

Kemalist sistem, "Osman oğullarının halis Türkmenliklerinin Orhan Gaziye kadar uzanan" ve ondan sonra unutulmuş Türklük kimliklerini, altı yüz yıl süren bir beklemeden sonra, ilk kez tarih sahnesine çıkararak, Türklüğe dönüş yapıyordu. Bu nedenle, Cumhuriyetimizin kuruluşundan bugüne kadar Türklüğe yönelik bilimsel araştırmaları yürüten, Türklüğe kültürel boyut kazandıran Atatürk, ilk ve son Cumhurbaşkanımızdır. Türk milleti, bugüne değin: "Türk yaratılmak medarı iftiharımızdır" veya; "Benim hayatta yegâne servetim Türklüğümdür" diyen bir ikinci Cumhurbaşkanına tanık olamamıştır.

Kemalist sistem, döneminin Anadolucu veya Greko-Lâtin kökenli devşirme kokan politikalarına iltifat etmeyerek, Asyatik bir tezi gündeme taşımak suretiyle, Türk milletinin kökenin Frikyâ, Lidya, İonya vb. uygarlıklar olmadığını vurguluyordu. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Mustafa Kemal 1921 yılında: "Memleketin sahibi ve devletin kurucusu biz Türkler kavmi necip adı altında Araplara ve sarayın sadık hadimi Arnavutlara feda edildik" demek suretiyle Egemen Toplum olan Türklüğe dönüş yapıyordu. .

Böylece, Osmanlıda kurumlaşmış patrimonial devşirme modelinin yerine, Türk halkını hareket noktası olarak kabul eden, Türk tarih ve Türk dilinin yeniden yüceltilmesini sembolleştiren Türk Tarih-Tetkik Cemiyeti ve Türk Dil-Tetkik Cemiyeti gibi iki önemli akademik kuruluş 1930'lerden itibaren bilimsel çalışmalarına başlıyordu. On altıncı yüzyılın başından itibaren unutulmaya terk edilmiş bulunan Türklük duygusu, kültür ve tarihi

220 TÜRKDOĞAN, Orhan. Milli Kimliğin Yükselişi: Niçin Milletleşme, s. 119-120, İstanbul 1999. Keza, O. Türkdoğan, Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, s. 103-106, Ankara, 1987. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

değerleri yirminci yüzyılın başlangıcından itibaren Kemalist Sistemle yeni bir Rönesans çağını yaşıyordu.

Türk Tarih Tetkik (1931) ve Türk Dil Tetkik (1932) Cemiyetleri Türklük olgusunu odak noktası olarak alınca, Arapça ve Farsça ağırlıklı Osmanlıca denilen suni dil artık devreden çıkarılıyordu. Dilde tasfiyecilik yerine halkın diline, temiz ve saf Türkçeye dönülüyordu. Bunun için de Viyanalı dilci Kverdiç'in ortaya attığı "Güneş Dil teorisi" ile yakından ilgilendi. Batıda Eugenistler, Fransızca veya İngilizce'nin Tanrı'dan indirildiği tezini ileri sürmek suretiyle kendi dillerine bir kutsallık aşıyorlardı. Benzeri görüşler, Kverdiç'in teorisiyle de uzlaştırılmak suretiyle Kemalist sistem, Türk Dil Tetkik Cemiyeti aracılığı ile incelemelerine devam etmiştir.

Böylece, millî kültürün taşıyıcısı halk dili kaynak kabul edilmek suretiyle dilde sadeleşme denilen bir Türkçeleştirme hareketi başlatılmıştır. Enderuni devlet tarihçilerinin farz ve sünnet olarak kabul ettikleri Arapça ve Farsça'ya karşı bir türkçecilik kampanyası başlatılıyordu. Dilde sadeleşme, sosyolojik anlamda Türk'lük olgusunda birleşme, aynı zamanda milletleşme sürecinin yolunu da açıyordu. Böylece, halkın dili, halkın kültürü ve halkın kökenine dönüş, Batılı anlamda bir Rönesans hareketi olarak karşılanabilir.

Osmanlı'nın Patrimonial Devşirme modelinin artık yasallığı kalmıyordu. Devşirme tipolojisi yerine bir Türk Tipi'ne dönüş başlıyordu. Böylece, Atatürk'ün Türk ırkı hakkında bilimsel çalışmalar yaptırdığına tanık oluyoruz. Yine Atatürk'ün tasvip ve desteği ile Türklerin ırki özellikleri, kemik yapıları ve kafa tasları üzerinde araştırmalar yürütmek üzere Afet İnan'ı görevlendirdiğini ve 64 bin kişi üzerinde yürütülen testlerin İstatistik Genel Müdürlüğüne devredildiğini de bilmekteyiz²¹.

Kemalist sistemle gündeme gelen bütün bu yoğun akademik çalışmalar, Osmanlıdan intikal eden sosyo-kültürel gerginliklerin çözülmesi için başlatılıyordu. Sistemi, günümüzde bazı Enderunî aydınlar Nazi kalınlığı ve ırkçılık (racism) kokan bir akım olarak Türk insanına takdim etmeye çalışıyorlar. Atatürk'ün mirasına sahip çıkması gereken Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu ve Atatürk Kültür Merkezi gibi kuruluşlar, çoğu devşirme kökenli bu medya mensupları, onların akademik kurum ve basın organlarındaki temsilcilerine karşı Kemalist sistemin nasıl tarihsel zaruret-

²¹ AYDIN, Faruk. Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkçülük, Yeni Türkiye, s. 7851, Ankara 1998, cilt 23-24. Keza, CANSEVER Tanyeri, İkinci Dünya Savaşında Milliyetçilik Hareketleri (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1993).

lerden doğduğunu, bilimsel olarak neleri başardığını kamu oyuna açıklamalıdır. Zira, 1350'lerdenberi Osmanlı toplumunda kök salan ve Cumhuriyetimizin kuruluşu ile doğal olarak varlıklarını sürdüren bu Enderunî aydınlar, Anadolu insanının yüzyıllarca sistematik olarak kalkındırılmayışı ve eğitilmeyişinden de yararlanarak "öteki Türkiye" insanının toplumsal nzası dışında kök saldıkları stratejik kurum ve kuruluşlarda kozmopolit görüşleri aşlamak suretiyle Kemalist sitemin genetik yapısını bozmuşlardır. Onun, Türklüğe yönelik millî duygularını, Greko-Lâtin veya Türk Hümanizması adlı ütopyalarla Asyatik kökenli Türk dil ve Tarih tezlerini kurdukları akademik kurumlarda İngilizce'nin hegemonyası altına terk ederek ülkenin millî dokusunu çürütmüşlerdir.

Son yıllarda, Türk toplum dinamiklerine yönelik araştırmalarda Batı sosyolojisinden kaynaklanan merkez-çevre (center-periphery) ikilemi, Mardin, Karpat ve Heper' den itibaren giderek güçlenmeye ve yayılmaya başlanmıştır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Mardin'e göre, merkez karşısında çevre bir "fitne unsurudur". Merkezî otoritenin çeşitli toplum kesimlerine karşı oluşturduğu bu ön yargı, Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir²². Güncel bir örnek olarak Heper "Türbanla, sakallı öğrenciler dahil İslâmî kesime mensup herkes veya çevre köktendincidir". Heper'e göre; "Merkezi odak noktası ile lâikperest seçkinler görüş birliği içindedirler. "Hatta, sivil toplum kuruluşlarını da bir halk örgütlenmesi biçiminde telâkî etmesi nedeniyle, Heper, çevrede düşünmekte ve görüşleri alınmayarak sürekli merkezin jakoben hareketlerinin baskısı altında bulunduğunu açıklayarak "devlet seçkinleri, DP ve onun devamı olan AP, DYP ve bu partiler benzeri çizgideki diğer siyasal partiler" milleti değil devleti temsil ediyorlardı; sloganları: "Yeter söz milletin" idi. Ancak "sözün" ne kadar millette olduğu kuşkuluydu" diyordu²³. Merkez-çevre diyagramcılarına bakılırsa: "Türkiyede modernleşme çabaları da halk katmanlarından gelmesi gerekirken yine devlet seçkinlerinden gelmektedir. Entellektüel bürokratik düşünce; "Ben odunu dahi aday gösterirsem seçilir" diyerek ayrışımı örneklerle belirliyordu. "Milletvekilleri, böylece merkezi bürokrasinin patronaj politikasının bir çeşit aracı unsurları oluyordu. Devlet yönetimi, devlet seçkinlerinin eline geçmiştir. Türkiyede halk bireycilikten bireyselliği veya tebaalıklı vatandaşlığa yükselmemektedir."

²² HEPER, Metin. Türkiye' de Unutulan Halk ve Birey 75 Yılda Tebaa' dan Yurttaş' a Doğru, s. 43. İstanbul, 1998.

²³ HEPER, M. a.g.e. m. 44.

Mardin, Karpat ve Heper gibi seçkin aydınlarımızın oluşturdukları "entelektüel bürokrasi" veya (merkez) ile yönetilen (halk, hatta sivil toplum) ikilemi sosyal tarih bakış açısından açıklanmış değildir. Bizim yaklaşımımız tamamıyla Annales Okulu doğrultusunda olayların yorumuna dayanmaktadır. Bu da Selçukluların ve Osmanlıların askerî sivil yönetimi yabancı unsurlara vermeleri, halklarını da bir kast sınıfı biçiminde oluşturmalarından kaynaklanmaktadır. Özellikle, yüzyıllarca süren bir Enderun-Reaya ayırımı, Cumhuriyet döneminde de fırsatı kaçırmayarak, yönetimin her kademesinde stratejik noktaları işgal etmek suretiyle tarihsel rollerini oynamakta devam etmişlerdir. Soylarının Balkan, Grek, Hırvat ve Slav kökenli olmaları nedeniyle Batı deneyimi, kültür birikimi ve açık-zihniyetlerinden (open-mind) ötürü toplumsal hareketliliğe yatkın bir tutum ve davranışı temsil ediyorlardı. Anadolu insanı, toprağa bağlı bir kader ağı içinde yaşamını sürdürürken, bu gruplar suyun başını tutmak suretiyle yalılarda, köşklere lüks ve refah içindeki çizgilerini yürütmüşlerdir. Bu gruplar, Tanzimat'tan itibaren gelişen Batılalaşma süreciyle dış ülkelerde kilit noktalarda bulunmaları nedeniyle Türkiye'yi yönetecek genç kuşakları da potansiyel olarak ülkemize ithal etmişlerdir. Bugün Türk medya kuruluşunun önemli kilit noktaları, ekonomik alanların kritik sektörleri, iç ve dış ticaret yanında, özellikle eğitim-öğretim sistemiyle kendi doğrultularında şartlandırılmış genç kuşakların güçlü yayılma alanları, millî kültürün dokusunu oluşturan taşra/çevre veya klâsik deyişi ile Reaya karşısında istedikleri gibi atlarını oynatmaktadırlar.

Bazı etnisist grupların "Osmanlılık" adını verdikleri, Osmanlı tipi bir "etnik havuzun", ülkemizde Avrupa Birliği şemsiyesi altında yeniden türetilmesi amacıyla girişilen kampanyalar, ne yazık ki Atatürkçü düşünceye ve Türk devletinin birliğine bağlı olduklarını iddia eden millî kuruluşların kayıtsızlığı ve sorumsuzlukları yüzünden yeniden oluştuğuna tanık olmakta-
tayız. Merkez, sürekli olarak çevrenin değerlerine savaş açmaktan başka gözü bir şey görmeyen bir Leviathan olmaktan ne zaman kurtulacak? Merkezin, İran Selçuklularından beri sürüp gelen ve kendisini oluşturan zümrelerin dışındakileri (çevreyi) Mardin'in de isabetle belirttiği gibi "bir fitne kaynağı" olarak görme paranoyası ne zaman son bulacak?²²⁴

Tarihsel kökenlerden kaynaklanan merkez -çevre veya halk- aydın ikiliği, Japonya'da gözlediğimiz türde merkezi temsil eden tüccarlar ile çevre-

²²⁴ MARDİN, Şerif. Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics? "Daedalus", p. Nr. 102, pp. 293. 1973.

den yükselen askeri aristokrasi (Samuray) arasında ki "toplumsal antagonyizma"ya veya "birbirimizden farklı olsak da yine birbirimiz için değil miyiz" tarzındaki bir zihniyete dönüşemez mi? Kanımca, merkezin dokusunu oluşturan genetik yapıda, millî köklere yönelik operasyonlar yapılmadan, toplumumuzda kangrenleşen bu tarihsel gerginliklerden kurtulmamız mümkün değildir.

BÖLÜM: VI

TANZİMAT: PROTO-TİP BATILILAŞMA

Bu bölümde, Batılılaşma sürecinin başlangıcını oluşturan Tanzimat dönemi ele alacağız. Böylece, Osmanlı'da sosyal değişimin radikal safhasında Osmanlı aydınının hem bir silüetini çizecek, hem de yeniliği kabulde nerelere kadar uzanabildiklerini açıklayacağız. 1839 yılı, Osmanlı aydınının Lâle Devri deneyimi de göz önüne alınırsa yeniliğe ne denli yatkın (adaptive) olduğunu yakından tanımış olacağız.

Lâle devri, gerçekte halka mal olmamış bir üst tabaka devrimidir. Patrimonial devşirme grubu, yönetimin hemen her kademesinde kilit konumdadır. Henüz "yerlilik" konumunun bir güç kaynağı oluşturduğu tezi savunulamaz. Reşit Paşa, sadrazam veya kilit bir değişme ajanı olarak tarihsel rolünü oynarken son derece Batıya açık bir zihniyete (open mind) sahip olduğu unutulmamalıdır. Londra büyük elçiliğinde bulunmuş, sosyolojinin kurucusu Auguste Comte ile teması olduğu bilinmektedir. Dönemin pozitivist dünya görüşünün büyük çapta etkisi altındadır.

Dönemi, hem ilerleme veya evrim çağı hem de pozitivist dünya görüşünün egemenliği altındadır. Düzen ve ilerleme bir altın döviz olarak çağa damgasını vurmaktadır. Lâle Devri ile Batı toplumuna yönelik kültür temaları, iki toplumu bir kader noktasında toplamış bulunmaktadır: Bu evrensel değişme odak noktasıdır.

Osmanlı, tarihsel rolünü oynamış, artık duraklama, hatta geri çekilme süreci içindedir. Batı dış etken olarak kendini kabul ettirme çizgisine gelmiştir. Rönesans ve reform hareketleriyle ulus-devlet yapısını güçlendirmiş ve sanayileşme sürecinin içindedir. "Osmanlı militarizmi"ne karşı, şimdi antropoloji biliminin ustalıklarını kullanmak suretiyle, iç değişme ajanlarıyla olan diyalogunu başlatacaktır.

Yönetim, tarihsel olarak patrimonial devşirme gücünün elindedir. Henüz halk tabakası (reaya) bir toplumsal hareketlilik (social mobility) yaparak, yerlilik rolünü bir toplumsal aktör olarak oynayabilecek güçte değildir.

Arnold Toynbee'nin isabetle belirttiği üzere, "halkını kul yapmak istemeyen Osmanlı, artık yönetimi kul'lara terkettiği" bir dönemi yaşamaktadır. Reaya kul durumuna düşmüş, artık roller değişmiştir. Günümüzde bile, Doğu ve Güneydoğu'da kadınların yüzde 40-45'inin okuyup-yazma, hatta Türkçe bilmediği bir dönemin en az yüz elli yıl gerisindeyiz şimdi, Tanzimat dönemindeyiz.

Merkezî yönetim, Tanzimat'ın başlattığı Reform hareketini düzenleyen, karar veren ve Batıyla koalisyon içinde olan bir konumdadır. Ancak, 18. yüzyılın sonlarında Batıda gelişen antropoloji araştırmaları, yerli kültürlerin ne biçimde Batı toplumları ile temas sağlayacağı ve bu temasların ne oranda yerli toplumlar üzerinde etkinlik kazanabileceği hususları, artık toplumsal rolünü gündeme getirmiş, tarihsel deneyim gücünü arttırmıştır.

Bununla beraber, yönetici kadronun büyük ölçüde köken itibarıyla batı eğilimli olmaları, Batı'da yetişmeleri, lisan bilmeleri büyük üstünlük kaynağı olarak, halk unsurunu dışlıyordu. Lâle Devri ve Tanzimat gibi yüzer yıl arayla gelen batılılaşma süreci, sosyal aktör olarak Enderun kimliğini gündeme taşıyordu.

Bu incelememizde, toplumsal kilit noktalarını ele geçirmiş bir zihniyetin, Batılılaşma karşısındaki vaziyet alışları ve oynamış oldukları kilit rollerin bir hikâyesi ele alınmıştır. Batıyla kültürel temasların hemen her kademesinde rol oynayan toplumsal aktörler, "millî aydın" tipinden ziyade "devşirme" yapısı ile tarih sahnesine hükmeden kişilerdir. Bu yüzden, batılılaşma hareketi, Türk halkının değerleri, inanç sistemlerinin ötesinde, bir avuç millî olmayan kozmopolit yöneticilerin güdümündedir. Halka rağmen, gerçekleştirilen bu modernleşme hareketleri, temelde gerçek kimliğini yitirmesi nedeni ile bir üst yapı devrimi olarak algılanmıştır. 1807'den itibaren gündeme gelen tüm yenileşme hareketleri, Türk toplumunun değerlerine ve inanç sistemlerine birer müdahale olarak görünmektedir. Cirit oyunu, mehter ve süvarilerin ata binişlerinden tutunuz da kalpağa, fese, redington giyimine ve dansa varıncaya kadar tüm kültür değişme kalıpları (patterns) yerlilik-dışı kozmopolit bir kadronun yönetiminde gerçekleştirilmiştir.

Batılılaşma veya modernleşme süreci, yukarıda belirtildiği üzere, üst yapı devrimi olarak algılanmıştır. Batılı gibi giyinmek, kılık kıyafette Batılıya benzemek gibi çok yönlü biçimsel devrimler, tamamen modernleşmenin özünden bir sapmayı ortaya koymuştur. Bu tür üst yapıya yönelik değişme-

ler, giderek Türk toplumunda bir zihniyet oluşumuna, kültürel kurumlaşmaya yol açmıştır. Merkezi yönetim (askeri-sivil), Tanzimat ve sonrası yürütülen tüm toplumsal yapıya yönelik değişme sürecinde benzeri çizgiyi izlemiştir.

Modernleşme olgusunun antropolojik anlamda bir zihniyet değişmesi olduğu gerçeği, kültür yaşantımızda hiçbir vakit anlaşılmamıştır. Oysa, modernleşme biçimsel değişmeyi sembolleştiren bir süreç olmayıp, tamamen bireyin tutum ve inanç sistemlerinde ortaya çıkan yenileşme hareketidir. Bu neden, modernleşme Osmanlı geleneği anlamında tek boyutlu değil çok boyutlu bir değişkendir. Batılı sosyologlar modernleşmeden Batılılaşmayı anlamaktadırlar. Nitekim, Eisenstadt bu tezi savunmaktadır. Ona göre modernleşme veya çağdaşlaşma: “Tarihsel olarak Batı Avrupa’da ve Kuzey Amerika’da geliştirilmiş olan toplumsal, ekonomik ve siyasal sistemlere yönelik bir değişme sürecidir²²⁵. Böylece, Eisenstadt bir toplumda gözlenen sosyo-ekonomik değişme ile toplumsal örgütlenmelerin yapısal değişmeleri: 1) Ailede temel görevlerin giderek yitirilmesi, 2) Demokratikleşme sürecinin gelenekli seçkinlerin statü ve rollerini bozması, 3) Lâikleşme sürecini hızlandırması gibi önemli farklılaşmalara yol açabilmektedir. O halde, modernleşme sürecinin hızlandırılması, ister istemez toplumsal yapıda bir takım radikal değişmelerle sonuçlanacaktır. Bunlar arasında: . Demokratikleşme ve lâikleşme sürecinin hızlanması yanında aile yapısında gözlenen bireyselleşmenin güçlenmesi dikkat çekici olsa gerek..

Türkiye koşullarını yakından tanıyan Daniel Lerner de modernleşmeyi çok bataryalı bir değişken olarak açıklamaktadır. Bu değişkenler ise: a) Bireyde okuyup-yazma oranının yüksek düzeyde olması; b) kozmopolitlik derecesinin artması; c) kitle iletişim araçlarının yoğun bir biçimde kullanılması; d) empatinin (beklenti) yüksekliği tarzında özetlenebilir²²⁶. Bireyde sosyal hareketlilik a) kırsal alanlardan kente göç oranının yükselmesine yol açıyorsa, b) okuyup-yazma oranını güçlendiriyorsa, c) empati diye bilinen beklentilerin fertte yükselmesini sağlıyorsa modernleşme veya çağdaşlaşma başlamış sayılabilir. Görülüyor ki, Lerner’e göre modernleşme: “Gelenek-selden katılımcı yaşam biçimine yönelik lâik bir eğilim biçimidir. Lerner sosyolojisi, modernleşmenin temelinde kentleşmeyi kabul eder. Ona göre,

²²⁵ EISENSTADT, S. N. Modernization: Protest and Change, s. 1, 1966.

²²⁶ LERNER, Daniel. The Passing of Traditional Society, s. 1-15, 1958.

bir toplumda kentleşme belirli bir düzeye (yüzde 5 gibi) yükseldiğinde, modernleşme başlamış olur. Bunu sırasıyla okur-yazarlık oranındaki artış izler.. Okur yazarlık oranındaki artış, hem sanayileşmenin bir sonucu hem de onun gerçekleşmesi için gereklidir. Bunun ardından kitle iletişim araçlarının etkisine girme süreci başlar. Kitle iletişim araçlarının belirli bir oranda kullanımı ise sonuçta siyasal katılmayı meydana getirir. Lerner bu dört değişken arasında yüksek düzeyde bir korelasyon olduğu kanısındadır²²⁷.

Lerner de Eisenstadt gibi modernleşmeyi tek boyutlu olarak düşünmüyor. Ona göre, bir toplumda modernleşmenin oluşması için ilkin kentleşme sürecinin başlaması gerekir. Kentleşme, artan okur-yazarlığı; artan okur-yazarlık da kitle iletişim araçlarını etkin bir biçimde kullanmayı; bu da ekonomik ve toplumsal kalkınmayı gerçekleştirir.

Modernleşme, Batılı anlamda ülkemizin aksine tek boyutlu değil, çok boyutlu bir değişkendir. Birleşik Devletlerin ünlü sosyoloğu Martin Smelser de benzeri tezi savunmaktadır. Ona göre, modernleşme: "Gelenekli güçler, b) farklılaşma güçleri, c) yeni bütünleşme güçleri güçleri arasındaki "üç karşıt" biçimli bir süreçtir²²⁸. Bu üç unsur düşünülmeden modernleşmenin kimliğini anlamak mümkün değildir.

Görülüyor ki, antropolojik anlamda modernleşme tek boyutlu -yani giyinme kuşanma ve soyunma biçimi değil- aksine zihniyette değişmedir. Tanzimatçılar bu gerçeği kavrayamadılar, tamamen biçimsel bir değişime süreci olarak algıladılar. Bu üst yapı biçimlenmesi gelenekleşerek günümüze kadar uzanmaktadır. Aşağıda Tanzimat aydınının Batılılaşma karşısındaki bu tür bir vaziyet alışlarının bir tipleştirme biçimine yer vermek istiyorum.

Bu inceleme, Tanzimat hareketine metodolojik yönden bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım temelinde Doğu ve Batı toplumlarının kültür ve değerler sisteminin bir karşılaştırılması söz konusudur. Bu iki model, tarihi bakış içerisinde analiz edildiği takdirde, Tanzimat'ın temelde bir kültür değişmesi süreci olduğu ortaya çıkar. Bu da "Tanzimat öncesi-sonrası" yenileşme hareketlerinin sosyal antropoloji açısından belirlenmesi anlamını taşır.

Böylece, günümüzden 150-200 yıl önceki olayları toplum bütünü içinde yorumlarken ne "olmuş olanı anlatmak", ne de "olayları meydana geldiği

²²⁷ BLACK, C. E. Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri, s. 56-74, 1986.

²²⁸ MAGNARELLA, Paul (Op. cit.) Tradition and Change an Turkish Town, 1974.

gibi” tasvir etmek-tarzındaki tarihselci tarih anlayışına ters düşen görüşlerden de uzaklaşmış bulunuyoruz.

Bu paradigma içinde Batılılaşma tezi ele alınırken: 1) Yeniliklerin Batıda filizlenen “oryantalizm ruhuna” uygun bir biçimde sunulduğu; 2) “alıcı kültürün” bu sunuşa hazır bulunmadığı; bunu yaparken de sosyal seferberlik gücünü bir tepki unsuru olarak kullanacağı yerde taklitçi bir görünümü sergilediği; 3) Aynı zihniyet ve davranışın günümüzde sürekliliğini koruduğu tarzındaki hipotezlere ağırlık verilmiştir. 4) Nihayet bütün bunlara ek olarak, Osmanlı kimliğinin henüz “milletleşme” veya sosyolojik anlamda millet olma seviyesine ulaşamaması, Batılılaşma sürecinin günümüzde gözlemlendiği gibi bölük-pörçük kalmasına neden olmuştur. Bu da Tanzimatın başarısızlığı “millî yapının güçlü olmamasından kaynaklanmaktadır” varsayımını gündeme getirmektedir.

Tanzimat’ın 150. yılında üretilen çok sayıdaki yayınlara bir göz atıldığında, gerek yerli gerekse Batılı araştırmacıların Osmanlı yenileşme hareketleriyle ilgili çalışmaları, çok yönlü bir dağılımı ortaya koymaktadır. Bunların bir kısmı Tanzimat’ı savunur nitelikte tahlillere dayandığı halde, bir kısmı da Tanzimat karşıtı görüşleri yansıtmaktadır. Şüphesiz dünyanın hiçbir yerinde ortaya çıkan bir yenilik, ne tümüyle olumlu ne de olumsuz karşılanmaktadır. Tanzimatın da bu tür eleştirilerden uzak tutulabileceği düşünülemez. Ancak, yazarların olaylara bakış açısı ve yorum biçimlerinin ne tür bir metodolojiye dayandığı belirlendiği takdirde, bu tartışmaların bir ortak zemin üzerinde değerlendirilmesi daha da kolaylaşabilir. Böylece, tarihi olaylara yaklaşımımız, “tanımlayıcılıktan ziyade açıklayıcılığa, hikâye anlatmaktan çok problem çözmeye” yöneldiği takdirde başarılı olabilecektir. Bu tür bir yorum tarzı, geçmiş bugüne göre düzenleme anlamı taşır ki, bu da gerçek anlamda sosyal tarih anlayışının metodolojisini teşkil eder. Tarihi olaylara daha ziyade sosyal muhteva (içerik) kazandıran bu anlayış; beraberinde antropoloji ve sosyolojinin yardımıyla yeni açıklayıcı çözüm yolları getirebilir. Hatta, sosyo-kültürel veya kolektif davranış tarzındaki bakış açıları “artık insan değil, insanların içinde yaşadıkları teşkilatlanmış kuruluşlara yönelmek” suretiyle konuya yeni yaklaşım biçimini ortaya koyabilir. Bu ilkelerden hareket ederek, Batı-Doğu tipi model farklılaşmalarına açıklık getirebiliriz. Her şeyden önce, Batılılaşma veya çağdaşlaşma karşısındaki yanılığımız, Batı değer yargıları, inanç sistemleri ve ideolojilerinin belirlediği medeniyet düzeninin kendi kültür hayat tarzımızın bir yansıma-

sı imiş gibi telâkki ederek onu olduğu gibi benimsememizden kaynaklanmaktadır. Oysa, Batı medeniyeti, Batı insanının Dünya görüşü, hayat tarzı, inanç sistemi ve eşyayı algılayan zihni kategorilerinin bir t r n d r. B. Lewis'in haklı olarak belirttiği gibi: "Türkiye'yi müslüman kom ularından ayıran ve Batı dünyasının hem meziyetlerine hem de kusurlarına yaklaştıran nitelikler ve özellikler de buradan kaynaklanmaktadır"²⁹.

Batı medeniyetinin merkezi özelliklerini teşkil eden bu niteliklerden ilki: "Olayları bir zaman süreci veya organik deyimiy le bir gelişme olarak görme eğilimidir; ikincisi de bununla ilgili olarak kavrama yeteneğidir". Bu ilkeler, Lewis'e göre modern Batı medeniyetinin kişi, grup, insan ve evren görüşlerini belirlerler. Fizik ve tabii bilimlerin  n gerekleridir. Oysa, Doğu felsefesinde kaynaklara dönüş esastır. Gerçek gelişme ve yenile me bir ipek böceğinin kendi özelliklerine dayanarak kozasını  rmesi gibi; bir toplumda içten içe kendi değerler sisteminin köklerine, "kendi mahiyet-i ruhiyesine" dönmek suretiyle yeni dinamik yapılar kazanabilir. İlk kaynaklara, köklere dönmek demek, çağın gerçekleri karşısında bir geri çekilme, marazi bir tepki değildir; tersine insanın kar ıla tığı yeniliğin sırlarını çözme yeteneğini, ustalığını taklitle kaçılmadan bizzat kendinde arama, kendi değer sistemiyle bir "nefs murakabesi"ne girmek demektir: Batı bu yeniliği nasıl elde etti? Ben ise bu yeniliği aynen alıp benimseyebilir miyim? Yoksa kendi yaratıcı gücümü kullanmak suretiyle onu b nyeme uygun bir biçimde yoğurabilecek tarzda mı almalıyım? Bütün bu sorular bir rasyonelasyon sürecini; planlama, bir hesaplama yeteneğine dayalı deneyimleri gerektirir. "Alıcı kültür" ile "verici kültür" yapıları arasındaki alı -veri  sürecinin kar ıla tırılmasını icab ettirir. Zira, hiçbir kültür ve medeniyet  vresi, her türlü yeniliği kendi yaratıcı gücünü kullanmadan-taklit etmekle varlığını sürdüremez. Toynbee ve Sorokin büyük medeniyetlerin yaratıcı g  lerini kaybettikleri vakit çöktüklerini a ıklamı lardı. Bu bakımdan tarih medeniyetlerin mezarıdır.

Doğu düşünce ve zihniyeti olayları sebep-netice bağı altında ilerleyen mihaniki bir tarzda değil, bir buğday tanesinin bir ba ağı oluşturması gibi kendi iç dünyasından filizlenen bir gelişim (tevekk n) olarak açıklar. Bu husus, umumiyetle Doğu felsefesinin dış dünyayı algılamada takınmı  olduğu bir davranış ve bir zihniyet biçimidir. Oysa, Batılı zihniyet açısından

²⁹ LEWIS, B. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 16, ikinci baskı Ankara 1984.

ilerleme, her kademede biri ötekinden farklı olan-birbirini aşan-yeni olgular bütününü meydana getirmek suretiyle bir senteze ulaşmadır. Görülüyor ki bir Batılı için ilerleme bir "durum"dan öteki "durum"a geçme, bir evrim, bir sıçramadır.

Batılılaşma hakkındaki düşüncelerini daha sonra ele alacağımız Türk Hümanistleri de doğu ve batı arasında biçim değil, öz/mahiyet farkı bulunduğu görüşündedirler. Bunlara göre: "....insancıl değerler, eleştiri yeteneği, estetik duyarlılık ve muhakeme gücü Batıyı oluşturan değerlerdir. Oysa bu ilkeler Batılı olmayan uygarlıklarda ya hiç yoktur, ya da açıkça reddedilmektedir."²³⁰ O halde Türk Hümanistlerine göre Batıyı taklit etmek veya onun bilim ve tekniğini benimsemekle batılılaşmanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu ancak Batı metodolojisini benimsemekle gerçekleşebilir. Temelde iki dünya arasında metodoloji farkı vardır.

Benzer şekilde Halide Edip Adivar da, Doğunun egemen niteliğinin manevî, Batınının ise maddî olduğu kanısındadır ²³¹.

"Tanzimat öncesi-sonrası" Batıya yönelirken, medeniyet ve kültür değerlerimizi oluşturan İslâmî ve Doğulu bir bakış açısıyla yenileşme hareketlerini açıklamaya çalışacağımız yerde, kendi kültür ve değerler sistemimizin oluşturduğu zihnî kategori ve düşünce kalıplarımızı Batı standart norm ve değerlerine icra etmek suretiyle bir başka medeniyetin zihnî kategori ve düşünce kalıplarına uyarlama yoluna gitmişizdir. Böyle bir metodoloji tarzı, kendi düşünce özelliklerimizin Batılı kalıplara dökülerek imâline izin verdiği için yaratıcılığını yitirmiş, taklitçi bir duruma düşmüştür. Oysa, kendi bakış açımız ve değer-inanç sistemlerimizin oluşturduğu bir metodoloji, olayları yorumlamada daha isabetli sonuçlar doğurabilirdi.

Tanzimat Fermanıyla, yüzyıl önceki deneyimlere dayanarak kendi kültürel özelliklerimize uygun bir bakış açısı ve metodoloji izlenseydi daha değişik sonuçlara varılabilirdi. Nitekim, 1900'lerde kültürel özelliklerle değerler sistemimizin oluşturduğu bir metodoloji aydın kadro arasında belirlemiştir. Hatta benzeri görüşlere Tanzimat'ın yeni aydın sınıfı arasında, özellikle Cevdet Paşa'da da rastlamaktayız. Biz, burada örnek olsun diye İslâmcı akım taraftarlarından Şehbenderzâdeden bir örnek aktarmak istiyoruz:

²³⁰ SİNANOĞLU, Suat Türk Hümanizmi, 2. Baskı, s. 172-460. Ankara, 1988.

²³¹ ENGİNGÜN, İnci Halide Edip Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi, İstanbul, 1978.

"Eğer biz tarihî ve irsî hallerimizi ve millî fikirlerimizi hiç nazarı dikka-
te almadan Avrupa'yı körü körüne taklitle kalkışırsak, sosyolojinin kati ka-
nunlarıyla çatışacağımız için muvaffak olacağımız son derece meşkur ol-
makla beraber, şayet muvaffak olursak, millî ve manevî simamızı kaybet-
memiz, diğer bir şekle istihale etmemiz icab edecek"²³².

Şehbenderzadede rastladığımız, bir toplumu ötekinden farklı kılan "ta-
rihi, irsî ve millî" türünden kavramlar günümüz sosyal psikolojisinde fert-
lerde algı alanlarını oluşturan danışma çevreleri (frame of reference) dir. Bu
davranış çevreleri, bir toplumun inanç, norm ve kültür önermelerinin ürü-
nü olması sebebiyle, aynı zamanda olayları anlamlı bir biçimde kavrama-
mızı da etkiler. O zaman, farklı kültür alanlarının kültür değerleri Weber'in
ifadesiyle sahip olunan zihniyet, fikir sistemi ve ahlâkî değerlerin belirlediği
metodoloji de farklı olacaktır. Weber, insanın sahip olduğu zihniyet, fikir
sistemleri ve ahlâkı onun iktisadî olaylar karşısındaki kararlarını ve davra-
nışlarını belirler"²³³ demek suretiyle kapitalizmin, Protestan ahlâkının bir
ürünü olduğunu açıklamıştır. Weber'e göre: "Deneyisel bilgiler, dünya ve
hayat meseleleri üzerine düşünme, en yüksek seviyede felsefi bilgelik Hıris-
tianlıkta tam bir gelişme göstermiştir. Bugün bilim geçerli saydığımız bir
gelişme seviyesi içinde yalnız Batıda vardır".

Bu tür yorum tarzları, aynı zamanda Batı modelinin evrenselliği tezini
gündeme getirmektedir. Bu anlayışa göre; "günümüz meselelerinin çözümü
Batıda bulunmaktadır. Ayrıca Batıda bulunan bu çözüm de evrenseldir"²³⁴.
Batı bu evrenselliğini, kendi yayılma politikasıyla medeniyetinin yayılma-
sını bir tutmakla kanıtlamaya çalışmıştır.

Kısacası, model aktarma veya Batıyı taklit, bizzat Batılı bilim adamları
tarafından da önerilen akılcı bir çözüm yolu olmadığı bilinmektedir. Nite-
kim, modernleşme teorileri üzerinde dikkat çekici araştırmaları olan Cyril
E. Blackde modernleşme öncesi toplumların farklı geçmişlerinin önemini
vurgularken şu görüşleri ileri sürüyordu:

"...Modernleşme üzerinde ilk kalkınma çalışmaları ileri Batı toplumla-
rının bütün fertleri için birer model olduğunu iddiaya ve bu toplumların
Batılılaşma ve Avrupalılaşma uğruna kendi kültürel geçmişlerini terk etme-

²³² ŞEHBENDERZADE FİLİBELİ AHMED HİLMİ, İslam Tarihi. Zik. İsmail Kara, Türkiye'de İslam-
cılık Düşüncesi, s. XV-XXVI., İstanbul, 1986.

²³³ WEBER, Max Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, s. 13-15, İstanbul 1985.

²³⁴ SEZER, Baykan Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları, s. 154. İstanbul 1988,

lerine yönelikti. Ancak, modernleşme çalışmaları açısından Batı müessese ve değerleri, modernleşmeye karşı mücadelesinde Orta Çağ Batısının sahip olduğu ön şartların uyarlanmasıdır. Toplumlar nasıl modern fikirleri kendi farklı dillerinde ifade edebiliyorlarsa; ekonomik büyüme, siyasi gelişme ve sosyal hareketliliğin ortak hedeflerini de kendi müesseseleri aracılığı ile elde etmeğe çalışabilirler ²³⁵. Black'a göre, "Batı medeniyeti Grekoların kültür çevresiyle hristiyanlığın bir sentezidir" ²³⁶.

Görülüyor ki, Batı metod ve tekniklerinin geliştirdiği model, Batı toplumlarının ihtiyaçları için üretilmiş ve büyük ölçüde hristiyan değerleriyle yüklü normları taşır. Batı toplumları "sınıf" olgusuna dayalıdır, buna karşılık Doğu toplum yapısı, özellikle Osmanlı toplumu "kişilik ilişkilerini" yansıtmaktadır²³⁷. Bu bakımdan Batı'da olduğu gibi, Osmanlı toplum yapısı sınıf mücadelelerine yabancısıdır. Marxist model veya Batı tipi bir başka modelle toplum yapısını açıklamak demek, aslında Batı toplum yapısına Osmanlı düzenini irca etmek demektir. Bizi Batının kapitalist değerleriyle kendimizi tanımlamaya sürüklemek, kapitalist ülkelere göre kendimizi "az gelişmiş" saymak bir "komplo teorisi"nden öteye bir anlam ifade etmez. Bu da Batı ile Batı modeli arasında bir çelişkinin varlığına bizi götürür.

Batı, evrimci veya diyalektik paradigmlar ortaya koymak suretiyle çoğu kez birbiriyle çelişkili diyebileceğimiz yollara sapmaktadır. Aslında Batı kültür değerlerinin bir ürünü olmakla beraber, Karl Popper bu teorilerin birer "sosyal komplo" teorisi olduğunu ortaya koymuştur. Popper'a göre; "bu teori, özellikle Marxizm insanların genellikle hoşlanmadıkları savaş, işsizlik, yoksulluk, kıtlık, dahil tüm sosyal olayların bazı güçlü fert ya da gruplar tarafından planlandığı" görüşündedir. Bu görüş, Popper açısından "ilkel bir batıl inançtan başka bir şey olmadığı halde, çok yaygındır"...

Günümüzde sosyologlar ve antropologlar bir toplumun modernleşmesi hususunda izledikleri yolun (modus operandi) bir başka toplum için uygulanmasından doğabilecek sakıncalara işaret etmişlerdir. Bu yanılgıları M. J. Levy şöyle sıralar:

1) "Modern toplumlarda görülen nitelikler, modern olmayan toplumlarda modernleşmek için gerekli ön şartlar olmayabilir. Bir toplumun mo-

²³⁵ BLACK, Cyril E. Çağdaşlaşmanın itici güçleri, s. III-IV, 1986.

²³⁶ ELLIOT, Thomas Kültür Denemeleri, Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, tarihsiz.

²³⁷ BAYRAMOĞLU, Ali Şerif. Mardin'le "Din ve Devlet Sosyolojisi Üstüne Söyleşi", İstanbul 1983, Dün ve Bugün, Kitap: I, s. 161.

dernleşmesi için, modernleşmiş toplumlardaki aynı kalıpları gerçekleştir-
mesi gereği söylenemez. 2) Sonradan modernleşmeye başlayan ülkelerdeki
modernleşmenin ön şartları, daha önce modernleşmiş olan ülkeleri modern-
leşme için gerekli olmuş olan ön şartların ayrı olmayabilir. 3) Sonradan
modernleşmeye başlayan bir grup toplum için gerekli olan ön şartlar, başka
bir toplum için gerekli olan ön şartların aynı olmayabilir”²³⁸.

Bu tesbitler iki dünya hatta iki toplum arasındaki metod ayrılığı ve
model farklılaşmasını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Biz Tanzi-
mat “öncesi-sonrası” yenileşme hareketlerini incelerken, tarihilik kazanmış
olgulara daha çok sosyolojik ve antropolojik içerik (muhteva) kazandırmak
suretiyle Doğu ve Batı arasındaki metodolojik farklılaşmayı ortaya koyma-
ya gayret gösterdik.

18. yüzyılın ikinci yansından itibaren başlayan “serbest kültür değişme-
leri” ve onu izleyen “mecburi kültür değişimleri” dönemleri analiz edildi-
ğinde, gerek yönetici gerekse yeni filizlenen aydın kadro arasında metodo-
lojik bir farklılaşmanın şuurlu ve berrak bir biçimde ortaya çıktığı tezi sa-
vunulamaz. Gerçekte, “batılılaşmanın zarureline inanma hususunda ne
kadar isabet edilmişse bunun tarzını ve metodunu ve istikametini tayin
etme bakımından o nisbette acizlik gösterilmiştir”²³⁹. Osmanlı dönemi yeni-
leşme hareketlerini kültür antropolojisi ve sosyal psikoloji açısından ele
alan M. Turhan, yukarıdaki yargılarına ek olarak şu görüşleri ileri sürüyor-
du:

“Anlaşılan Türk milletinin batılılaşmanın hakiki yolunu, el yordamı ile
buluncaya veya bu hususta tecrübeleri zenginleştirip olgunlaşınca kadar,
fikir ve bilgi itibarıyla Batıyı anlayabilecek seviyeye gelinceye kadar hep
aynı şekilde çabalayacağı aşıkardır.”

Ancak, 1856 Islahat Fermanı ile başlayan ve giderek toplumun çeşitli
odak noktalarına sıçrayan batılılaşma hareketleri yüzyılı aşan deneyimler
neticesi, sağduyuya dayalı bazı eleştirileri de birlikte getirmiştir. Kendisi
tipik bir Tanzimatçı düşünür olmakla beraber, ileri sürdüğü görüşler bakı-
mından daha sonraki düşünürleri, özellikle Ziya Gökalp ve arkadaşlarını
etkilemiş bulunan Cevdet Paşa, bunlardan ilk akla gelenidir. O, kendisine

²³⁸ LEVY, M. J. *Social Patterns and Problems of Modernization, Readings on Social Change* (Ed). W. Moore and R. M. Cook, p. 189. İstanbul 1967,

²³⁹ TURHAN, Mümtaz *Kültür Değişimleri*, s. 153. 1972.

kadar ulaşan yenileşme hareketlerinin (cedidizm) başarısızlıklarını şu şekilde açıklıyordu:

"...Yeni bir medeniyet yoluna gidilmek fikirleri doğmuştur. Lâkin yapının temeline bakılmayarak tavanının süslenmesine özenildi". Bu ifadeler Batılılaşma tezinin şekilciliğini göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Cevdet Paşa'ya göre, yenileşme hareketinin esas zihniyeti anlaşılamamıştır.

Cevdet Paşa, Türk Çağdaşlaşması üzerine yorum getiren düşünürlerin bir kısmı için; "...Ne şeriatçılara kıyasla ilerici ne de sınırsız Batılılaşma (Fransızlaşma) yanlılarına kıyasla gelenekçi idi. O, her iki tutumun ikisini de aşırı görüyordu". Bu yüzden ona göre: "Osmanlı devletinin yaşamasının ne yeniliklere karşı körcesine direnme, ne de Batının körü körüne takliti olacağı" anlayışıdır. Onca önemli olan, "geçmişi batıdan alınacak taze ilmi ve teknolojik güçlerle canlandırmayı başarmaktır" ²⁴⁰. Bu yüzden Fransız medeni kanununu aynen aktarmak isteyenlerle Cevdet Paşa'nın görüşlerinde olanlar arasında uyumsuzluklar göze çarpmaktadır. Ona göre: "şeriat islâm milletinin varlığının ve benliğinin bir ifadesidir. Çünkü İslâm Hukuku halkın hayatında önemli etkilerde bulunmuş, onun dünya görüşünün bir parçası hali ne gelmiştir. Onun için bu hukuku bırakıp Fransa medeni kanunundan modern bir medeni kanun çıkarmak, Cevdet Paşaya göre, "İslam milletini yıkmak demektir" ²⁴¹.

Batıya bu tür bir yaklaşım, her şeyden önce, Doğu modelinin Batı karşısındaki yerini ve kimliğini belirlemesi açısından isabetli bir metodoloji tercihini ortaya koyar. Bu durum bize, Japonlarda yeniliğe açıklık veya yatkınlık ile onu kendi kültürüne uygun bir biçimde birleştirme eğilimini hatırlatmaktadır. Ünlü antropolog ve Japonya üzerine uzmanlığı bilinen Ruth Benedict: "Medeniyetin pek çoğunda bu çeşit gelişmiş metodlar veya tekniklerin mevcut bulunduğunu, fakat Japon hedef ve metodlarının kendilerine has özellikler taşıdığını" ²⁴² belirtmek suretiyle Batılılaşma sürecinin ne taklit ve ne de onun maddi ve manevi kültür yaşantısını aynen benimsemek olmadığını, sadece bir metodoloji meselesinden ibaret bulunduğunu bize açıklamaktadır.

²⁴⁰ BERKES, Niyazi. Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 208. İstanbul 1973.

²⁴¹ BERKES, N. a. g. e., s. 198-199.

²⁴² BENEDICT, Ruth Krizantem ve Kılıç, ikinci baskı, s. 158, Ankara tarihsiz.

Gerçekte, Japon inancına göre: "...Toplum bir köşesinden bir iğne ile kontrol edilebilen bir üçgendir. Üçgen, masada herkesin görebileceği şekilde durmaktadır. İğne ise görülmemektedir. Üçgen bazen sağa, bazen sola yatar. Görülmeyen bir mil üzerinde sallanır".

Japonlar, kendi dünyalarını bu şekilde düşündükleri zaman, istismara ve adaletsizliğe ayaklanabilirler, fakat bu ayaklanış bir ihtilâl değildir. Onlar kendi dünyalarının yapısını bozmaya teşebbüs etmezler. Meiji Devrin'de olduğu gibi, sisteme dokunmadan son derece mükemmel değişiklikler yapabilirler" ²⁴³. Görülüyor ki, şartlara uyum sağlama Japon felsefesinin özünü teşkil eder. Batı için böyle bir değişme, prensip olarak kabul ettiği şeylerden uzaklaşmak demektir. Oysa, Japonya'da bu gibi durumlar, ister şahsi isterse milletlerarası münasabetlerde olsun Japon hayat tarzının, Japon değerler sisteminin tamamlayıcı bir kısmını teşkil etmektedir. Bu ülkede, Meiji döneminden yarım yüzyıldan beri devam eden modernleşme sırasında sadece teknoloji ve yönetim değil, aydınlar ve halk arasında yayılan düşünce ve kültür de Batıdan aktarılmıştır. Japon araştırmacılarına göre: "bu durum modernleşmenin kaçınılmaz sonucudur" ²⁴⁴. Ancak, siyasi liderler mevcut sistemi sarsacak bir gücün oluşumuna karşı, Japon ruhunu, 1936 Eğitim Reform Konseyinin tavsiyesine uygun olarak yeniden düzenlemişlerdir. Japon ruhu ve Batı Bilimi birleşimi modernleşmenin modus operandisini teşkil eder.

Modernleşme Batılılaşma tezi aslında bir metodoloji meselesidir ve Japonya bunu Doğu kültür çevresinde akılcı bir biçimde uygulamayı başarmıştır. Gerek Benedict gerekse, öteki Japon kültür tarihçileri batıdan alınacak bilimsel zihniyetin her şeyden önce kendi değer sistemleriyle birleştirmeden Batılılaşmanın gerçekleşmesinin mümkün olmayacağı düşüncesindedirler. Oysa, Tanzimatçılar, "Osmanlı reform kavramını, eski müesseseleri koruma ve yeniden canlandırma geleneğinden ayırıp, bunların yerine bir bölümü Batıdan ithal edilen yenilerini getirme" gibi bir sürecin içine girmişlerdir ²⁴⁵.

²⁴³ BENEDİCT, Ruth a. g. e., s. 200.

²⁴⁴ Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar, japonya batı Avrupa'dan sadece modern tekniklerin ve yönetim modellerinin seçilerek alınmasını öneriyordu. Bunun için de batı bilimi ve Japon ruhu sloganını gündeme getiriyordu (Makato ASD-Ikua Amano) a. g. e., s. 67

²⁴⁵ SHAW, Stanford J. ve SHAW, Ezel Kural Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, 2. cild, s. 86, İstanbul 1983.

Bu tür bir batıcılışma, eski mirasları-tarihi gelişim çizgisini göz önüne almadan kökünden kazıma yolunu açmış ve bu eğilim S. J. Shaw'ın da isabetle belirttiği gibi; "Türkiye Cumhuriyetinde reformların günümüze kadar uzanan gelişmesini pek çok bakımdan doğrudan doğruya etkilemiştir" ²⁴⁶.

Daha II. Mahmud döneminde "Avrupa sivilizasyonu" üzerine görüş beyan edenlerden Mustafa Sami "Avrupa Risalesi" adlı eserinde: "...Avrupa medeniyetinin üstünlüğünün başlıca nedenlerinin müspet ilimlerin ilerlemesi, eskiyle yeni arasındaki sürekliliğin sağlanması... Ve hepsinin üstünde ilim ve aydınlanma" olduğunu yazıyordu ²⁴⁷. Bu görüşler, 19. yüzyılın ilk başlarında Küçük Seyyid Mustafa ²⁴⁸ tarafından Batıdaki bilimsel gelişmenin dinamik yapısına dikkatimizi çeken ikinci yaklaşımı teşkil eder. Bundan yaklaşık yüz elli yıl önce bilimin gücünü açıklayan bu ifadeler, bir yüzyıl sonra Beşir Fuad'ın materyalist-pozitivist akımların kültür yaşantımızda kök salması sonucu, intiharına kadar gidecektir. Günümüzde M. Turhan'ın bir çeşit bilimcilik (scientism) akımını hatırlatan düşünce sistemi de "bilimin biricikliği" ilkesini pekiştirmiştir. Oysa, bilimin bir değerler sistemi içinde olduğu, Batının Bilimi kadar Doğunun hikmeti (wisdom) nin bir bütün oluşturacak tarzda ele alınması gerektiği bilinmektedir. Değer/bilim ilişkisi metodoloji alanında da etkisini göstermektedir. Bu nedenle sadece gözlem ve deneye dayalı metodolojik uygulamaların bizi gerçeğe götürebileceği tezi "insan" faktörü düşünülmeden yorumlanamaz. Değer yargıları toplumun sosyalleşme süreci sonucu bize, edindirdiği "doğru" ve "yanlış", "iyi" ve "kötü" ye ilişkin tutumlardır ki, bunlar davranışlarımızı yönlendirirler. Robert Merton, daha önce Max Weber tarafından ileri sürülen tezin yorumunu yürütürken, bilim ile püritanizm arasındaki ilişkiye dikkatimizi çekmiştir ²⁴⁹. Bu ve benzeri araştırmalar, asketik protestanlığın bilimsel ilerlemeye yönelik tutum ve değerlerimizi oluşturduğu iddiasındadırlar.

Batılılaşmanın anahtarı olarak bilimsel metod ve tekniklerin alınması düşüncesi yanında Osmanlı Bilim Derneği ve Fenler Dergisi çevresinden eski maarif nazırı Saffet Paşa ise 1879'da yazdığı özel bir mektupta; 'Reform

²⁴⁶ SHAW, S. J. a. g. e., s. 186.

²⁴⁷ BERKES, Niyazi a. g. e., 178-179, keza M. Reşit Paşa ve Dönemi Semineri, s. 39-48. Ankara, 13-14 Mart 1985.

²⁴⁸ SEYYİD MUSTAFA, İstanbul'da askerlik sanatı, yetenekleri ve bilimlerin durumu üzerine risale.

²⁴⁹ MERTON, R. K. "Puritanizm, Pietizm and Science" 1931(Social Theory and Social Culture, pp. 628-660) Keza HİLL, Christopher Puritanizm, Capitalizm and Scientific Revolution: Past and Present, İstanbul 1964.

yoluna ciddî ve samimi olarak girmedikçe Avrupa medeniyetini bütün ile almadıkça, devleti bir medeni Avrupa devleti haline getirmedikçe Türkiye'nin Avrupa'nın müdahalelerinden ve efendiliğinden kurtulamayacağı" görüşündedir ²⁵⁰.

Saffet Paşa'nın "Batının bütünüyle" alınması tarzındaki önerisi, daha sonraki dönemlerde İctihad'çılardan bazılarının ileri sürdükleri "Batının gülü ve dikeniyile" benimsenmesi görüşüne öncülük etmiştir. O halde, Tanzimat öncesi-sonrası yenileşme eylem biçimlerinde Batılılaşma tezi belirli ölçülerde açıklığa ulaşmış bulunuyordu. Bunların bir kısmı, 1900'lerde Ziya Gökalp gibi Türkçülük akımı taraftarlarıyla İslâmcıların ileri sürdükleri Batının ilim ve tekniğiyle alınması görüşünde olanlar, bir kısmı da Batı uygarlığını bütünü veya can alıcı müesseseleriyle benimseyenler olmak üzere üçlü bir kimliği temsil ediyorlardı. Batıyı "gülü ve dikeniyile" bir bütün olarak benimseyen görüşler ki buna Cumhuriyet dönemi inkılâpçıların da ithal edebiliriz ²⁵¹. Daha ziyade 18. yüzyılın birinci yarısından itibaren Avrupa'da elçilik göreviyle gidenlerle öğrenci olarak gönderilen yeni aydınlar grubundan kaynaklanıyordu. Bunlar, umumiyetle Batı hayranı (monşer) pozitivist akım taraftarlarıdır. Nitekim, Mac Farlane, Fransızca eğitimin başlamasından sonra 1847 de ikinci kez ziyaret ettiği Tıbbiye mektebi kitaplığında karşılaştığı manzarayı şu şekilde ifade ediyordu: "...kitapların çoğu Fransız inkılâbını hazırlayan ünlü materyalist filozoflara aittir. Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir koleksiyon görmemiştim. Genç bir Türk oturmuş dinsizliğin el kitabı olan Baron d'Holbach'ın Systeme de la Nature'ni okuyordu, bir başka öğrenci Diderot'nun Jaques La Fatalis te inden, Le Compere Mathieu'den okuyarak marifetini gösteriyordu" ²⁵².

Batılılaşmada bir diğer tezde, daha önce değindiğimiz gibi, Cevdet Paşa'ya aittir. O, İslâmcılar ile Batıcılar arasında orta bir yerde bulunur. Mevcut müesseseler ve yasaların terk edilerek yerine Batı tipi kuruluşların benimsenmesine karşı olduğu gibi, eski müesseselerin de aynen devamına karşıdır. Ona göre müesseseler ve yasalar "İslâm milletinin varlığının ve benliğinin" bir ifadesidir. Çünkü yüzlerce yıl halkın dünya görüşü ve hayat tarzını etkileyerek ona yeni bir norm ve biçim vermiştir. Onun için bu hu-

²⁵⁰ BERKES, Niyazi a. g. e., s. 210.

²⁵¹ TURHAN, Mümtaz Garplaşmanın neresindeyiz? S. 64, ikinci baskı, ??? 1972.

²⁵² BERKES, Niyazi a. g. e., s. 205.

kuku bırakıp yerine Batının töre ve geleneklerinin oluşturduğu ilkelerden modern bir kanun çıkarmak, Ahmet Cevdet Paşa'ya göre İslam milletini yıkmak demektir.

Bazı araştırmacılar onun bu görüşünü Friedrich Karl Von Savigny'nin önerilerine benzetirler. Bilindiği üzere, Savigny de: "Hukuku kanun yapıtlarının koyacağı yargıların ürünü olarak kabul etmez. Hukuk halk inançlarından doğar, halk adetleriyle yerleşir, adalet uygulamalarıyla sağlamlaşır. Bir medeni kanun yapılması, ancak millî benlikte yaşayan uygulamalara uymak ve onlara sadece biçimsel bir görünüş vermekle gerçekleşebilir" ²⁵³. Savigny'den yarım yüzyıl sonra Cevdet Paşa da hemen hemen aynı görüşlere katılıyordu. Geleneksel müesseseler halkın yaşantısı ve dünya görüşü kadar benliğinin de bir parçasıdır. Bu espri bozulmadan batıdan alınacak yeni bilimsel ve teknolojik güçlerle müesseselere canlılık kazandırmak gerekir ²⁵⁴. Cevdet Paşa'da rastladığımız bu değişik görüşler bize daha ziyade Japon kalkınmasının ana ilkesini oluşturan "bilim ve Japon ruhu" dövizini hatırlatmaktadır.

Günümüzde "Kültür değişimleri" ve "Garplılaşmanın neresindeyiz?" adlı incelemeleriyle batılılaşma tezine kültür antropolojisi ve sosyal psikoloji açısından yaklaşan Turhan-batılılaşmayı bir ara değişken olarak ele alırken Mustafa Sami'nin ²⁵⁵ "Avrupa Risalesi'nde ileri sürülen "Avrupa medeniyetinin üstünlüğünün başlıca nedenlerini pozitif bilimlerin ilerlemesi, din hürriyeti, ilim ve aydınlanma" zihniyeti tarzındaki açıklamalarına yaklaşmaktadır. Turhan da Batı medeniyetinin: "ilme, ilim zihniyetine ve bunların oluşturduğu teknik gelişme, hak ve hürriyet prensiplerine dayanan müesseselerden teşekkül etmiş bir düzen" olduğu kanısındadır ²⁵⁶. Turhan'a ait bu görüşlerde temelde Türkçülerin batılılaşma tezleri ile aynı çizgi- de birleşmektedir.

Tazminat öncesi-sonrası yenileşme hareketlerinin, günümüz Türkiye'sinde kristalleşmiş bir yapıya ulaştığı iddia edilemez. Batılılaşma modeli üzerinde ileri sürülen izlerine Meşrutiyette rastladığımız Greko -Latin köklere dönüş biçiminde özetleye bileceğimiz- Türk Hümanizmi akımı da radi-

²⁵³ BERKES, Niyazi a. g. e., s. 198.

²⁵⁴ "Şariatçı İslamiyeye U'sulu Devlet-i Aliyeye" uygun olanların alınması, "Tarih-i Cevdet, cilt: 3, s. 41-42. İstanbul

²⁵⁵ TANPINAR, A. H. 19. Asır Türk Edebiyatı, s. 122, 2. Baskı, İstanbul 1956.

²⁵⁶ TURHAN, M. Garplılaşmanın Neresindeyiz?, s. 53.

kal bir modeli benimsemektedir. Bunların belli başlı teorisyenlerine göre: "Tanzimat batı kültürünün köklerine inmesini bilmemiştir, bilseydi işler düzelirdi. Tanzimat daha ilk gününden batı kültür ve batı medeniyetine geçmek kararını verecekti" ²⁵⁷.

Yeryüzünde "tek medeniyet ve tek kültür" ilkesinden hareket eden bu akım taraftarına göre, "batılılaşma, batıyı tümüyle algılamak" demektir. Zira bu tür bir batılılaşma, Türk hümanistlerine göre, "...Batının tekniğini ve somut kuruluşlarını kabul etmekle yetinmeyip, onun iç evrenin de, düşünsel içeriğini de benimsemekle mümkündür" ²⁵⁸. Bu da bizi körü körüne taklitten, yabancı bir uygarlıktan alınan somut ve soyut unsurları kabaca uygulamaktan kurtaracaktır. Zira, "bir toplum batı dünyasına özgü düşünsel, ahlâksal ve estetik biçimlenimi bir kez ele geçirdi mi, artık taklit ortadan kalkar, o andan itibaren o toplum, batının şu ya da bu kuruluşunu, şu ya da bu tekniğini değil, batının maddî ve manevî uygarlığını var eden ahlâksal ve düşünsel değerleri kendi girişimiyle bilinçli olarak benimseme yoluna girer" ²⁵⁹.

Gerek Türk hümanistleri gerekse Gökalpçi Batılılaşma tezinde dikkat edilirse doğu-batı farklılaşması önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Her iki görüş de zımnen şöyle demek istiyor: "İlmî, rasyonel zihniyet Batı medeniyetinin temel prensibidir. Batı kültürünü doğu kültüründen ayıran başlıca özellik, Batı insanının Eski Yunan gibi insana ve evrene objektif bir gözle bakabilmesidir. Modern insan, devlet hayatından özel yaşayış tarzına kadar her şeyi rasyonel bir şekilde düzenlemeğe çalışır. Buna, karşı Doğulu her şeyi mistik, majik, ilâhî bir sebebe bağlar. Onun gözünde tanrı ile her hadise arasında doğrudan doğruya bir ilişki vardır. Bu sebepten o bizzat hadiseleri kontrol iradesini kendinde görmez, halbuki Batılı insan tabii ve sosyal çevresini kontrol kudretini kendinde görür" ²⁶⁰.

Türk hümanizmi, daha II. Sultan Mahmud zamanında filizlenen ve II meşrutiyet hareketiyle açıklığa kavuşan Türkçü ve İslâmcı tezler kadar Turhan'ında savunduğu "bilimsel zihniyet, teknik yetenek ve müesseselerin"

²⁵⁷ ÜLKEN, H. Ziya Millet ve Tarih Şuuru, s. 41, Ankara 1948. keza, TÜRKDOĞAN, Orhan Değişme, Kültür ve Sosyal Çözölme, 71-91. İstanbul 1988.

²⁵⁸ SİNANOĞLU, Suat Türk Hümanizmi, s. 89, ikinci baskı. Ankara 1988. TTK

²⁵⁹ SİNANOĞLU, Suat a. g. e., s. 90.

²⁶⁰ İNALCIK, Halil Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi, Belleten, Atatürk Özel Sayısı, Cilt: II, Sayı: 204, s. 989, Ankara Kasım 1988.

alınmasına karşı çıkmaktadır. Bu tezin, güçlü bir gelenekli yapıyı oluşturan ve batıyla psikolojik üstünlüğü tartışılan bir dönemde Osmanlı toplumu için benimsenmesi özellikle Tanzimatta gündeme gelmesi mümkün değildi. Bu, kültür değişimleri üzerine Batıda bile araştırmaların yeni yeni başladığı bir dönemde Osmanlı toplumu için önemli bir metodolojik yanılga olabilir. Gerçi ilerde göreceğimiz üzere misyoner eylemlere açık bir oryantalizm Batıda müesseseleşmeye yüz tutmuştu; fakat bunda tarafları etkileyen, bir kültür alışverişini düzenleyen metodolojik zihniyet henüz doğmuş değildir. Sadece bu oryantalizm misyoner kimliği ile batıyı doğu üzerinde değişmeye zorlama ve sömürgeleştirme gibi tek yanlı bir şartlandırma sürecini elinde bulunduruyordu. Tanzimat öncesi deneyimler ile tanzimat sonrası yoğun kültür karşılaşması yeni aydın sınıfın bakış açısı ve dünya görüşünü etkilemiş, bunun sonucu olarak batılılaşma modeli üzerinde farklı tartışma odak noktaları belirlemiştir. Nitekim, tarihimizde bu Hellenistik yaklaşımın izlerine 1909'larda Selanik İttihatçı Mebusu Mustafa Rahmî'de rastlıyoruz. Mustafa Rahmî ilke olarak "hükümetin klâsik Yunan edebiyatı okutacağını, Yunan edebiyatının yalnızca Yunanlıların değil, bütün insanlığın malı olduğunu" ileri sürüyordu ²⁶¹.

Türk hümanistleri batı uygarlığını belirleyen "ahlâksal ve düşünsel değerlerinde "kaynağının Yunan-Roma evreninde bulunduğunu" ileri sürmek sûretiyle hem Türkçüleri hem de İslâmcıların görüşlerine set çekiyorlardı. Eğer Türk toplumu Toynbee'nin "üstün uygarlık" diye belirlediği "Greko-Latin köklerine derinlemesine nüfuz etmeye gerek görmeden, aldığı müesseseleri ve ilkeleri koruyabileceğini inanmakta direniyorsa. Bunun nedeni insanlığın yüzyıllar boyunca evrimin ürünü olan düşünsel, ahlâksal ve estetik biçimlenmeden yoksun olmasında aranmalıdır" ²⁶².

Açıkçası Türk hümanistleri toplum yapımızı-sanki Hellenistik tez evrensel bir yasaymış gibi Greko-Latin köklere indirmek suretiyle Türk toplumuna yabancılaştırmış bir teoriyi gündeme getiriyorlardı. Oysa, Halide Edip Adıvar'a göre: "Osmanlı medeniyeti, kendi çağında, bir çeşit Doğu ve Batıdan gelme unsurların birleşimine (sentezine) bir örnek idi" ²⁶³.

Türk Hümanistleri karşıt görüşlerin Batılaşmadığı halde Japon modernleşmesi hususundaki düşüncelerine bir açıklık getirememektedirler.

²⁶¹ HANİOĞLU, M. Şükrü Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, s. 48, 71. İstanbul

²⁶² SİNANOĞLU, S. a. g. e., s. 72.

Bunun gibi, Batı tekniği ile bilimin Batılı olmayan bir ülkede yerleşebilmesi için o ülkenin sosyal ve siyasal yapısında önemli değişikliklerin gerçekleştirilmesi gerekir, tezine de bir yorumda bulunmamaktadırlar.

Türk Hümanistlerinin, hristiyan dini ile Greko-lâtin köklere dayanan hareketinin başlattığı ilmî ve teknolojik inkılâptan Tanzimatçılar haberdar idiler. Nitekim, Cevdet Paşa, "Batı medeniyetinin" Yunanistan'dan açılıp saçılan kalabalığın malı olan medeniyet gelininden ²⁶⁴ söz açıyordu. Ancak, böyle bir görüşe katılmak Tanzimat öncesi ve sonrasının başlangıcında henüz erken sayılırdı. Çünkü kültür değişmesi sürecinin içine yeni itilmiş bir ortamda yenilikçiler kadar, belki ondan daha güçlü karşı koyanları da hesaba katmak gerekir. Bu sebeple Ralph Linton'un "kültürün çekirdeği" olarak kabul ettiği "özlerden" hareket etme yerine, dış tezahürlere yönelme, akültürasyon sürecinde bulunan bir toplumda hakim kültürün ilk yönelim biçimini teşkil eder.

Tanzimat öncesi-sonrası başlatılan Batıya açılma politikası aradan iki yüzyıl geçmesine rağmen metodolojik bakımdan bir çözüme ulaşmış değildir. Bugün ülkemiz aydın çevreleri arasında batılılaşmaya bakış açıları Tanzimat, hatta ikinci Meşrutiyetten kaynaklanan görüşlerden pek farklı sayılamaz. Kültür değişmesi açısından Batılılaşma tezi analiz edildiğinde Osmanlı toplumu hakim (dominant) kültürün normlarını, değerler sistemini ve önermelerini benimsemesi mümkün olamazdı. Çünkü bunların, bir halk topluluğunun açık davranışlarında gözlenen düzeni belirledikleri ve onların temelinde bulunduklarını biliyoruz. Bu tür manevî kültür unsurları bir toplumun zihnî eylemleri, istekleri, tutumları ve şahıslar arası davranış özelliklerinin bir yansımasıdır. Kültürün manevi yapısı (kültür inançları, kültür değerleri, kültür normları ve kültür önermeleri) aslında kültürün maddi yapısını oluşturur ²⁶⁵. Hem Türkçü ve İslâmcıların hem de Türk Hümanistlerinin yaruldıkları nokta buradan kaynaklanmaktadır. Tanzimat-öncesi-sonrası yönetici ve aydınların Batı kültürünün maddi yapılarını bile tanımadan bu manevi (implicit) değer ve inanç sistemlerini kavramaları mümkün değildi. Türk Hümanistlerin Tanzimatçılara olan eleştirileri bu bakımdan yersizdir. Türkçü ve İslâmcı tez taraftarlarına göre Batının bilim, teknik ve müesseselerini almakla da Batılılaşma süreci tamamlanmış olmu-

²⁶³ ENGİNÜN İnci, Halide Edip ve Doğu ve batı, s. 460.

²⁶⁴ CEVDET PAŞA, Mukaddime, s. 115. zik. Ü. Mesîç, a. g. e., s. 49.

²⁶⁵ Krech-Crutchfield-Ballachey, Cemiyet İçinde Fert, s. 119-123. çev. Mümtaz Turhan, İstanbul, 1970.

yor. Çünkü bu unsurlar aslında Batı norm, değer ve inançlar sisteminin bir ürünüdür. İster istemez geri planda bu manevi unsurların da topluma sızması olacaktır. Televizyonu olmakla mesele bitmiyor. Televizyon arkadan, ekranda yansıyacak Batı dünyasının etkinliklerini de taşıyacaktır. O halde ya Türk hümanistlerinin ifade ettikleri gibi, Batının “düşünsel” ve “ahlâk-sal”, “zihinsel” özelliklerine kendimizi uyarlayacağız veya Japon kalkınma-sında gördüğümüz gibi, toplum yapımız yeni alınan unsurlara karşı bir takım birleştirici-bütünleştirici seferberlik güçlerini gündeme getirecektir. Türk Hümanistlerinin tezi bir eğitim ve kültürleşme sürecidir. Bir bakıma temelinde köklü pedagojik şartlandırmaları gerektirir. Ayrıca, manevi kül-tür unsurlarının oluşumunda hristiyan dininin değer ve normlarının etkile-rini de unutmamak gerekir ²⁶⁶.

Modern antropoloji göstermektedir ki iki kültür çevresinin karşılaşması bir kültürleşme, (akültürasyon) sürecini gündeme getirir. Akültürasyon sürecinde hakim kültür alıcı kültürü önemli ölçüde etkiler. O vakit taklit-ki temelde hakim kültüre olan hayranlık ve aşağılık duygusu söz konusudur. Türü benimseme eğilimleri ortaya çıkar. Taklit, daha ziyade iki kültürün serbest karşılaşması sonucu hakim kültüre uyumdur.

Osmanlı toplumu 17. yüzyılın sonlarına doğru Batı karşısında üstünlü-ğünü koruyamamış, bir geri çekilme süreci içine itilmiştir. 1699 Karlofça antlaşmasıyla belirli toprak parçalarını Macaristan, Avusturya, Polonya ve Venedik’e kaptırmıştır. Rusya da Azof’u ele geçirmekle Karadeniz’e sark-mış bulunuyordu. Bu, cihangir bir devlet için nadir rastlanan ağır bir hezi-mettir. Böylece, Osmanlı devleti batı karşısında büyük devlet olma kimliği-ni yitirmiş bulunmaktadır. Keza, 1718 Pasarofça antlaşmasıyla Avusturya karşısında üst üste yenilgiler psikolojik açıdan Osmanlı toplumunu bir aşı-ğılık duygusu içine itmiştir. Böylece, 1595’te başlatılan “geleneksel düzene” dönme veya “Oğuz Romantizmi” Osmanlıyı kabuğundan çıkarıyor, yeni güçler karşısında vaziyet almaya yöneltiyordu.

1715-1730 Lale Devri bu halet-i ruhiye içinde ortaya çıkıyordu. Paris ve Viyana’ya gönderilen elçiler daha ziyade Avrupa’yı yakından tanımak ga-yesi taşıyorlardı. Bu hususta İmparatorluğa sığınan bazı Huguenot grubu-nun iki kültür arasında değişme uzmanı olarak önemli roller oynadıkları bilinmektedir. Bunlardan 1717 yılında İstanbul’a bir Huguenot grubunun başında gelen De Rochefort’un önemi büyüktür. Devlet içine düştüğü çare-

²⁶⁶ BERKES, N. a. g. e., s. 45-46, LEWIS, B. a. g. e., s. 47

sizlikten kurtulmak için sürekli yeni kurtuluş yolu aramıştır. Bir yanda Avrupa'ya yolladığı elçiler aracılığı ile Avrupa yaşayış ve düzenini öğrenmeye, öte yandan Huguenot'lar ve İbrahim Müteferrika gibi yabancı köklü Müslüman kişiler yolu ile Batının kalkınma sırrını belirli olanaklar içinde uygulamaya çalışıyordu. Akültürasyon hadisesi daha ziyade kültür taşıyıcısı dediğimiz bu gruplar aracılığı ile gerçekleştirilme imkânına kavuşuyordu. Devlet askerî ıslahatın zaruretime inandığı kadar, malî bunalımı gidermek için de Hindistan'dan dokuma ustaları getiriyordu. Ancak, Cevdet Paşa'nın ifade ettiği gibi, "yeni nizam asker tertip etmenin mutlaka Avrupa'dan muallim ve mühendis getirilmesine bağlı olduğu halde o devrin ricali bunu yapacak ve asrın müşkülâtını halledecek kadar bilgi sahibi değildi". Yine de Batıyla bu ilk temas kültürleşme sürecini başlatmış oluyordu. Batıdan uzman temin etmek veya Batıya eleman göndermek, her iki şık da Lâle Devrinden beri gündeme gelmiştir. Hatta geniş çapta olmazsa bile uygulama alanı bulmuştur. Günümüzde bile Turhan "Batıda yetişmiş ilmi yöntem ve tekniklere sahip kırk bin kadar aydın bir kadro yetiştirildiği takdirde" Batılılaşma olanağına kavuşabileceğimizi savunmuştur. Basit de olsa serbest kültür değişmesi (indirect Change) Osmanlı toplum düzeninde rol ve görevini yerine getiriyordu. Ancak, Batıya bu yöneliş-yoğun bir deneyim ve bilgi birikimi olmayışı nedeniyle-hayranlık ve taklitten öteye geçmiyordu. Nitekim, III. Selim dönemi tarih yazan Asım, daha önceki yüzyılda başlayan ve giderek yoğunlaşan Batı taklitçiliğini şu sözlerle belgeliyordu: "...Geleneksel kişilik elbisesinden soyunmuş yenilik heveslileri Frenk hocalardan yabancı dil öğrenip kuşkusuzca konuşuyorlar, Frenk siyasi fikirlerini öğreniyorlardı" ²⁶⁷. Yeni aydın sınıfı ve yönetici tabaka arasındaki Batı hayranlığı geniş çapta biçimsel diyebileceğimiz bir taklitçiliğe dönüşüyordu. Osmanlı devletinde yeni siyasi ve ekonomik değişmelerin ürünü olarak beliren orta tabaka veya yeni sınıf aydınlar ki Yeni Osmanlılar bu grubu oluşturuyordu. Sanat ve edebiyat alanlarında da Batı taklitçiliği ve iktibasını devam ettirmiştir. "Batıdan ithal edilen romanlar, oyunlar, operalar, kısa hikayeler ve incelemeler geleneksel Osmanlı edebiyatının biçim ve konularından uzaklaşmasına yol açıyordu" ²⁶⁸.

Tanzimat sonrası, edebiyat ve sanat alanlarında (roman, hikaye, opera ve incelemeler) götürülen kültürel ithaller-1835-1885 arası 50 yıl içinde 3000 adet kitap yayınlandığı göz önüne alınırsa-manevî kültür alanındaki

²⁶⁷ Asım Tarihi II, ss. 9-10. zik. BERKES, N. a. g. e., s. 107.

²⁶⁸ SHAW, S. a. g. e., s. 166.

akültürasyon sürecinin belirli zirvelere yükseldiğini gösterir. Bu kültürel ithaller, daha sonraki dönemlerde yetişen aydın kadronun çabalarıyla sürdürülecektir.

Kültür değişmesi olgusunun 19. yüzyılda Batı uygarlık çevresinde ağırlık kazanması, sosyoloji çalışmalarının izlenmesi neticesi kimliğine ulaşmıştır. İlkel kabileler üzerindeki antropolojik ve etnolojik incelemeler, din, aile, evlenme, mülkiyet ve benzeri kurumların belirli teoriler altında yorumlanmalarına imkân sağlamıştır. Bizde antropolojik ve etnolojik çalışmalar ise 1924’lerde gündeme gelmiştir. Bu sebeple, bu alanda gerekli bilgi ve deneyimi bulunmayan ve Batının yayılma politikasına yabancı kalan İmparatorluk, uzun süren bir bocalama dönemi geçirmiştir ²⁶⁹. Bu ilk karşılaşma daha çok şekilde beliren değişmelere yol açmıştır. “Lâle devri boyunca Sadabat kasırlarının inşaaı, Fransız zevk ve üslubunun benimsenmesi tarzında saray ve yüksek tabaka arasında şiddetli bir taklit eğilimini zorlamıştır” ²⁷⁰. Batı, özellikle Fransa bunu bir Oryantalizm ruhu içinde şuurlu olarak yönlendirmiştir. Nitekim, Fransız Katolikliğinden ayrılmış Protestanlığı tercih eden De Rochefort’un hazırladığı iktisadî ve sınaî kalkınma projesi bu aslında İbrahim Müteferrika’nın Risale-i İslâmiyesinde ileri sürülen yeniliklerin temelini oluşturur. O zamanki Fransız elçisi (1716-1724) Marquis de Bonnac tarafından uygulamadan kaldırılmıştır. De Bonnac’ın raporlarından anlıyoruz ki kendisi Fransa politikasının bir parçasını teşkil eden kapitülasyonlar ve katolik misyonerlerin faaliyetlerini durdurmaya çalışan sadrazam Ali Paşa’yı krala: “Sedarette” iki üç yıl daha kalsaydı belki de bu haklarımızı kaybedecektik” diye şikâyet eder. Aynı raporunda elçi niyetini açık bir şekilde dile getirmekten çekinmez: “Benim ödevim Yakın Doğuda katolikliğin yayılması (Ermeniler ve Rumlar arasında) imkânının sağlanması ve Fransız ticareti için elverişli ortamın yaratılmasıdır” ²⁷¹.

Görülüyor ki, Oryantalizm sadece sömürgeciliğin yasallığı anlamını taşıyor, aynı zamanda Batının doğuyu kucağına alması ve onu oryantalize etmesidir” ²⁷².

²⁶⁹ MAGNARELLA, Paul J. and TÜRKDOĞAN, Orhan The Development of Turkish Social Anthropology, Current Anthropology, June 1976, pp. 262-273, Vol. 17, No: 1. 1978.

²⁷⁰ TURHAN, M. Kültür Değişmeleri.

²⁷¹ BERKES, N. a. g. e., s. 46.

²⁷² SAİD, Edward Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu, İkinci baskı. İstanbul 1989.

Hristiyan Batıda oryantalizmin resmî varlığının 1312'de Viyana Kilise Konseyinin, Paris Oxford, Bolonya, Avinyon ve Salamaka'da Arapça, Yunanca, İbranice ve Süryanice hakkındaki bir dizi kürsü kurulmasına ilişkin kararı ile ortaya çıkmış olduğu kabul edilir ²⁷³. E. Said'e göre, oryantalizmin daha geniş bir anlamı vardır: "Oryantalizm "Doğu" ile "Batı" arasındaki ontolojik, epistemolojik ayrıma dayalı bir düşünce biçimidir. Yani aralarında şairler, roman yazarları, düşünürler, siyaset teorisyenleri, iktisatçılar ve İmparatorluk yöneticileri olan geniş bir yazarlar kitlesidir. Günümüzde ise Yeni Oryantalizmin hedefi kültür düşmanlığı yapmaktır. Bu eğilim böylece, Amerikan Sosyal Bilimler çevresine kadar uzanmıştır. İngiltere'nin doğu deneyiminin hakim felsefesi ise, liberalizm ve kilise kalıntılarına eklenmiş faydacılıktır. Bu faydacılık, oryantalist müessese ve muhtevadaki ilerleme devresi ki Avrupa'nın misli görülmemiş genişleme devresi ile çakışır olan 1815'ten 1914'e kadar Avrupa'nın sömürge hakimiyetini yeryüzü karalarının %35'inden, %85'ine çıkarmıştır ²⁷⁴.

1829'da Victor Hugo "14. Louis zamanında Elenist olunurdu, şimdi oryantalist olmak icabediyor" diyordu. 19. yüzyıl oryantalisti ya bir âlim (sinolog, islâm etüdleri bilgini, hindu-avrupa ailesi bilgini) ya da yetenekli bir heveskâr (Doğulular adlı eserde Hugo, Doğu-Batı divanında Goethe) ya da her ikisi idi. Nitekim, Napolyon ordusunun Mısır halkını ezecek güçte olmadığını anladığı zaman, bütün imamların, kadın, müftü ve ulemanın Kur'an'ı imparatorluk ordusunun lehinde yorumlanmasını sağlamaya çalıştı. Bunun için de Ezher'den hocalık yapan 60 kadar ulemayı ordugâha çağırdı. Bunlara bütün askeri payeler verdi. Bu oyun semeresini verdi, bir müddet sonra Kahire halkının işgalcilere duyduğu güvensizlikten eser kalmadı ²⁷⁵. Ayrı şekilde Abdurrahman Ceberti'ye göre, Napolyon'un "yerli halkla temas için bilim adamlarını yanında bulundurduğuna" tanık olmak-tayız.

Görülüyor ki, Batıda oryantalizmin hedefi "Batı bilgisi ve gücü ile Doğuyu abluka altına almaktır". Doğunun istilâ edilişi de yıllar süren çalışmaların sonucu değil, tersine uzun süre devam eden bir iktisabdır". I. Dünya savaşından önce ve sonra Anadolu'nun paylaştırılmâsı İngiltere ve Fransa

²⁷³ SOUTHER, R. W. Ortaçağlarda İslam Üzerine görüşler, 1962, s. 72. Zik. SAİD, E. a. g. e., s. 85.

²⁷⁴ SAİD, E. a. g. e., s. 72, keza, MAGDOFF, Harry. Sömürgecilik (1763-1970), Encycloppedia Britannica, s. 893-941, 1974, Zik. SAİD, E. a. g. e., s. 72.

²⁷⁵ THİRY, Bonapart Mısırda, s. 200, Zik. SAİD, E. a. g. e., s. 347.

arasındaki ortak bir projenin ürünü olmuştur. Sırf bu gaye ile 1914'de Paris'de muazzam bir basın kampanyası başlatılmıştır ²⁷⁶. Böylece, "örtülü oryantalizm" zamanla "açık oryantalizm"e dönüşmüş tür.

Osmanlı toplumunun Batıyla olan kültür temaslarının arka planında oryantalizm ideolojisinin izlerine rastlamak mümkündür. Gerek Tanzimat öncesi, gerekse Tanzimat sonrası girilen kültürel ıktıbas esnasında "verici" toplumun "alıcı" toplumun tutum ve zihniyetini etkileyici istikamette değişmeyi yönlendirdiği tezi ileri sürülebilir. Henüz 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Fransız kamuoyu, diğer batı milletleriyle birlikte Osmanlı İmparatorluğuna tamamen karşıt bir cephe oluştıruyordu. 1800'lerde doğuya seyahat yapan yazarlar, şairler yazılarında Türk düşmanlığı ve Yunan dostluğunu destekliyorlardı. Bu ortam içinde II. Mahmut reform hareketlerini sürdürüyordu. Tanzimatın ilânıyla Le Temps Gazetesi: "...Müslüman milletin siyasi ve sosyal rejimini, Batı devletlerinin istinat ettiğı esaslar üzerine bina ettiğini" ve bu fermanın "Büyük Avrupa Ailesinin bir nevi katılma delili" bulunduğunu belirtiyor. Fakat, bütün bu iltifatlar, zengin Fransız burjuvazisinin yayın organı bulunan bu gazetenin kapitülasyonlar bakımından müsterih olmasından ileri gelmektedir ²⁷⁷.

Bu cümleden olmak üzere, "din farkı gözetilmeksizin bütün tebaaya eşitlik sağlanması" da bu zihniyetin kapsamı içinde düşünülebilir. Aynı şekilde bu doğrultuda kararların alınmasında Le Siecle gazetesi 9 Kasım 1839 tarihli sayısında Hatt-ı Hümayunun tercümesini verdikten sonra "Türkiye'de idarî ve sosyal bir inkılâp" başlığı altında yayınlanan bir makalede şu kayıta rastlıyoruz: "...Batı medeniyetinin bu zaferini haber almaktan mütevellit memnuniyetimiz, bu zaferin umumiyet itibarıyla bazı vatandaşımızın himmetiyle kazandığını öğrenmemizle bir kat daha artmıştır". Yazar, bu görüşlerini teyit amacıyla Blaque, Barachin ve özellikle Reşit Paşa'nın Kâtibi Hususisi Cor adındaki Fransızın bu alandaki hizmetinden bahsediyor.

Tanzimat'ın "Batı Medeniyetinin Zaferi" olarak nitelendirilmesi her şeyden önce "Osmanlıların Fransızlaştırılması" tezinin bir parçasını oluşturur. Oryantalizmin iyi bilinen metodolojisini uygulamak suretiyle hem

²⁷⁶ NEVAKİVİ, Jukka *İngiltere, Fransa ve Arap Orta Doğu, 1914-1920*, Londra 1969, p. 13, Zik. SAJD, E. a. g. e., s. 347.

²⁷⁷ SİYAVUŞGİL, Sabri Esat Tanzimat'ın Fransız Efkân Umumiyesinde uyandırdığı Akisler, *Tanzimat I*, s. 752. İstanbul 1940.

Fransa hem de İngiltere bütün Hatt-ı Hümayunlarda ülkeleri yararına kararlar aldırılmışlardır.

E. Said'in "örtülü oryantalizm" adını verdiği metod daha ziyade yabancı eğitim öğretim müesseselerinin Doğu ülkelerindeki kültürel faaliyetleridir. Bu eylem biçimleri de tarihimizde Türklerin İstanbul'u fethinden sonraki dönemlere rastlar. Nitekim, 1583'te Papa'nın desteğiyle jezvitlerin öncülüğünde bugünkü Saint Benoit okulunun ilk çekirdeği atılmıştır. 1840'tan sonra İstanbul'da açılan Hristiyan mekteplerine Osmanlı üst yöneticilerinin çocukları belirli oranda alınmıştır. Müşir Fuat Paşa'nın altı çocuğunun Kadıköy'deki Sen Jozef kolejinden mezun olduklarını biliyoruz. Batı dili ve kültürü ile yetişen bu gençler Batılılaşma sürecinde önemli rol oynamışlardır. Bunlar kültürel taşıyıcı veya değişme ajanı olarak, çoğu kere kendi öz kültürlerine yabancılaşmış bir kimlikle misyonlarını yürütmüşler; sürekli batı taklitçiliğine basamak olmuşlardır. Nitekim, Tanzimat sonrası Osmanlı edebiyatı "aşırı batılılaşma" diye ifade ²⁷⁸ edilen bir mecraya dökmüştür. Özellikle Türk romanında bu aşın Batılılaşma eski âyan, eşraf ve bürokrat sınıfı ile halkın millî değerlerine ve yaşantısına kayıtsız zümrelerin eleştirisine tahsis edilmiştir. Ahmet Mithat Efendinin Felâton Bey ile Rakım Efendisi, Recaizadenin "Araba sevdası, batılılaşmış züppe" tiplerinin Avrupaî Bohem hayatına olan özentilerini dile getirmektedir.

Batıya açılan bu yabancı okullar kadar, yabancı dille eğitimlerini sürdüren okullar da Türk aydınının kendi millî değerlerine ne ölçüde yabancılaştığını, Ziya Gökalp'in "Halk-Aydın" ikili teorisiyle sosyolojik muhteva kazanmıştır.

1863'te tesis edilen Robert Kolej, Kırım Savaşı sırasında Türkler'e yardım etmek maksadıyla gelen Amerikalı misyonerler yoluyla desteklenmiştir. Lâik olan Amerikalılar'ın bile bu mektebi tesisteki gayelerinin Protestanlığı yaymak olduğu şüphesizdir: Mektebin ilk kurucu müdürü de misyonerlikten çekilerek bu görevi kabul etmiştir ²⁷⁹. Robert Kolej, Katolik, Mektepleri, Frer ve Sör Mektepleri gibi yabancı mektepler aslında birer misyoner yuvalarıdır. Amaçları ve eğitim yöntemleri ülkenin bütünlüğünü bozucu niteliktedir. Bu mektepler "Doğuda birbirleriyle rekabet halinde bulunan

²⁷⁸ MARDİN, Şerif *Tanzimattan sonra aşırı batılılaşma*, Türkiye, Yayına haz, Fatma mansur ve Benedict, s. 411-458. İstanbul

²⁷⁹ ERGİN, Osman N. *Türk Maarif Tarihi, Cilt: I*, s. 783-785. İstanbul, 1997

Batılı emperyalistlerin istilâ emellerini taşırlar. Siyaset dilinde ise bu mektepler umumiyetle Hülûli Muslihane adıyla çağırırlar” ²⁸⁰.

Osman Nuri Ergin’e göre, “bu okullarda okuyan çocukların yüzde altmışı müslümandır. Ancak, bunlara mensup oldukları dine ait katiyyen bilgi verilmiyordu. İslâm çocukları sabahla akşam bulundukları mektebin ait olduğu mezhebin âyinlerinde de hazır olmaları gerekirdi” ²⁸¹.

Osmanlı Toprakları üzerinde sayılan on bine yaklaşan bu mektepler yanında, daha önce III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde açılmış bulunan Tıbbiye ve Mühendishane-i Humâyun adlı yüksek mektepler, son derece metodik yetiştirilmiş, çoğu misyonerlik deneyiminden geçmiş öğretim elemanlarıyla yeni aydın tabakasının oluşumunda etkili olmuşlardır. Mac Farllane’nin daha önce bahsettiğimiz 1847’deki Tıbbiye kitablığında rastladığı koyu pozitivist ve materyalist yayınların Türk gençleri tarafından nasıl okunduğuna değinmiştik.

Dönemin batıda moda haline gelen pozitivist ve ateist düşünceleriyle yetişen bu gençlerin bir kısmının nasıl papazlığı, rahibeliği seçtiğini, bir kısmının da hayatın mihaniki yasalarını öğrenmek amacıyla nasıl bileklerini keserek intihar ettiklerini biliyoruz. Türk aydının toplumuna bu denli yabancılaştırma süreci, eğilimlerinde Batıya karşı büyük çapta hayranlık yaratmıştır. Bu yabancılaştırma onda “ergenlik sosyalleşmesi” diye bilinen ikinci defa kişilik kazanmasına yol açmıştır. Bu da Toynbee’nin Herodian adını verdiği her türlü yeniliğe, hiçbir eleştiri süzgecini kullanmadan adapte olan taklitçi tipi veya “iç proleterayı” hazırlamıştır. Halk arasında “Frenk” tipi olarak çağırılan bu yeni sınıfın önemli bir kesimi, Batı anlamında “koruyucu” veya “bekçi” niteliğine sahip millî aydın rolünü oynamakta çok güçlük çekmiştir. Batıya açılan bu pencereler değişmenin metodolojisini kavrayarak kalkınmamız için yeni çözüm yolları getirecekleri yerde, Greko-Latin uygarlığa dönüşten Batı taklitçiliğine varıncaya kadar farklılaşan kutuplaşmaları ortaya koymuşlardır. Bu oluşumun proto tipi Klasik Osmanlı döneminde başlamıştır. Orhan Gazi döneminde Frank usulüne göre traş olunması, börk renginin değiştirilmesi franklaşmanın bir başlangıcı sayılır. Aşık paşa bize bu değişim sürecinin taklitçi yönünü açıklamaktadır.

²⁸⁰ ERGİN, O. N. a. g. e., s. 808.

²⁸¹ AĞAOĞLU, Ahmet *Halk Gazetesi*, sayı: 93 ve 107. İstanbul 1912.

Netice olarak, Batılılaşma tezi bugün Türk toplumunda enine boyuna tartışmaya açıktır. Henüz üzerinde büyük çoğunlukla ittifak edilmiş bir çözüm tarzı da mevcut değildir. Bunun önemli nedenleri: a) Tanzimat süresince ileri sürülen yenilikler hakkında aydınlarımızın ürettiği görüşlerin etkinliğini korumasıdır. Ziya Gökalp'in temsil ettiği Türkçülük akımı ile İslâmcıların batılılaşma tezi yanında İctihadçıların sağ kanat temsilcileri (Celâl Nuri)'nin önerileri; "Avrupa'ya karşı modernleşme ve bunun sağlanabilmesi için olumlu geleneksel yapı ve islâmın toplumsal içeriğinden yararlanma" tarzında özetlenebilir. İkinci grup görüşler ise, Temelini ictihadçıların sol kanat temsilcisi Abdullah Cevdet ve Kılıczâde Hakkı'dan alan "gülü ve dikeniyile" batılılaşma yanlılarına aittir. Atatürk devrimlerinin önemli bir kesimine öncülük eden ve Kılıczâde Hakkı tarafından "Pek Uyanık Bir Uyku" adı altında Celâl Nuri Bey'e hitaben 1912 yılında 18 madde halinde kaleme alınan mektup, günümüz Kemalist kadronun düşüncelerine ışık tutmaktadır. Bir diğer grup da Türk Hümanistleridir. Filiz halinde de olsa bunların köklerine Tanzimat sonrası dönemde rastlıyoruz. Ancak bu teori Atatürk'ün ölümünden sonra on iki yıl boyunca Türk eğitim sistemine hakim olmuştur.

Batılılaşmayla ilgili bu üç farklılaşma, batı uygarlığıyla kültürel temaslar sonucu beliren görüş ve zihniyet kutuplaşmasının ürünüdür. Çünkü, toplum yaşantımızda batılılaşmanın bir geleneği ve sistematığı olmamıştır. Düşünce, zihniyet ve kültürel çevre farklılığı kendine has birer batılılaşma modeli üretmiştir. b) Batılılaşmada izlenen yolu etkileyen bir diğer faktör de "verici kültür-alıcı kültür" ikileminde Osmanlı toplum yapısının "verici" kültüre tabii olmasıdır. O zaman akültürasyon süreci, dizginleri elinde bulunduran tarafın hakimiyetiyle sonuçlanmıştır. Bu süreçte oryantalizm ve Osmanlı'yı geldiği yere kovma" diyebileceğimiz Haçlı Ruhu önemli rol oynamıştır. Verici kültür plânlı ve hesaplı organizasyon yürütürken, alıcı kültür aşağılık kompleksinden kurtulmak için her türlü tavize, hazırdır. 1839, 1856 ve sonrası Hatt-ı hümayunları sürekli olarak tebaa durumunda olan Avrupa vatandaşlarına özgürlük, eşitlik kazandırma gibi emredici kararları gündeme getirmiş, kapitülasyonları takviye etmiştir Sadra şifa türü köklü kalkınma metodolojisini arama ve bulma yolu Osmanlı aydını için tıkalı tutulmuştur. c) Batı karşısında 17. yüzyıl sonu çözümler, geri çekilmeler Osmanlı toplumunu üstünlük duygusundan aşağılık duygusuna itmiştir. Bu duygusal değişim giderek Batı hayranlığına dönüşmüş, bu da üstün

kültür odak noktalarına yönelen taklit mekanizmasını işletmiştir. Her taklit aslının kötü bir kopyası olması nedeniyle Batılılaşmanın özünü kavramakta başarısızlık göstermiştir. Bu durum, Batılılaşma yerine Batıcılışma diye ifade edilen “Batının küçük bir modeli olma” haleti ruhiyesini yaratmıştır. Taklit yaratıcılığı öldüreceğinden, bu güne kadar başarılı bir kalkınma modelini gündeme getiremeyişimiz “aydın pesimizmine” yol açmıştır.

Taklitçiliğin Batılılaşma tezinde iz bırakan acılarına Toynbee’den bir örnek aktarmak suretiyle konuyu kapatmak istiyorum. Toynbee Batının islamla karşılaşmasında biri Zealot, diğeri Herodin olmak üzere iki kavramı kullanmaktadır. Zealot, gelenekselliği uygulayan bir insan tipidir. Herodian ise yenileşmeye olan eğilimi temsil eder. Toynbee’ye göre, İslâmî Zealotluk Necce ve Büyük Sahra’nın step ve vahalarında boy gösterirken, yüz elli yıl önce ortaya çıkan çağdaş islâm Herodianlığının III. Selim ve Mehmet Ali den beri İstanbul ve Kahire’de boy gösterdiği söylenebilir.

Zealot’un tavrı için Toynbee bize 1920’lerde San’a imamı Seyyit Yahya ile bir İngiliz elçisi arasında geçen bir konuşmayı nakletmektedir. Elçinin görevi San’a’lıların Birinci Dünya Savaşında işgal ettikleri ve bir daha boşaltmadıkları İngilizlerin himayesinde imamı kandırmaktır. İmam, yeni model orduyu düzenlemiş, fakat, elçinin diğer batı müesseselerini kab l etmesi hususundaki tekliflerini reddetmektedir. Parlamento teklifine s dan sebeplerle imam karşı çıkarken sürekli olarak Batıyı içki ve benzeri nesnelerle kötülemeye çalışır. Neticede İmamın Batı medeniyetini tek ve bölünmez bir bütün olarak gördüğünü anlayan elçi şu yargıya vardı : “İmamın Batı askeri tekniğinin ilkelerini benimsemekle, aynı zamanda geleneksel islâm medeniyetini bütünü ile parçalayacak bir belayı insanların hayatına sokmuş oluyordu”²⁸². Toynbee aynı şekilde Herodianlığın iki ciddi tehlikesi için Türkiye ve Mısır’ı örnek gösteriyordu. “Abdülhamit engelini üstün bir kuvvet gösterisiyle aşarak Herodianlığı mantıklı yerine ot rtan liderlerin yaptığı devrim; yedinci dokuzuncu yüzyıllardaki klasik Japon devrimlerini gölgede bıraktı. Türkiye’de bu devrim, bizim Batıdaki başarılı ekonomik, siyasî, estetik, dinî devrimler gibi bütün alanlarda yapıldığından Türk halkının sosyal deney ve tecrübelerini tepeden tırnağa sarstı”²⁸³.

²⁸² TOYNBEE, *Arnold Medeniyet Yargılanıyor*, s. 182-184. İstanbul 1980,

²⁸³ TOYNBEE, *Arnold a. g. e.*, s. 187-188.

Toynbee, Türkiye'deki bu gelişmeyi Herodian devrimlerin en cüretkân ve en önemli değişikliği kabul eder. Ona göre, "Türk Herodianlar, Batılı bir milletin veya devletin kopyasını Türkiye'de üretmeye çalışıyorlar..." Herodian "yaratıcı değil taklitçidir". Bunu Toynbee şu şekilde vurgulamaktadır: "...Herodianlığın etkisiyle bu insanlar ülkelerini Batının millî devletlerinden biri haline getirip, Batılı kardeşleriyle aynı derecede eşit, özgür ülkeler haline gelseler bile bir şey değişmeyecektir.... Bizim tehditimizin kurbanı olan Türk, ne yaparsa yapsın, gözümüze giremeyeceğini, Kitabımız Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yaparak gösterebilir: "Biz size kaval çaldık, siz oynamadınız, biz yas tuttuk siz ağlamadınız" ²⁸⁴.

²⁸⁴ TOYNBEE, Arnold *a. g. e.*, s. 189-191.

BÖLÜM: VII

BİR SOSYAL SİSTEM OLARAK RESMÎ TEORİ

Bu bölümde, Osmanlı modeline karşı bir tezi savunan Kemalist sistemin temel felsefesine yer vereceğiz. Kemalist sistem, niçin Osmanlı karşı bir tezi savunmaktadır? Temel felsefesi nedir? Başlıca farklılaşmalarını nasıl yorumlayabiliriz? Tüm bu hususlar ayrıntılı bir biçimde ortaya konulmadığı sürece, iki model arasındaki tartışmalar sürüp idecektir.

Resmî teori tartışması, kültür hayatımızda 1968'lerden sonra gündeme gelmiştir. Özellikle, 1950'lerde başlayan demokratik parlamentarist oluşumlar, daha ziyade Cumhuriyet geleneğine biçim, açıklık ve boyut kazandırma eylemlerini güçlendirmiştir. Böylece, tek parti döneminin kredisunu oluşturan tüm kavramlar bu açık rejim döneminde yeniden yorumlanmaya, analiz edilmeye başlanmış ve tercih yolu olarak çok partili bir dünya görüşü ve siyasal bir yaklaşım biçimi tasvip görmüştür. Elbetteki, gelenekli kökleri bulunan Resmî teori, bir grup Kemalistler tarafından tasvip görürken, bizzat Cumhuriyet Halk Partisi'nin bir kısım aydınları ile Marksist ortamın oluşturduğu yeni sol aydınları arasında tartışmalara açık tutulmuştur. Böylece, S. N. Eisenstadt'ın "Ayrılma Modernleşmesi" diye belirlediği bir süreç doğru Türk toplum yapısı sürüklenmiştir. Türk aydını, Cumhuriyet modelinin dar kalıpları arasından çıkarak çoğulcu bir yenileşmeye yönelirken, artık tek partili rejimin nostaljisiyle yetinemezdi. 1946 ruhu bir silkiniş, bir yeniden canlanış idi. Bizzat, tek parti geleneğinin bir kısım temsilcileri, bu modele itirazda bulunarak, demokratikleşme sürecine katılmışlardı. Cumhuriyet Halk Partisi geleneği ise, kültür kodlarını koruyarak, sert yönelimleri benimsemişlerdir. 46 ve 50 seçimlerinde bir Aslanköy faciası, sandıkların tahribi, oyların yok edilmesi, tutuklamalar ve işkenceler bu radikal siyasal akışın çirkin yönlerini belirler.

Türk demokrasi geleneğinde, iki parti arasındaki çekişmeler, zıtlıklar 27 Mayıs 1960 askerî müdahalesini gündeme getirecek ve Demokrat Parti'nin ileri gelen kişileri Yassıada ve dar ağaçlarında son nefeslerini verecek-

lerdir. O halde, demokratikleşme modeli, tıpkı III. Selim, II. Mahmut ve Tanzimat dönemlerinde örneklerine rastladığımız gibi, yeniliğe yönelen gruplarla ona karşı çıkanlar arasında derin yarılımlara sahne olmuştur. "Ayrılma Modernleşmesi" kavramı, bir anlamda Türk toplumunun yenileşme süreci karşısındaki ortak vaziyet alışının bir yansıması olsa gerek. Zira, benzer tipolojiyi Carter V. Findley, Osmanlı dönemi bürokratik reform süreçleri için de kullanmaktadır ²⁸⁵.

Bu kültürel yarılımlar, 1968 kuşağının görüşlerine de yansıyacak, yeni ideolojik kutuplaşmaların oluşumunu sağlayacaktır. Bu dönem, Türk tarihinin eşine ender rastlanan ve sosyal hareketler sosyolojisine zengin malzemeler kazandıracak, sağ-sol ideolojilerin vuruştığı kanlı bir tabloyu sahneye koyacaktır. Kır ve kent gerilla deneyimleri, cinayetler, çeteleşmeler ve Marksizmin Küba, Vietnam, Kamboçya, Kuzey Kore, Çin ve Sovyetler'deki tüm uygulama biçimleri ülkemiz coğrafyasında deneme alanına aktarılabilmektedir. Bu dönemin kredosu; "tek yol devrimdir" söylemine dayanır. İşçi, öğretmen, polis, gençlik, öğrenci, okullar ve üniversiteler parçellenmiş, sağ ve sol ideolojilerin egemenliği altına girmiştir. Büyük ölçüde üniversitelerden destek bulan bu akım taraftarları, Marksizmi bir hayat felsefesi ve Türkiye jeo-politiği için bir tercih unsuru olarak görmüşlerdir. Bu ideolojik tayfta, artık Kemalizm, bütün kültür kodlarıyla terkedilmiş, hatta "gardrop Atatürkçülüğü" adı altında tezyif konusu bile edilmiştir.

Bu oluşumda Halk Partisi, yeni vaziyet alışlar içine girmiş ve bizzat Parti yönetimi "Ortanın Solu" denilen bir yola sapmak suretiyle, tercih hakkını sosyalist sistemden yana kullanmıştır. Toplumdaki bu radikal dönüşümler, bu partiküler kabileleşmeler Kemalist sistemin yapısında ortaya çıkan en önemli yarılımların başlangıcını teşkil etmiştir.

Günümüzde, Partinin bir kısım yetkili kodamanları, Enternasyonal Sosyalizmin toplantılarında boy göstermekte, "Marksizm'in tarihin çöplüğüne atılmış" olmasına rağmen çizgilerinde direnmekte, hâlâ yetkili kurullarında birbirlerine "Yoldaş" hitabının yapıp-yapılamayacağının kavgasını vermektedirler. Bir kesimi de, "tarihsel yanılğı" adı altında partisini terk etmiş, en liberal ve en özelleştirici noktalara yönelmekte bir beis görmemektedirler.

²⁸⁵ FINDLEY, Carter V. *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform (1789-1992)*, s. 122. İstanbul, 1994.

Kemalist sistem, bu yarılmalar ve kopmalarla önemli ölçüde gücünü kaybetmiştir. Onun altı okta yerini alan "Milliyetçilik" ise adete sulandırılmıştır. Lâiklik, bir din haline dönüştürülmeye çalışılmış, İslâm bir dîni sistem olarak devreden çıkarılmıştır. Din bir sosyolojik fenomen olarak 1950'lere kadar unutturulmuş, hatta bazı ortanın solu aydınlar tarafından "afyon" olarak telakki edilmiştir. İşte Kemalist sistemin, "Resmi Teori"ye dönüşmesi böyle bir ortam içinde değer kaybına uğramış, hatta parti mirasının bu tarzda tezyif konusu haline getirilmesine sahip çıkmamış, yer yer Türk Hümanizması adı altında destek bile vermiştir.

Bu bölümde, Resmi teori nedir? Ne tür bir felsefî görüşe sahiptir? Gerçekte, bir aldatmaca veya hayal ürünü müdür? Bu hususları tartışmak istiyorum. Kanımca, gerçek Atatürkçülük, onun her köşe başına heykelciklerini dikmek, "Ebedî şef" ve "Arutkabir" ziyaretleri biçiminde yoğun fetişistik sembollerle hatırlamak yerine, düşüncelerine sahip çıkmak ve çağımızın dinamikleri içinde eleştirel bir zihniyetle yorumlamak, kitlelere mal etmek olmalı idi. Bizzat Atatürk'ün kendisi, "benim naçiz vücudum elbet bir gün toprak olacaktır, fakat Türkiye Cumhuriyeti ilelebet payidar kalacaktır" diyordu. Keza, pozitivist bir felsefî düşünce sistemini benimsemiş bulunan, Atatürk çizgisini de kesin bir biçimde ortaya koyuyordu ve "ben manevî miras olarak hiçbir dogma, hiçbir kalıplaşmış kural bırakmıyorum. Benim manevî mirasım "ilim ve akıldır" görüşünü ileri sürüyordu.

Günümüzde, tüm akılcı ve dinamik düşünce sistemleri toplumlara yön vermekte, nesilleri kucaklamakta ve kanın damarda pıhtılaşmaması anlamında, hayatîyetlerini korumaktadırlar. Bir öğreti veya sosyo-kültürel bir sistem olarak Kemalizmde günümüz değişimleri karşısında ne tür bir imtiyaz meydana getirebilir? Hayatîyetini nasıl koruyabilir? Bunlar da akılcı, erdemli ve yeni bakış açılarıyla yorumlanmalıdır. Bu tür bir tutum yerine, sistem sadece eğilip-bükülmek suretiyle istenilen istikamete yönlendirildiği takdirde, dinamikliğini yitirir, siyasal bir ideoloji biçiminde algılanmasına yol açabilir. Kemalizm, Türk toplumunun hayat hamlesini oluşturan ve Türk tarihinin geçmiş kültür ve değerler bütünü ile günümüz dinamikleri arasındaki sürekliliği sağlayan bir kimliğe sahiptir. Bu niteliğinden ötürü, Kemalizm ideoloji değil bir sosyal sistemdir.

Sistemlerin yaşayabilmeleri, kanlarını tazeleyerek yeni atılımlar yapabilmeleri için bizzat sistemi ileri süren kadrolara yönelinmesi gerekir. Çünkü, sistemin kaynağı, bizzat sosyal aktörün fikirleridir. Bu nedenle, kitap

raflarından alınarak, kitlelere sunulan düşüncelerin (ideoloji) ötesinde, doğrudan toplum dinamikleriyle yoğrulan bir düşünce ve aksiyondur. Ben buna, "gelenekli yaklaşım" diyorum. Geleneğin kaynağı da, bizzat Mustafa Kemal ve dönemine ait görüş ve düşüncelerin hayata aktarılmasıdır. Resmî teorinin yeniden değerlendirilmesi, böyle bir gelenekli yaklaşım çerçevesinden hareket edilerek ele alınacaktır.

Bilindiği üzere, Kemalist sistem bir bunalım döneminin ürünüdür. Tamamiyle Mustafa Kemal'in idiomu, karakteri ve devrinin sosyo-kültürel değerleriyle bütünleşmiş bir dokuyu temsil eder. Bu nedenle sistem, Osmanlı'ya bir protest ve radikalist bakış açısının izlerini taşır. Batılılaşma ve modernleşme karşısında, adeta yumuşak bir kültür (soft culture) yaklaşımını temsil ederken, Osmanlı'ya yönelik tutum ve zihniyetinde ise, sert bir kültürün (hard culture) izlerini taşır. Dankward Rustow, annesinin kabrinde bile "Osmanlı'ya olan sert tepkisi"nde bu protest kişilik yapısının olabileceğine dikkatimizi çekmektedir.

Bu çerçeve içinde Kemalist sistem, bir yeniden diriliş (resurgency) hareketidir. Osmanlı'dan gelen yönetim biçimi veya patrimonial zihniyet, Cumhuriyet idealiyle yeni bir kimlik kazanacaktır. Keza, Osmanlı'nın asabiyyeyi de (toplum dayanışmasını) devreden çıkararak, salt ümmetçilik idealiyle yönelmesi karşısında, ümmetçilerin 20. yüzyılın başlarındaki ihanetleri ve merkezi otoriteye karşı ayaklanmaları, Mustafa Kemal için acı, fakat ibret dolu tarihi dersleri gözler önüne serecek ve kuracağı millet modelinin esaslarını, milliyetçilik kavramına dayandırmak suretiyle, ümmetten-milllete geçişin yollarını arayacaktır.

Kemalist sistemin temel felsefesi, Selçuklular ve Osmanlılar'dan beri sürüp gelen "Hanedan" ütopyasına son vermek suretiyle, "Türklüğe" dönüşü gündeme getirmiş olmasıdır. Milliyetçilik, Fransız devrimi ile kısa zamanda Avrupa, Balkanlar ve Orta Doğu'da geniş çapta yankılar uyandırmış, Osmanlı'ya karşı bağımsızlık savaşlarının başlatılmasına neden olmuştur. Artık, milliyetçilik çağı başlamıştır. Tıpkı, günümüzde küreselleşme sürecinin gündeme gelmesi ve bu gelişmeden tüm ülkelerin etkilenmesi gibi. Osmanlı'da, ilkin Jön Türkler yolu ile yönlendirilen bu akım, Enderunî aydınların öncülüğünde topluma pompalanmış, yeni odak noktalarının belirmesine neden olmuştur. Batı toplumları kadar, Osmanlı toplum yapısında da etkinliğini duyurmaya başlayan bu akım taraftarları, merkezî otoriteyi, "hanedan" yönetimine karşı örgütlenmişlerdir. İttihad ve Terakki,

bu oluşumun bir ürünüdür. Mustafa Kemal de diğer İttihatçılar gibi, Fransız Devrimi'ni hazırlayan Batılı aydınların yayınlarını yakından izlemektedir. Nitekim, bugün Anıtkabir Müzesi'nde teşhir edilen kitapları yanında, Karlsbat'ta bulunduğu dönemlerde tutmuş olduğu notlarında bu toplumsal etkileşimi yakından izlemek mümkündür. 1 Aralık 1921'de Büyük Millet Meclisi'nde şöyle konuşuyordu: "Efendiler, meşru nazariyeyi bulan (Jean Jacques Rousseau'nun Toplumsal Antlaşması adlı eserini milletvekillerine dağıtarak) en eski filozofların, bu nazariyeleri kurabilmek için çalıştıkları esasları tetkik ettim; bunlara nüfuz ettim. Jean Jacques Rousseau'yu baştan nihayete kadar okuyunuz. Ben okudum", diyordu. Böylece, Mustafa Kemal'in, Fransız Devrimi'ni hazırlayan önemli teorisyenleri de yakından izlediğine tanık olmaktadır.

Temelleri Lâle Devri'nde atılan ve kültürel alana damgasını vuran bir diğer yenilik süreci de, Turquerie hareketidir. Osmanlı-Hollanda ve Fransız toplumları arasında başlatılan kültürel temaslar (akültürasyon) ve yenileşme hareketleri, Batıda Türk hayranlığını uyandırmıştır (XX.y.y.). Tanzimat'ı izleyen 1850'lerden sonra da, Türk Dili ve edebiyatına, Türk Tarihine Batıda yeni yaklaşımlar belirmişti. Bu da, Türkoloji hareketlerini meydana getiriyordu. Hem Turquerie, hem de Türkoloji akımları Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, nihayet onların siyasal örgütlenmesini oluşturan İttihat ve Terakkiçiler kadar Mustafa Kemal tarafından da sürekli olarak izlenmektedir. Ayrıca, 1912'de kurulan Türk Ocağı ile bağlantısını da yakından bilmekteyiz. Türk Ocağı yayınları ve düşünceleri hakkında geniş bilgi ve görüş sahibidir. Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp bunlar arasında ilk akla gelenleridir. Bu nedenle, Gökalp'i "fikirlerinin babası olarak" kabul eder. Ayrıca, Selçuklu ve Osmanlı'dan beri dışlanan Türklük bilinci, Mustafa Kemal'de merkezî bir yer tutacaktır. Arap ve İran toplulukları kendi kavim şuurlarına (asabiye) bağlı kaldıkları halde, Selçuklu ve Osmanlılar neden bu duygularını öldürmek istemişler? İslâmın ümmet ideali, hiçbir vakit aidiyet bilincini (community feeling) öldürmüyordu. Osmanlı neden böyle bir sapkınlık içine girmiştir? Neden, Türklük kimliğini arka plâna atmıştı? Bütün bunlar için cevaplar aramaya çalışmış; bir yandan Türk Ocağı ve düşünceleri ile bağlarını koparmamış, öte yanda batıda ortaya çıkan Türkoloji hareketlerine merak sarmıştır. Örnek olarak, F. Lenormant'ın, Kalden'in İlkel Dili ve Turanlı lehçeler (1875); H. Winkler'in, Ural-Altay Dilleri ve Gruplamaları (1885); A. H. Sayce'in, Hititler veya Unutulmuş Bir Topluluğun Hi-

kâyesi (1888); A. C. Haddon'un, Milletin Göçü (1911); A. V. Edlinger'in, Türk Dilleri'nin Hint-Avrupa Dilleriyle Olan Eski Bağlantıları (1912); F. Hommel'in, 200 Sümer-Türk Kelimesinin Karşılaştırılması (1915) ve benzeri yayınlar bunlardan ilk akla gelenleridir ²⁸⁶. Bu yayınlar, Mustafa Kemal'in düşünce sistemini bir kimlik arayışına götürüyordu. Bu Türkler kimdi? Nereden geliyorlardı? Anadolu'nun ilk sakinleri kimlerdi? Türkler'le bu insanlar arasında bir bağlantı var mıydı? Bütün bunlar, Mustafa Kemal'in düşünce sisteminde Fransız Devrimi'yle gündeme gelen "millet olma" sürecinin alt yapısını oluşturan sorulardı.

Cumhuriyet'in kuruluşu ile, 1930'lardan itibaren ilkin Tarih Tetkik Cemiyeti, onu izleyen Dil ve Tetkik Cemiyeti kuruluşlarını hızlandırıyordu. Mustafa Kemal, kişiliğini ve mizacını (idiyonsyncracy) oluşturan görüşlerini artık uygulama alanına aktarma fırsatını buluyordu. Temel felsefe olarak, bu iki kuruluş ile Anadolu'nun Asyatik kökenli Türk topluluklarının kültür ve uygarlık alanı olduğunu, arkaik dilin de yine Türkçe'den kaynaklandığı tezini ileri sürüyordu.

O dönemde, Nazi Almanyası'ndan Türkiye'ye sığınan Landesberger ve Gütterbock gibi alanlarında tanınmış Sümerolg ve Hititologlar da artık köşkte, yanındadırlar. 1935'de Landesberger, Sümerlerin Türklüğünü ileri sürüyordu. Bütün bunlar, Mustafa Kemal'in kazanılmış deneyimine yeni kanıtlar getiren görüşler olarak belirliyordu.

Zira, daha önceleri kazanılmış bilgileri giderek güçleniyordu. Mustafa Kemal dönemi Türk Dil Kurumu Başkanı Agop Dilaçar, bu hususta şöyle diyordu: "„Türk Milleti'nin eskiliğini doğrulayan ve Atatürk'ün üzerinde derin bir etki bırakan ilk kitaplardan biri Necip Asım'ın Türk Tarihi, Meşrutiyet yıllarında Türk Yurdu'nda yayımlanan bazı makaleleri; B. Carra de Vaux'nun 1911'deki Etrüsk Dili'nden; Ruşen Eşref'in 1930'da Atatürk'ün buyruğu ile Leon Cahun'den çevirdiği Fransa'da Ari Dillere Tekaddüm Eden Lehçenin Turani Menşei ve Sadri Maksudi'nin 1931'de yayınlanan Türk Dili İçin adlı eserleri yanında, İngiliz arkeologlarından Leonard Wolley'nin İngilizce aslı 1927'de, Fransızca çevirisi ise 1930 Haziran'ında yayınlanmış bulunan Sümerler adlı eserleridir" ²⁸⁷.

²⁸⁶ *Atatürk ve Türk Dili*, s. 45. Pahi a.g.d. 1963.

²⁸⁷ BORAK, Sadi. Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, s. 73-83, Cilt: IX, Sayı: 25. Ankara Kasım 1992.

Batıda Etrüskler, Sümerler, Hititler, Asurlar vb. kavimler hakkında yayınlanan eserler ya orijinalinden veya çevirileri yolu ile Mustafa Kemal tarafından büyük bir titizlikle izleniyordu. Ayrıca, Türkoloji alanındaki otoritelerin, özellikle V. Radlov'un 4 ciltlik Türk Lehçeleri Sözlüğü (1888-1911) ile E. Pekarskiy'nin yine dört ciltlik Yakut Sözlüğü Mustafa Kemal'in yanından ayırmadığı başvuru kitapları idi ²⁸⁸.

Gökalp'in yakın arkadaşı Moiz Kohen (Tekinalp) in yerinde ifadesiyle: "Türk milliyetçiliği'nin birinci nazariyatçısı Ziya Gökalp" (4) Mustafa Kemal'in "fikirlerinin babasıdır". Kendisi öyle diyor. Gökalp İstanbul Fransız hastahanesinde iken Mustafa Kemal'in çekmiş olduğu tel de bu dostane ilişkiyi belirleyecek niteliktedir: "Rahatsızlığınızı büyük üzüntüyle öğrendim. Sağlık ve esenlik haberiniz ülkece beklenmektedir. Bir an önce sağlığınıza kavuşmanız için Avrupa'da tedaviniz gerekiyorsa, istenen her şeyi üzerime alıyorum. Sağlığınız ve tedavinize ilişkin yazılı bilginizi bekler, sevgi dolu selamlarımı belirtirim, efendim". (21 Mart 1924) Keza, ölümünde eşine yolladığı telgrafta da Mustafa Kemal aynen şöyle diyecektir: "Değerli eşiniz Bay Ziya Gökalp'in tüm Türk Dünyası için çok acı bir kayıp olan sonsuz yokluğundan ileri gelen başsağlığı dileyen duygularımı ve Türk ulusunun içtenlikle dolu üzüntüsünü size bildirir, Türk ulusu ve hükûmetinin büyük düşünürün ailesine duyduğu sevecenliği belirtirim". Gökalp'in cenazesi devlet töreniyle kaldırılmış, cenaze merasimine Rusya, Bulgaristan, Fransa, Almanya ve İran'dan gelen temsilciler katılmışlardır ²⁸⁹. Ne yazık ki, 24 Ekim 1999 günü, Ziya Gökalp'in ölümünün 75. yıldönümü olmasına rağmen, ne Devlet Başkanımız ne de hükûmet yetkilileri adını bile anmak lütfuna katlanmamışlardır.

Gökalp, döneminin milliyetçilik ideolojisini, Türk tarihi ve kültürel gelişimine dayalı, sosyolojinin akılcı metodolojisini de kullanmak suretiyle, sistemini kuruyordu. Tesanütçülük (solidarism), devletçilik, lâiklik ve milliyetçilik gibi önemli kavramlar Gökalpçi düşüncenin temellerini oluşturur. Tekinalp'in kültür görüşü üzerine bir yorumda bulunan Landau, onun Gökalp'ten etkilendiğini belirttikten sonra dörtlü bir oluşuma yer vermektedir. Şöyle ki: "Avrupalı akademisyenler nedense Türkler'in üstünlüğü ve ahlâkî değerlerini ortaya koyan bir Türk ruhunu ihmal etmişlerdir. Tekinalp, Türk

²⁸⁸ LANDAU, Jacob M. Tekinalp: *Bir Türk Yurtseveri* (1883-1961), s. 400. İstanbul 1996.

²⁸⁹ ŞAPOLYO, Enver. Behnan Ziya Gökalp: *İttihad -Terakki ve Meşrutiyet tarihi*, s. 229, 233. İstanbul 1974.

ruhunun kesin çizgilerle belirgenleşmesinde dört temel safhanın bulunduğunu kaydetmektedir. Bunlardan ilki, Ural-Altay steplerinden Mete ve Atilla adlı kahramanlarıyla binlerce yıl süre gelen atalar merhalesi; ikincisi, atalar ruhunun yapay bir etkinin gölgesi altında kaldığı İslâmiyet merhalesi. Bu aşamanın önemli ismi Namık Kemal'dir. Üçüncüsü, Meşrutiyet devri, 1908'den beri modern Türkiye'ye hayat veren dönem; Tekinalp, bu dönemin tek temsilcisi olarak Gökalp'i göstermektedir. Dördüncüsü ise Kemalizm dönemidir. Bunun da en büyük temsilcisi Mustafa Kemal'dir"²⁹⁰.

Landou'nun bu sıralamasında, Türk ruhunun kökenleri Ural-Altay teorisine bağlanmakta ve Mustafa Kemal'le düğümlenmektedir. Gökalp ise, üçüncü dönemin kilit şahsiyetidir. Bu dönemin aydınlarında ağırlıklı olarak din devreden çıkarılıyor, yerine sosyolojik anlamda millet olgusu geçiyordu. Ancak, İslâm dinini, Gökalp, vatanseverlik duygusunu harekete geçirici ve diğer müslüman milletlerle işbirliği ve dayanışmanın temelini oluşturan bir unsur olarak görürken ²⁹¹, Kemalist sistem onu devreden çıkarmaktadır. 1930'da yayınlanan Medeni Bilgiler adlı kitapta Kemalist sistemin bakış açısı şöyledir: "Din birliğinin de millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk Milleti tablosunda bunun aksini kabul etmekteyiz. Türkler İslâm dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din ne Araplar'ın, ne aynı dinde bulunan Acemler'in ve ne de sairenin Türkler'le birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilâkis, Türk milletinin millî bağlarını gevşetti; millî hislerini, millî heyecanlarını uyuşturdu. Bu pek tabii idi. Çünkü, Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi"²⁹². Dönemin pozitivist düşüncesi, genç aydınlar kadar, Mustafa Kemal' i de etkisi altına almıştır.

Kemalist sistem, Fransız devrimiyle gündeme gelen millet gerçeğini ümmetin yerine ikame etmek suretiyle, ümmet politikasına son veriyordu. Hatta, Türk devletinin kuruluşunda etkin bir rol oynayan din de artık dışlanıyor ve devreden çıkarılıyordu. Bu oluşumda, Fransız pozitivismi ve lâiklik anlayışın derin izlerini gözlemek mümkündür. Artık, "Türk milletinin teessüsünde: Siyasal varlıkta birlik, dil birliği, ırk ve menşe birliği, tarihi karabet (yakınlık-akrabalık), ahlâkî karabet önemli yer tutacaktır. Keza,

²⁹⁰ LANDAU, J. M. a. g. e., s. 76. ???, 1974.

²⁹¹ KUSHNER, David *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*(1876-1908), s. 155, İstanbul 1979.

²⁹² *Medeni Bilgiler*, s. 21-22, Ankara 1969.

millet tanımından da din unsuru tamamiyle dışlanacaktır. Millet, bundan böyle ortak dil, kültür ve mefkûre (ülkü) üzerinde yükselecektir. Bundan böyle, Gökalp'in: "Dili dilime, dini dinime uyan bir millettir" tanımında yer alan din, sosyal bir olgu olarak Kemalist Sistemden dışlanacaktır. Bu husus, Gökalp sosyolojisiyle Kemalist modelin ilk ve önemli ayrılığıdır. Belki de Eisenstadt'ın "ayrılma modernleşmesi" diye belirlediği farklılaşma süreci, Gökalp'in ölümü ile başlamış bulunuyordu.

Dînî sistemi, devlet aracılığı ile kontrol altına alma geleneği, Türk tarihinde bir kültür kodu olsa gerek. Nitekim, I. Murat döneminde Ahiliğin düzenlenmesi, dînî farklılaşmaların halk katlarındaki yansımalarının derviş tarikatlarına bağlanması, böylece daha etkin bir biçimde dinin devletçe denetim altına alınması girişimleri yanında, Yavuz Selim zamanında Safevî taraftarlarının ortadan kaldırılması biçimindeki sert önlemler bu kategoride düşünülebilir. Özellikle, 1826'da Yeniçeri Ocakları'nın kapatılması ve Bektaşî tekkelerinin başlarına Padişaha yakınlığı ile bilinen Melami (Sünnî nite likli) temsilcilerinin konulması da bu çizgide izlenen yönelimlerdir ²⁹³.

Batıdan kaynaklanan milliyetçilik hareketlerine, özellikle Almanya'da Fichte ve benzeri düşünürler yolu ile mistisizme kaydırılarak, manevî bir kimlik kazandırılıyordu. Kemalist sistemde bu bağlar koparılıyor, yerine dil, kültür ve tarih gerçeğine dayalı yeni manevî direnç noktaları geçiriliyordu. Bunlardan milliyetçilik, manevî değerler sistemi olarak Kemalist modelin ana motifini oluşturacaktır.

Kemalist sistemin bu çizgide ikili bir görünümü vardır. İlki, 1923-1930'lar, ikincisi ise 1930'larda başlayan yenileşme hareketlerini kapsar. 1930'lar -deyim yerinde ise- teoriden pratiğe veya kuvveden-fiile geçme, bir restorasyon dönemidir. Bu ikinci safhada, artık Gökalp yoktur. David Kushner'ın yerinde tesbitiyle bu dönemde: "Lâiklik ve Batıcılık, Türkçüler'in tasavvur ettikleri hudutları aşmıştır. Dînî müesseseler kaldırılmış, İslâmî hukuk sistemi okullardaki yerini kaybetmiştir. Ziya Gökalp'in görüşünün aksine, İslâm Dini artık resmen Türk kişiliğinin ve Türk kültürünün bir parçası olmaktan çıkmıştır"²⁹⁴. Ancak, ilk Türkçüler'den beri devam eden dil-tarih ve millet gerçeğine dayalı unsurlar, Kemalist sistemde niteliklerini sürdürmüşlerdir. Millet ve onun bir görüntüsü olan milliyetçilik

²⁹³ İNAN, Afet. *A.Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, s. 20-21. Ankara 1969. TTK yayınları.

kavramı yanında dil, kültür ve tarih bilinci gibi önemli olgular bu restorasyon döneminde sistematik bir tarzda ele alınacak, ümmetten -millete geçilecektir. "Ulus-devlet" denilen sosyolojik olgu, Türk tarihinde ilk kez Kemalist sistemle gündeme gelecektir. Bu girişimin ilk adımını teşkil edecek olan Türk Tarih Tetkik Cemiyeti de 1930 yılında kurulacaktır. Bu Cemiyet, bizzat Mustafa Kemal'in öncülüğünde, devletçe desteklenerek "ilk Türkçüler'in çizdikleri çizgileri takip edecektir"²⁹⁵.

Türk Tarih Tezinin Oluşumu

Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, Mustafa Kemal'in başkanlığında, sistemin felsefesini şu esaslara göre belirtiyordu: "Bu tarih, ırkın eskiliğinden, geçmişte ve günümüzdeki Avrupa ve Asya milletleriyle olan bağından, medeniyetin yayılmasında oynadığı rolünden ve Batı Asya'da ilk yerleştiği devirlerinden bahsetmiştir". Böylece, 1930'larda gelişen resmî ve tarihî doktrin, Türkler'in ilk kökenlerinin Anadolu'da kolonileştiğine işaret etmiş, günümüzde de etkinliğini sürdürebilecek nitelikteki görüşlerin gündeme gelmesine yol açmıştır. Sistemin çatısı altına aldığı Hititler, Sümerler, Kaldeliler, Lidyalılar, Frikyalılar, Kimmerler, Etrüskler gibi çok farklı topluluklar böylece tek merkeze bağlanacak, ancak hepsinin kökenleri de Asyatik olacaktır.

Böylece 23 Nisan 1930 günü, Türk Ocakları'nın VI. Kurultayında Mustafa Kemal'in başkanlığında oluşturulan Türk Tarih heyetinde: Tevfik Bıyıkoglu, Yusuf Akçura, Samih Rifat ve Dr. Reşit Galip (x) belirli görevlere getirilmek suretiyle atanmaları yapılacaktır. Kemalist sistemin yapı taşını oluşturacak olan görüşler ve kararlar, Türk Tarihinin Ana Hatları adı altında, 1930 yılında yayınlanacaktır. Ancak, adı geçen kitap yüz adet olarak basılacaktır. 1931 de ise, bu oran 30 bin adete çıkarılacak, hatta orta ve lise tarih kitaplarının temel esasları bu görüş doğrultusunda öğrencilere sunulacaktır.

Türk Tarih Tetkik Cemiyeti de, Gökalpçı geleneğin temsilcilerinden ibaretti. Hepsi Gökalp'in, Durkheim sosyolojisine dayalı toplumların aşiret, kavim, ümmet döneminden "millet'e geçişlerini belirleyen görüşlerini destekliyorlardı. Ancak, Cumhuriyet aydınları bu oluşum karşısında iki kategoriye ayrılmışlardı. Köprülü ve Günaltay grubu, Türklerin kökenlerini ve

²⁹⁴ KUSHNER, D. a. g. e., s. 158.

²⁹⁵ KUSHNER, D. a. g. e., s. 158.

uygarlık hizmetlerini Selçukluları ve Orta Asya Türk devletlerine dayandırıyorlardı. Bir kısım da Hitit, Sümer, Akad, Friky, Lidya, Kapadokya, Etrüsk, Urartu ve benzeri topluluklara kadar uzatıyorlardı. İşte Resmî Teori, bu ikinci yolu izliyordu. Kemalist sistem, eski Türk medeniyetini esas alırken, hatta Yunan ve Batı ile irtibat kurarken, Türk kabul ettikleri Sümer, Eti ve Akadları'da köprü olarak kullanıyordu"²⁹⁶. Böylece Mustafa Kemal, Orta Asya ile Anadolu arasında bir bütünleşmeye giderek, aydınlar arası farklılaşan iki görüşün bütünleşmesini gerçekleştiriyordu.

Kemalist sistemin felsefesini oluşturan Türk Tarihinin Ana Hatları'nda Sümerler önemli bir yer tutar. Kitap, Sümerlerin ilk yazıyı bulan bir Türk topluluğu olduğunu kayıt ediyordu. Sümerler de, öteki Türk kavimleri gibi Orta Asya'dan gelmiş ve Mezopotamya'ya yerleşmişlerdir²⁹⁷. Resmi Teorinin bu husustaki ana fikri şöyle belirleniyordu: "Sümerler en büyük Allahlarına Dingir ismini vermişlerdir. Bunun Tangrı, Tengri, Tanrı kelimesi olduğunu Sümer diliyle uğraşan bazı bilginler söylemişler ve hatta Sümerler'in Türk olduğuna daha bir takım kelimelerle beraber bunu delil olarak göstermişlerdir".

Resmi Teoriye göre, Etrüskler de Asyatik bir Türk kavmidir. İtalya'ya deniz yolu ile Lidya'dan gelmişlerdir. Lisanlarına gelince, bunun da Hint Avrupa lisanı olmadığı sabit olmuştur. Limni Adası'nda bulunan yazı ve eski Lidya lisanında yapılan incelemeler göstermiştir ki, Etrüsk lisanının Grekler'den evvel Küçük Asya'da kullanılan lisanla münasebeti vardır. Kimmerler'e gelince (Teori, Kimreler tarzında belirtiyor), bunlar da Anadolu'ya Kırım ve Trakya havalisinden M.Ö. 7. yüzyılda göç etmişlerdir. Hititler de Asyatik bir topluluktur. Asya kelimesi Eti lehçesince Assuva sözcüğünden çıkmıştır. Küçük Asya'nın ahalisi, Hittit ve benzeri isimlerle tanıtılmış Türkler'dir. Ve Mezopotamya'nın ilk otokton ahalisi de Sümerler'le ve Elamlar'la akrabadırlar²⁹⁸.

Böylece, Resmî Teori bir diğer anlamda, "Türkiye Türkleri Teorisine" dönüşüyordu. Bir gazeteciyle yaptığı görüşmede Mustafa Kemal: "Bizim ilkemiz Asya ve Avrupa için de aynıdır. Her ikisinin de en iyi yönlerini

²⁹⁶ SEZEN, Yümnî Hümanizm ve Atatürk Devrimleri, s. 188. İstanbul 1997.

²⁹⁷ Türk Tarihi'nin Ana Hatları, s. 156, 2. Basım. Ankara 1996.

²⁹⁸ Türk Tarihi'nin Ana Hatları, 2. Basım, Ankara, 1996s. 150-168, 191-201, 212, 213, 261-263.

alacağız, fakat bağımsızlığımızı da koruyacağız. Her şeye yalnızca Türk çıkarlarını göz önüne alarak, Türk görüş açısından bakacağız” diyordu²⁹⁹.

Tarih tezi, aslında “millî devlet hüviyeti kazanmış modern bir toplum kendine dönüşünü hazırlamak” amacını taşıyordu, ancak bir hayal ürünü bir fantezi değildi. 1700’lerden beri gelişen Turquerie ve Türkoloji çalışmaları bir Türk gerçeğini ortaya koyuyordu: Altı yüz yıllık Osmanlı Devleti, asabiyesini geri plana iterek, ütopik nitelikli bir ümmet ideolojisinin içine girmiş, kimliğini ve millî benliğini silmişti. Ona, yeni bir kimlik ve ruh kazandırmak gerekiyordu. Bu da, Batıda gündeme gelen millî devletlerin kuruluşu idi. Millî devletler de, Batı’da gözlemlendiği üzere, millî dil, millî kültür ve millî tarih anlayışının bir ürünü idi.

1880’lerden itibaren Batı’da Eugenik teoriler de ortaya çıkmış, üstün soy ve yetenekleri belirleyen ölçümler fizikisel antropolojinin araştırma alanına aktarılmıştı. Bu dönemde, Avrupalı antropologların, Türk aydınları üzerinde önemli etkileri göz ardı edilemezdi. Birinci Türk Tarih Kongresi (1932) konuşmalarında kaynak olarak gösterilen Deniker, Quatrefages de Breaud, Topinard ve Vilklenois’yın adları burada zikredilebilir³⁰⁰. Böylece, “Tarih tezlerinin olgunlaşma çağı”, 1920’lerde bir dizi önemli çalışma yapan yeni bir bilim adamları kuşağına denk düşmektedir. J. Comas ve A. Kansu’nun *Melanges E. Pittard* kitabında yer alan İsviçreli tarih yazarı Eugene Pittard, Kemalistlerin gözdesi olmuş, “İrklar ve Tarih” adlı eseri bu oluşumda kaynak rolünü oynamıştır. Artık, bu dönemde Eugenism yeni bir bilim dalı olarak Avrupa’yı ve Türk aydınlarını etkilemeye başlamıştır. Kemalist Teorinin, Pittard’ın Eugenism görüşlerine yakınlık duymasının önemli bir nedeni de, Pittard’ın Türk Dünyası’nı iyi tanımış olmasıdır. Nitekim, 1931 yılında Pittard, Türkler’in Avrupa’daki kötü imajını düzeltmeyi amaçlayan: Küçük Asya’ya Seyahat adlı bir kitap da yayınlamıştır. 1935’de Pittard, Atatürk’ün manevî kızı Ayşe Afetinan’la (ya da Afet İnan) ilişkiye geçer, sonra hızla büyük bir saygınlık elde eder. Hatta, 1937’de bizzat Mustafa Kemal tarafından İstanbul’da toplanan İkinci Türk Tarih Kongresi’nin onur başkanlığına getirilir. Afet İnan, antropoloji dalındaki doktora tezini 1939’da Cenevre’de Pittard’ın yönetimi altında hazırlar³⁰¹.

²⁹⁹ Armstrong, H. C. *Bozkurt*, s. 209. 4. Baskı, İstanbul Şubat 1997.

³⁰⁰ COUPEAUX, Etienne *Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, s. 32-33. İstanbul 1998.

³⁰¹ COUPEAUX, Etienne *a. g. e.*, s. 34.

E. Pittard, Türk göç dalgalarının Avrasya'yı işgal ettiklerini ve tüm neolitik uygarlıkları ilerlettiklerini kanıtlamak isteyenlere, yeni araştırma ufuklarını açıyordu. Böylece, uygarlıkların dinamikliği Brakisefal halkların göçüne bağlanıyor, Tarih Reformunun özü de, Pittard'ın Brakisefal Eugenisme teorisine göre yorumlanıyordu³⁰². Pittard'dan esinlenen ve tarihin misyonunu oluşturan bu Brakisefal Eugenisme, Mustafa Kemal'in mizacı (idiomu) ve kişiliğine uygun düşüyordu. Mimar Sinan'ın mezarının açılması ve iskeletinin ölçülmesi yanında, bir de "Türk Tipi"nin oluşturulması bu Eugenist görüşlerin bir parçasını teşkil ediyordu.

Resmi teorinin önemli bir sütununu oluşturan bu tarih tezinin, günümüz açısından bir değerlendirilmesi yapıldığı takdirde, şöyle bir yaklaşımda bulunabiliriz: Teori ne ölçüde geçerlidir? Eleştirel yönleri neler olabilir? Bugün ne durumdadır? Bir kere, tarih tezine yönelik teori, Türkler'in kökenlerini Orta Asya'ya bağlamakla başarılı bir adım atmış sayılabilir.

Çünkü, yedi yüz yıllık bir devlet, coğrafyaya dayalı bir vatan kavramını, bir millet kimliğini, hatta bir kültür varlığını geri plana itmiş; yönetimi Enderun kökenlilere, militarist kadroyu da devşirme soylularının egemenliğine terk etmiştir. Bir Arap, bir İran topluluğu gibi asabiye (grup dayanışması) bilincine saygı duymamıştır. Oysa, 20. yüzyıl, millet gerçeğinin, millet kimliğinin ortaya çıktığı bir yüzyıldır. Artık, Cumhuriyet Osmanlı'dan intikal eden bir "ümme" kimliği ile, coğrafyası üzerinde cereyan eden bağımsızlık hareketlerine karşı koyamazdı. Çünkü, "Anasır-ı İslâm" her yerde ayaklanmıştı. "Kavm-i Necib" kabul ettiği Arabı da, "kavm-i sadıka" olarak düşündüğü Ermenisi de İmparatorluğun coğrafyasını savaş alanına dönüştürmüşlerdi. Bu durum karşısında, Osmanlı hanedanı tarafından "Etrak" olarak kabul edilen Türk halkı ve aydını da "meşru müdafaa" ilkesine dayalı bir vaziyet alacaktı. Jön Türkler'den beri, milliyetçilik akımları Osmanlı aydınları arasında sistematik bir biçimde geliyordu. Mustafa Kemal, bir sosyal aktör olarak, bu akımın içindeydi ve yandaşlarını yakından tanıyordu. 1920'lerin akımı, Ziya Gökalp'in temsilciliğinde Milliyetçilik veya Türkçülük idi. 1930'lardan itibaren Fuat Köprülü, Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura gibi milliyetçi aydınların yönetiminde ümmetçilikten milletleşme sürecine geçilmenin ilk adımları atılıyordu. Milletleşme veya (nation-building) denilen süreç de bu idi. Görülüyor ki, ulus-devlet sosyolo-

³⁰² COUPEAUX, Etienne a. g. e., s. 34.

jik bir gerçek idi ve Türk tarihinde bu oluşumun ilk uygulamaları da Resmi Teori tarafından bilim yöntemiyle gerçekleştiriliyordu.

Yukarıda belirtildiği üzere, dil-kültür ve tarih birliği, bu milletleşme olgusunun ana esaslarını belirliyordu. 1932'de kurulacak olan Dil-Tetkik Cemiyeti ile Tarih Tetkik Cemiyeti, millet-yapma (nation-building) olgusunun alt yapısını hazırlıyordu. Resmi Teorinin önemli bir başarısıdır bu. Batının, 150-200 yıl önceleri, özellikle Rönesans ve Reform atılımlarıyla gerçekleştirdikleri "ulus-devlet" oluşumu, XX. yüzyılın ilk yarısında da, Kemalist sistemin girişimleriyle başlatılmış bulunuyordu.

Resmi Teorinin ikinci başarısını da, "eğer Türkler bir soy ve kültür halkı ise, bu topluluğun tarihsel kökenleri nedir? Kimlerdir bu Türkler? Nereden gelmişlerdir? biçimindeki soruların cevaplandırılmış olmasıdır. Osmanlı'nın ümmet tipolojisinde, buna ait ipuçlarına çözüm bulmak mümkün değildir. Çünkü, Osmanlı; benliğini, soyunu, kültür değerlerini ve coğrafyasını "aşırı-ümmetleşme" uğruna feda etmiştir. Oysa, gerçek anlamda İslâm, "kavmini tanı, sev" kuralını getirmiştir. Keza, "insanlar kavimler halinde yaratılmışlardır, kavimlerini tanımakla da suçlandırılamazlar". Bu durum, kendine dönüş, kendini arayış ve bir kurtuluş (resurgency) hareketidir.

Resmi teori, "millet" ekseninde odaklaşmak suretiyle, Orta Asya'yı kaynak noktası olarak kabul ediyor, Türk Milleti'nin yaşadığı coğrafyayı da Asyatik insanların bir oluşumu biçiminde algıliyordu. M.Ö. Anadolu'ya gelmiş olan Hititler (Etiler), Sümerler, Etrüskler, Urartular, Kimmerler, Guttiler vb. kavimler Turanî topluluklardır. Bunun için o dönemde Arminius Vambéry, V. Thomsen (1893) ve Y. Nemet gibi ünlü tarihçi ve dilcilerin buluşları kaynak olarak kullanılıyordu. Ayrıca, 1935'den itibaren Mustafa Kemal'in yanında ünlü Sümerolog Benno Landsberger ve Hititolog Hans Gütterbock gibi ünlü bilim adamları yer alıyordu.

Görülüyor ki, "Tarih Tezi, Kemalist sistemin, yeni bir millî kimlik arayış içinde iken ve güçlü bir millî birlik kurmaya çalışırken başvurduğu yöntemlerden biridir"³⁰³. Tarih tezine dayalı bu yaklaşım, Osmanlı'dan beri sürüp gelen "Frenk meşrep" veya Toynbee'nin deyişiyle "Herodian" diyebileceğimiz bir Batılılaşma eğilimine, Erik J. Zürcher'in de yerinde tesbitiyle "Türkler'e, bilhassa genç kuşaklara, kimi zaman üstünlük duygusuna çok

³⁰³ ZÜRCHER, Erik Jan *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s. 278. İstanbul 1995.

yaklaşan güçlü bir millî kimlik ve millî övünç duygusu aşıliyordu". Bir anlamda tarih tezi, İslâmî sistemi devreden çıkaran ve köklere yönelen Kemalist modelin, aşırı Batılılaşma (Over Westernization) karşısındaki bilinçaltı telafi mekanizması (compensitaion) olarak da yorumlanabilir. Hatta bu durum, bir bakıma psikolojik bir dengeleme (ambivalence) süreciyle de karşı karşıya bulunduğumuz anlamını taşıyabilir.

Kemalist öğretinin analizini yaparken, sistemin, Mustafa Kemal'in mizacı ve kişiliği ile örtüştüğünü açıklamıştık. Bu nedenle, hem Osmanlı hem de Cumhuriyete açılan iki dönem arası toplumsal bunalımlar ve fırtınalı yaşantılar, Mustafa Kemal gibi bir sosyal aktörün dünya görüşünde bir takım dalgalanmalara yol açmıştır. O dönemin elitist kadrosunda bu tür bunalımlara, toplum şartlarının meydana getirdiği kognisyon farklılaşmalarına rastlamamak mümkün değildir. Mustafa Kemal'de ortaya çıkan farklılıklar, daha ziyade "bir imparatorluk düzenine nasıl bir biçim verebilirim? Jön Türkler'den beri ileri sürülen çeşitli aydın gruplar arasındaki görüş ayrılıklarından hangisi hakkında ülke çıkarlarına yönelik irade beyanında bulunabilirim" türünden, yaklaşımlardır. Dönemin sosyal olaylarına böyle bir bakış açısı, yukarıda da belirttiğimiz üzere, farklı düşünce sistemleri arasında yeni sentezler kurabilme, doğrudan Mustafa Kemal'in kişiliği (idiosyncnacy) ve yetiştirdiği kültürel çevre ile bağlantılıdır. Zira, 1850'ler sonrası, Batı ile kültürel temasların yoğunlaşması, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve İttihat-Terakki gibi örgütlerin ortaya çıkmasına, yeni bakış açılarının akımlarının belirmesine neden olmuştur. İslâmcı, Batıcı ve Türkçü kamplaşmalardan çok önceleri, 1848'de özellikle de 1871 Komünü, Genç Türk aydınları arasında şiddetli tartışmalara yol açıyordu³⁰⁴. Hatta, bazı aydınlar Komünlerin etkisinde kalıyorlardı. Paris Komünü gibi Enternasyonal hareketlerin giderek kök saldırdığı bir toplumsal ortamda, milliyetçiliğin gündeme gelmiş olması bir şans eseri sayılınasa gerek.

Milliyetçilik eksenine dayalı bir tarih felsefesi anlayışı, doğrudan doğruya Mustafa Kemal'in kendine özgü bu niteliklerinden kaynaklanır. Resmî Teori, bu nedenle Mustafa Kemal'in hayat hamlesinin önemli bir parçasını teşkil eder. İnsanlardan, belirli bir görüşe inanma hakkını ellerinden almak mümkün olamadığı gibi, "niçin böyle bir düşünce sistemine inandınız?" deme yetkisine de sahip değiliz. Önemli olan, bu inanç sisteminin ülke çı-

³⁰⁴ ÇULCU, Murat *Marjinal Tarih Tezleri*, s. 245. İstanbul 1995.

karları açısından yararlılığı üzerinde yürütülen tartışmaların eleştirel bir zihniyetle ortaya konulması, bilimsel verilere dayalı gerçeklerin kamuoyuna sunulmasıdır. Resmi Teori üzerinde bu tür bir yaklaşım, ne yazık ki bugüne değin büyük çapta ihmal edilmiş, çoğu kez hayal ürünü sayılmış veya tezyif konusu olarak dışlanmıştır.

Günümüzde, bir başka deyimle Cumhuriyetimizin 75. yılını kutlarken, Resmi Teorinin ana eksenini teşkil eden Tarih Tezi ne durumdadır? Çağdaş gelişmelerin ışığında Teorinin geçerliliği hususunda neler söyleyebiliriz? Bütün bunlar, modern bilimsel verilerin sınırları içinde yeniden ele alınmalı ve kamuoyuna sunulmalıdır. Çünkü, "Akdeniz ve Mavi Teori" gibi akımlar yanında, "Türk Hümanizması" diye ileri sürülen Greko-Latin ütopyalarının yandaşları, hâlâ "Anadolu Uygarlıkları" adı altında, Türk tarihinin kökenlerini saptırmaya çalışmaktadırlar. Bu görüş, Anadolu'nun bir mozaik olduğunu, Türkler'in de bu mozağin bir parçasını teşkil ettiğini savunuyordu. Benzeri düşünceler, 1920'lerde Anadolu Mecmuası'nda Mehmet Halil tarafından ileri sürülüyordu. Çoğu Enderun kökenli aydınlarımız tarafından benimsenen bu görüşler, Asyatik teze karşı çıkıyordu. Oysa Tarih Tezi, Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden kavimlerin Türk oldukları görüşünden hareket eden bir modeli savunuyordu.

Buna göre, Sümerler, Hittitler (Etiler), Etrüskler, Asurlular, Kimmerler, Guttiler ve benzerleri bu kategoride ele alınıyordu. Bu eğilim, hiç de romantizm ve hayal ürünü değildi. Temelinde, dönemin bilimsel verileri yanında, otortilerin görüşlerine dayalı bir alt yapıya rastlıyoruz. Şöyle ki, 1925'te ilk kez Türkiye Antropolojik Araştırmalar Merkezi kuruluyor. Bu önemli bir başlangıçtır. Batıda, 19. yüzyılın sonlarına doğru gelişen antropoloji araştırmaları, böylece kısa bir süre sonra Türkiye'de de kurumlaşmaya başlıyordu. Bugün, ülkemizin sadece birkaç üniversitesinin dışında, antropoloji ve etnoloji enstitülerine rastlanılmaması düşündürücü olsa gerek. Oysa, Türk toplumunun kültürel yapısı ve organizasyonu, yerleşim biçimleri ve etnik tabakalaşmasının bu bilim dalına hayati bir ihtiyaç olduğunu bize göstermektedir.

Türkiye Antropoloji Merkezi bir de Türk Antropoloji Mecmuası'nı yayınlıyordu. 1935 yılında kurulan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Antropoloji ve Etnoloji bağımsız bir enstitü haline getirilmiştir. 1926 yılının Ekim ayında yayınlanan Türk Antropoloji Mecmuası'nın ikinci sayısında, "Nurettin ve Necket Eumer'in: "İstanbul'da Yaşayan Türk Irkının Karşılaş-

tırmalı Mukayesesi" yine 5. sayısında Türk Irkının Antropolojisi; 8. sayıda bizzat Eugene Pittard'ın: Küçük Asya Türkleri'nin Antropolojik Mütalaası ve Türk Irkının menşei; 9. sayıda Şevket Aziz'in: "Alelumum Prognatismo ve Türk kafalarının Prognatisması" gibi daha ziyade Batı'da da önemli bir akım olan Eugenisme'in yansımaları yer almaktadır. Mecmua, daha ileri sayılarında giderek, Eugenisme'in verilerinden de yararlanarak, Türk Irkı ve Türk Tipi üzerinde yoğunlaşacaktır. Örnek olarak, 1932 yılı 13-14. sayılarında Şevket Aziz'in: "Türk Irkı ve Türk Dili" adlı bir incelemesini burada hatırlatmak yeterli olacaktır.

Kemalist Sistem hem Eugenisme hem de Türkoloji'ye yönelik araştırmalarla "Türk ırkı" ve "Türk tipi"ni belirlemeye çalışıyordu. Bu oluşumun temeli batıdan kaynaklanıyordu. Bu akımlar orada kök salmaya başlamıştı. Teori, aslında Avrupalılar'ın ırkçı ve ego-centric yapılarının bir yansımasıdır. Ayrıca, Türk Tarih Tetkik ve Türk Dil Tetkik Cemiyetleri'nin düzenlemiş oldukları kongrelerde ele alınan bu tezlere, dünya çapında bilim adamlarının da bildirileriyle yeni boyutlar kazandırılıyordu. Aynı paralelde olmak üzere, 1924 yılında kurulan Türkoloji Enstitüsü'nün yayın organı olan Türkiyat Mecmuası da, daha ziyade tarihî, filolojik ve folklorla yönelik alanlarda, alan araştırmalarını yürütüyordu. Türk Ocağı'nın da yerini, 1932 yılında Cumhuriyet Halk Partisi'nin denetimindeki Halk Evleri'ne terketmesiyle, araştırma alanları daha da zenginleşiyordu. Halk Evleri, 1932-1950 yılları arasında, Türkiye genelinde (478) şubesiyle: "Anadolu toprağında yatan millî kültürü, halkla-aydın arasında bir köprü kurarak, yaygınlaştırmak ve medeniyet unsurlarını Cumhuriyet rejiminin kendine özgü milliyetçi düşüncesini felsefe olarak benimsemek" amacını taşıyordu³⁰⁵. Halk Evlerinin, faaliyette bulunduğu 18 yıl içindeki araştırma ve yayınları, geniş çapta antropolojik ve sosyolojik verilere dayanmaktadır. Folklor çalışmaları, masallar, halk inanç ve hikâyeleri, etnografik nitelikli incelemeleri kuruluşun Ülkü adlı dergisinde yer alıyordu. Ülkü Dergisi'nin 1937'den sonraki genel sorumlusu da büyük Türkiyatçı Mehmet Fuat Köprülü'dür. Dergi; tarih, sosyoloji, köycülük, dil, felsefe ve edebiyat alanlarında zengin incelemeleri kapsıyordu.

³⁰⁵ AYDIN, Faruk. Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkçülük, *Yeni Türkiye*, s. 785/11, 1998, Cilt: 23-24., Keza, TANYERİ, Cansever İkinci Dünya Savaşı'nda Milliyetçilik Hareketleri (Basılmamış Yüksek Lisans tezi). İzmir, 1993.

Bu sistematik ve yoğun çalışmalarla, artık Anadolu, Türk milliyetçiliğinin beşiği oluyordu. Arkeoloji, antropoloji, sosyoloji, etnoloji, lengüstik alanındaki bu sistematik çalışmalar, Anadolu kültür ve uygarlığının bu niteliğinin ortaya çıkması için adeta seferber kılınıyordu. Güneş-Dil Teorisi, Tarih-Tetkik Cemiyeti ve Dil-Tetkik Cemiyeti yanında yurtdışı yabancı bilim adamları ile Fuat Köprülü, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Şevket Aziz, Wolfram Eberhard, Hans Gütterbock ve Benno Landesberger gibi önemli bir kadro Mustafa Kemal'in direktifinde bilimsel çalışmaları yürütüyorlardı³⁰⁶.

Günümüzde, Tarih-Tetkik Cemiyeti'nin verileri incelendiğinde, Sümerler, Etrüskler ve Kimmerler'in Türklükleri hususunda elimizde bir hayli kaynakların bulunduğunu gözlemekteyiz. Hititler'in Türklüğü ise, bugün için kabul edilmesi güç bir görüştür. Zaten Mustafa Kemal de: "Hititler'in İndo-Cerman asıllı olduklarını bildiği halde, onları Türk saymıştır"³⁰⁷ tarzındaki dönemin yaygın görüşüne katılmıştır. Ayrıca, Şevket Aziz de, 1930 yılında Türk Antropoloji Mecmuası'nın 10. sayısında yayınlanan: "Hititler'in Kronolojik Tetkikatına Methal" adlı makalesinde "Hititler'in hangi ırka mensup oldukları hususunda ellerinde kesin bir bilgi bulunmadığını" belirtmektedir. Aynı şekilde, Resmi Teori'nin bir taraftarı olarak tanınan Halûk Cemil Tanju, "Orta-Asya Göçlerinde Tunçderililer" adlı 1969 yılında yayınlanan bir eserinde "Hititler'in İndo-Avrupalı olduklarını anlıyoruz" görüşünü ileri sürüyordu³⁰⁸.

Dünyanın tanınmış Sümeroloğu S. N. Kramer, Sümerce'nin Türkçe'ye benzer bir dil olduğunu belirtmiştir³⁰⁹. Keza, Kramer birçok incelemelerinde Sümerler'in Orta Asya'daki bir yerlerden çıkıp Mezopotamya'ya gelmiş olduklarını ileri sürmüştür³¹⁰. Samuel Noah Kramer (1897-1990) in "Tarih Sümer'de başlar adlı bu eseri, ilkin 1969'da olmak üzere 15 dilde yayınlanmış ve "best seller" ünvanını almıştır. Bu dünyaca ünlü Sümerolog, 28 Eylül 1990 tarihinde Prof. Dr. Muazzez İlmiye Çığ'a yollamış olduğu bir mektubunda aynen şu itirafta bulunuyordu: "Gerçekten bu kitap (tarih Sü-

³⁰⁶ ÜÇÖK, Bahriye. *Atatürk'ün İzinde Bir Arpa Boyu*, s. 171. Ankara 1885.

³⁰⁷ AFET İNAN, *Medeni Bilgiler*, s. 25.

³⁰⁸ TANJU, Haluk Cemil. *Orta Asya Göçlerinde Tunçderililer*, s. 69, 1991, HACI HALİFE, *Diistür ul Amel*, İstanbul 653. Zik. LEWİS, B. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 21, Çeviren: Metin Kıratlı, Ankara 1970.

³⁰⁹ KRAMER, S. N. *Tarih Sümer'de başlar*, Ankara 1995. TTK Yayınları.

³¹⁰ KRAMER, Samuel Noah. *Erdem Dergisi*, Cilt: 6, sayı: 16, Ocak 1990, Ankara s. 295-296.

mer’de Başları kastediyor) Sümerliler üzerine, Türkçe’ye benzeyen ve onun gibi eklemli olan bir dil konuşmuş olmaları sadece imkân sınırları içinde bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda pekâlâ muhtemel de olan ve zamanımızdan altı-yedi bin yıl kadar önce Orta Asya’daki bir yerlerden çıkıp, Mezopotamya’ya gelmiş oldukları olanaklı bir kavim üzerine kaleme alınmıştır”³¹¹. Aynı şekilde, Türk Tarih Kongresi’nde (1937), Ön Asya Kadim Tarihinin Esas Meseleleri adlı bildirisiyle yine dünyaca ünlü Benno Landsberger şöyle diyordu: “Sümer dili yalnız fenomenolojik bakımdan değil, aynı zamanda tarihî bakımdan da bütün Asya boyunca uzanan dağlık havalide konuşulan geniş bir dil grubuna ait bulunuyor. Bu neviden olup, bugün yaşamakta bulunan biricik dil ailesi Türk dilleridir”³¹².

Artık, Sümer’lerin Türklüğü hakkında günümüzde geniş kaynaklara rastlamak mümkündür. Nitekim, tanınmış Macar tarihçisi Laszlo Razony bunlardan ilk akla gelenlerinden biridir. Razony’a göre: “Yazılı tarihlerden binlerce yıl önce Çin’de, Hindistan’da, Mezopotamya’da, Anadolu’da ve Orta Asya’da öyle kültür unsurlarına rastlanır ki, bunların hareket noktasını Steppe (Bozkır) kültürlerinde aramak gerekir. Ancak, bu zamanlarda, onlara “Türk” denmiyordu”³¹³. Aynı şekilde, İstvan Fodor’da “Sümerler ve Macarlar Yahut Ural Halklarının Birbirleriyle Yakın Akrabalıkları Var mıdır?” adlı yeni bir makalesinde ilginç görüşler ileri sürüyordu³¹⁴. Fodor’dan önce de, Andras Zakar tarafından geliştirilen: “Sümer Diline Dair” ve “Sümer, Ural-Altay Yakınlıkları” başlıklı incelemelerde bu benzerlikler ortaya konulmaktadır ³¹⁵. Ancak, en yeni ve doyurucu bir araştırmayı Osman Nedim Tuna sunmuş bulunmaktadır. Tuna: “Zamanımızdan 5500 yıl önce (M.Ö. 3500) Türk Dili’nin varlığı ispatlanmıştır” yargısını ileri sürüyordu. (Tuna, Sümerlerle Türkler arasında dil bakımından tarihi bir ilgi bulunduğunu, bunu da her iki dilde ortak olan (168) kelime ile açıklamaktadır. Bu nedenle, Tuna’ya göre, “yaşayan dünya dilleri arasında en eski yazılı belgelere sahip olan dil, Türk Dilidir” ³¹⁶. Tuna’nın tezine göre: “Türkler’in en az

³¹¹ KRAMER, S. N. a. g. m. s. 295.

³¹² LANDESBARGER, Benno. *Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, Cilt: 1, s. 335. Ankara 1979. TTK Yayınları.

³¹³ RASONY, Laszlo. *Tarihî Türklik*, s. 65. Ankara 1991. TKAE Yayınları,

³¹⁴ FADOR, İstvan. Are The Summerians and The Hungarians or The Uralic People Related?, *Current Antropology*, n: 12, s. 215-225. Ankara 1971.

³¹⁵ ANDREAS, Zahar. Sumerian-Ural-Altaic Affinities, *Current Antropology*, No: 12, s. 216-225. 1971.

³¹⁶ TUNA, Osman Nedim. *Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dili’nin Yaşı Meselesi*, Ankara 1990. TTK Yayınları.

M.Ö. 3500'lerde Anadolu'nun Doğu ve Güneydoğu bölgesinde bulundukları kanıtlanmıştır". Hatta, bir Türkolog olarak Tuna'ya göre: "Türk dili, çivi yazılı Sümerce tabletlerdeki alıntı kelimelerdir"³¹⁷.

Sümerler'in Türklüğü hususunda Q.Vinkler, F.Hammel, B. Qrozni, V. Struve ve benzeri Batılı araştırmacılar da benzer görüşleri ileri sürmüşlerdir. Günümüzde, dış Türklere mensup O. Süleymanov, B. Yusufov ve Aydın Memdov da hemen hemen aynı çizgiyi izlemişlerdir. Hatta, geçen yıllar aramızdan ayrılan İ. Mızı Ulu da Türkler'in ana yurdunun Altay Dağları'nda değil, Volga-Ural (İtil-Cayık) nehirleri arasında bulunduğunu ve M.Ö. 3000 yılında Azerbaycan, Gürcistan, Ermenistan ve Anadolu'ya geçtiklerini iddia etmiştir"³¹⁸. Keza, Vecihe Hatiboğlu da: "Türk tarihinin başlangıcının, Sümer tarihine kadar götürülebileceğini" ileri sürmüştür"³¹⁹. Bilindiği üzere, Sümerce'nin Türkçe olduğunu ilk kez 1925-1926 yıllarında ileri süren Fritz Hommel olmuştur. Mustafa Kemal, bu çok önemli açıklamayı hemen benimsemiş, bu konunun ve buna benzer konuların bilim yöntemleriyle incelenmesi için de Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ni kurmuş ve bu fakülteye Batının ünlü Sümeroloğu B. Landsberger'i, Hitotolog Hans Güttürbock' u birer öğretim üyesi olarak adı geçen kürsülere yerleştirmiştir. Sümer ve Etrüskler'in Türklükleri bir başka lengüistikçi, Türkolog bilim adamımız Kâzım Mirşan tarafından da belgesel verilerle kanıtlanmıştır. Nitekim, Türk Dünyası Tarih Dergisi'nin Şubat (2000) sayısında yer alan (Bir Türkolog: Kâzım Mirşan) adlı incelememizde konu, ayrıntılı bir biçimde ortaya konulmuştur.

Ancak, Sümerler'in Türklüğü tezi, günümüzde güçlü bir biçimde çok yönlü araştırmalarla kanıtlanmaya başlandığı bir dönemde, Cumhurbaşkanlığı baş danışmanı ve eski bir Kültür Bakanımız Bozkurt Güvenç, yine aynı bakanlık tarafından yayınlanan Türk Kimliği adlı bir eserinde aynen şöyle diyordu: "Türkçe'nin ölü dil itibarıyla Sümerce'ye benzerliği üzerinde duranlar varsa da, sonuçları açısından önemli değildir. Mezopotamya ile Küçük Asya kültürlerini yaratanlar Türk soyundan gelmedikleri gibi, kültür tarihi açısından böyle bir zorunluluk ta yoktur"³²⁰. Güvenç'e göre: "Hunlar'ın da Moğol mu yoksa Türk mü oldukları henüz kesinleşmemiştir.

³¹⁷ TUNA, O. N. a. g. e., s. 49.

³¹⁸ MIZI-ULU, İsmail. *Mekezi Gafgaz'ın Etnik Tarihinin Köklerine Doğru*, s. IX, 1993.

³¹⁹ HATİPOĞLU, Vecihe. *Türk Tarihinin Başlangıcını Ararken*, Milliyet, İstanbul 28 Eylül 1978.

³²⁰ GÜVENÇ, Bozkurt. *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, s. 76-77, 88-89, Ankara 1993.

Fakat, Atilla'nın kimliği ya da Türklüğü hakkında çok şeyler bilmiyoruz. "Böylece, Türk Kimliği adlı kültür tarihimizin kaynaklarını belirleyen bu eserde: Hunlar, Avarlar, hatta Sakalar gibi önemli Türk topluluklarının tarihsel kökenlerine kuşku ile bakıldığına tanık olmaktadır. Yazar, böylece Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden muhtelif Türk topluluklarını, Sümerler'den, Kimmerler'den, Etrüskler'den ve Guttiller'den itibaren reddetmekte, yerine "Anadolu Uygarlıkları" diye bilenen bir teorinin hatırlatmasını yaptıktan sonra, şu sonuca varmaktadır: "Ekrem Akurgal'ın çeşitli verilerle yineleyip anımsattığı gibi, Hititler kuşkusuz Türk değildi, ama biz Türkler, biraz Hitit, biraz Frikyalı, biraz Lidyalı, Kapadokyalıyız."³²¹ Güvenç'in, Türk tarihine Enderunî vari bu yaklaşımını biraz farklı kullanmak gerekirse" şöyle diyebiliriz: "Anadolu, biraz Frigyalı, biraz Lidyalı, biraz İyonyalı, biraz Grek, biraz da Asya'dan gelmiş bir topluluktur". İşte, Kemalist sistemin tarih tezi, Kültür Bakanlığı desteğinde, Anadolu Uygarlıkları teorisine bu biçimde dönüştürülüyordu. Bu tezin bir yansımasını da Bülent Ecevit'e ait: "Pülümür'ün Yaşsız Kadını" adlı bir şiirinde gözlüyoruz: "Bir asa vardı elinde. Bir solmuş krallığın, kadifeden harmonisi üzerinde. Bir Hititliydi o, bir Selçukluydu. Bir Ermeniydi, bir Kürttü, bir Türk".

Pülümür'ün Yaşsız Kadını'nında dile getirilen Doğu Anadolu'nun: "Hititli, Ermeni, Kürt, Selçuklu ve Türk" tarzındaki yaklaşımı, Kemalist sistemin Tarih ve Dil Tezine dayalı bir ulus-devlet modeline ters düşmektedir. (XXX) Bu tür karşıt tezler, hiçbir kanıt göstermeden Sümerler'in, Hun ve Sakalar'ın hatta Kürtler'in "Türklüklerine karşı çıkıyor, Anadolu'yu bir uygarlıklar mezarlığına çeviriyordu. Oysa, Sümerler kadar Hunlar'ın da Türklükleri hakkında geniş kaynaklar elimizde bulunmaktadır. Ünlü Macar tarihçisi Laszlo Rasony Hunlar'ın (Hiugn-nu) "tarihe ilk defa adını yazdıran Türk kavmi" olduğunu bildiriyor ³²². Keza, günümüz tarih yazarları da Hunlar'ın Türk halkları ailesinden olduklarına kesin gözü ile bakıyorlardı ³²³,

Tarih tezinin bir diğer görüşü de Etrüskler'in Asyatik Türk topluluğu olduğu iddiası idi. Aslında bu görüşler, Pittard'ın yirminci yüzyılın başında ileri sürdüğü Eugenisme teorisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü, Eugenic teoriye göre, Brakisefaller Asyatiktir. Tarih tezinin özünü böyle bir göç ol-

³²¹ GÜVENÇ, B. a. g. e., s. 77.

³²² Rasony, Laszlo a. g. e., s. 6.

³²³ Umar, *Bilge Türkiye Halkı'nın Ortaçağ Tarihi*, s. 61, İstanbul 1998-12-28.

gusu oluşturmaktadır. Pittard, Brakisefallerin göçü ile ilgili olarak aynen şöyle diyordu: "Etrüskler'in de kökenleri bilinmemektedir. Keyfi bir biçimde Lidyalı oldukları açıklanmaktadır. Antropoloji konusunda belgeler eksiktir. Bugün eski Lidya topraklarında yaşayan halkların ayrıntılı bir incelemesine girişilmelidir. Bugünkü Etruria ile yakınlıklar bulunabilir."³²⁴

E. Pittard, Eugenisme üzerine kurulu görüşlerine önemli bir destek de Resmi Teori'den geliyordu. "İlk aşama Ankara'da, Edebiyat Fakültesi çerçevesinde, (1933) lisans ve doktora eğitimi yapan bağımsız bir antropoloji kürsüsünün tez elden kurulması oluyordu. Sonra, Kemalist iktidar, Pittard'ın 1924'ten beri istediği büyük ölçekli anketin gerçekleştirilmesine izin verdi. 1937'de 40 bin Türk üzerinde Afet İnan'ın yönetiminde antropolojik ölçümler (türünün tek örneği) yapıldı".³²⁵

Resmi teori, bu verilerin ışığında, Etrüskler'le ilgili olarak tarihe şu şekilde de damgasını vuracaktır: Roma medeniyetinin kökü de Anadolu'dadır. Bunun temelini kuran Etrüskler, İtalya'ya Anadolu'dan geçmişlerdir."³²⁶ Ünlü tarihçi Mükrimin Halil Yinanç'ın kızı Adile Ayda'nın bizzat Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanan: Etrüskler Türk mü idi? Kitabı da, Kemalist teorinin yeni verilerin ışığında bilimsel bir tahlilini kapsıyordu. Mirşan, adı geçen araştırmamızda Etrüskler'in Roma'nın kuruluşunda ve Greko-Latin alfabelerinin sistematigindeki etkilerini kanıtlarıyla ortaya koymuştur.

1988 yılında, Turgut Özal'ın "Anadoluculuğun bir başka biçimi" olarak takdim edilen: "Turquie en Europe" adlı bir kitabı da Paris'te yayınlanıyordu. Özal, bu kitabında: "Türkler'in Anadolu'da kökleşmiş bir halk olduğunu ve Avrupa uygarlığını niteleyen şeyin Yunanistan'da değil Anadolu'da olduğunu açıklamaya çalışıyordu". Özal şöyle diyordu: "Bu toprak üstünde bin yıldır yaşayan Türkler, tarih öncesinden beri burada birbirini izleyen tüm uygarlıkların kültürünün mirasçısıdır. Anadolu kültürünün mirasıyla, Orta Asya'dan getirdikleri kültürün ve İslâm Dini'nin sentezini yapmışlardır."³²⁷ Özal, Asya-Anadolu sürekliliğini açıkladıktan sonra Avrupalıların bakış açılarını eleştiriyor ve konuya farklı bir yaklaşım getiriyordu: "Siz (Avrupalılar) kendi uygarlığınızın çıkış yeri olarak, ilk kez çiçeklendiği

³²⁴ Pittard, E. *Revue Turque D' Antropologie*, No: 8, 1928 (Zik. E. CAPEAUX, a.g.e., s. 34).

³²⁵ Copeaux, E. a. g. e., s. 35.

³²⁶ *Orta Mektep tarihi Kitabı*: I, s. 25. İstanbul 1934. Maarif Vekaleti Yayını

³²⁷ ÖZAL, Turgut. *La Turquie En Europe*, Paris, 1988.

Mezopotamya'yı, Anadolu'yu, Ege havzasını ve Roma'yı kabul ediyorsunuz. Bizim de bu uygarlıkları en az sizin kadar sahiplenmeye hakkımız vardır, çünkü bizim toprağımızın uygarlıklarıdır. Tarihimize dışardan değil, içerden bakılırsa, bu topraklarda Anadolu uygarlıklarının çıkışından beri yaşadığımız söylenebilir”.

“Neolitik devrimi biz yaptık. Sümerliler de zatan Turani bir halktı. Anadolu uygarlıklarını yaratanlar yerli halklardı” ³²⁸. Özal, bu açıklamaları ile Anadolu'cu tez adı altında adeta Resmi Teori'nin bir savunmasını gündeme getiriyor ve akılcı bir yaklaşımla görüşlerini ileri sürüyordu. Ayrıca Özal, Avrupa'daki Türk adlı bu eseriyle de Halikarnas Balıkcısı ve Sabahattin Eyuboğlu gibi Anadolu ve Akdeniz kültürünü hareket noktası olarak kabul eden Yeni Anadolucular'dan da ayrılıyordu. Özal'a göre: “İtalya'nın uygarlaşmasını sağlayan yüksek kültür de yine Etrüsklere ait oluyordu”.

Son yıllarda, Kanada Üniversitesi'nde görevli Polat Kaya'nın Etrüsk zarındaki Türkçe sayıları açıklaması, konuya yeni boyutlar kazandırmıştır. Tuskanya Zarı olarak da bilinen Etrüsk zarındaki numara isimlerinin, Türk dillerindeki numaralara yakın olduğunu gözlemekteyiz. Özellikle, bu numaralar Çuvaş, Bulgar, Tatar, Başkurt ve Kırgız Türkçeleriyle en yakın olanıdır ³²⁹. Polat Kaya, Etrüsk Zarı hususundaki araştırmalarını yeni belgelerle açıklamaya devam etmektedir.

Haluk Cemil Tanju'nun Tunçderililer adlı bir eseri de: “Etrüsklerin M.Ö. 750 tarihinde bile Türk olduklarının bilindiği” kayıtnı ortaya koymaktadır³³⁰. *Bu ve benzeri yeni kaynaklar, 1930 yılında yayınlanan ve Resmi teorinin bir el kitabı niteliğinde bulunan Türk Tarihi'nin Ana Hatları* adlı kitapta:” Şu muhakkak ki, Etrüskler, Lidya'dan yahut Küçük Asya'nın batısından gelmişlerdir. (...) Limni Adası'nda bulunan yazı ve eski Lidya lisanında yapılan incelemeler göstermiştir ki, Etrüsk lisanının Grekler'den evvel Küçük Asya'da kullanılan lisanla münasebeti vardır” kayıtna rastlıyoruz ³³¹. Hatta, antik çağ tarihçisi Katon da eski İtalya'nın tamamen Etrüskler'e ait olduğunu iddia ediyordu”. Yeni bulgular, Etrüskler hakkındaki

³²⁸ Özal, T. a. g. e., s. 242.

³²⁹ KAYA, Polat Etrüsk Zarındaki Türkçe İsimler, *Tarih Dergisi, Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, Sayı: 142, 143, İstanbul Ekim/Kasım 1998.*

³³⁰ TANJU, H. C. a. g. e., s. 72.

³³¹ *Türk Tarihi'nin Ana Hatları*, s. 261-263, İkinci Baskı. İstanbul 1996,

Resmi Teori'nin haklılıklarını en kesin kanıtlarıyla kamuoyuna sunmaktadır.

Türk Tarihi'nin Ana Hatları veya Resmi Teori'nin savunmasını içeren yayında Kimmerler'in de Türklükleri iddia ediliyordu. Buna göre: "Anadolu'ya Kırım ve Trakya havalisinden geçen bu Çit (Skyt) Türkleri, yani Kimmerler (Cimmeriens) Sakarya ile Kızılırmak arasında Paflagonya havalisini merkez edinmişlerdir."³³²

Günümüzde yeni bulgular Kimmerler'le de ilgili bir takım kaynak araştırmalara ışık tutmaktadır. Nitekim, Taner Tarhan, hem bir arkeolog hem de bir tarihçi olarak hazırlamış olduğu doçentlik tezinde, M.Ö. 1900-1700 yılları arasında Anadolu'yu içine alan yörede hakimiyetlerine tanık olduğumuz Kimmerler'in Türklükler'ini kanıtlarıyla açıklamış bulunmaktadır³³³.

Görüldüğü üzere, Resmi Teori'nin tarih tezi üzerinde, günümüz bilim verilerinin ışığı altında yürüttüğümüz yeniden gözden geçirmeler, teorideki isabet payının ne kadar güçlü olduğunu bizlere açıklamaktadır. Anadolumuz, en az M.Ö. 5000-6000 yıllarında Etrüskler'in, daha sonraları M.Ö. 3500 yıllarında ilkin Sümerler ve Kimmerler, daha sonraki dönemlerde de Gud veya Guttiler'in hakimiyetine geçmiş bir tarihsel yapılaşmaya sahiptir. Etrüsk, Sümer ve Guti dilleri de, tıpkı Türk Dili gibi, bitişken (agglutinate) diller kategorisine girmektedir. Aynı şekilde, Benno Landsberger, 1937 Tarih Kurultayı'nda İ.Ö. 2500 yıllarında yaşayan Gud veya Kutlar'ın Türk asıllı olabileceği hususundaki görüşlerini şöyle açıklıyordu: "Bu Gutium yahut Kutium milletin adının Akatça nisbet eki olan kısmını çizersek, Kut kalır. Eğer çok önemli olan belirtiler bizi aldatmıyorsa, tarihte Türkler'le en yakın bir surette münasebetleri olan, hatta belki de ayniyet (özdeşlik) gösteren kabile budur"³³⁴.

Anadolu'nun Türklüğü üzerinde daha sonraları Tahsin Özgüç, Afif Erzen, Emin Bilgiç, Baki Öğün, Taner Tarhan, Veli Sevin ve Oktay Beli gibi tarihçi ve arkeologların sistematik araştırmalarına tanık olmaktadır. Anadolu, bu verilerin ışığında M.Ö. 3000 yılında, yani tunç çağında yoğun bir iskâna sahne olmuştur. Daha sonraları, Hurri diye bilinen Ural-Altay kökenli kavimlerin de belirlenmesiyle, Van Gölü'nden itibaren Kızılırmak ve

³³² *Türk Tarihi'nin Ana Hatları*, s. 212-213.

³³³ TARHAN, Taner. *Eski Çağda Kimmerler Problemi*, 8. *Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, Cilt: 1, s. 335. Ankara 1979. TTK Yayınları.

³³⁴ LANDESBERGER, B. *Birinci Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, TTK Yayınları, s. 105, Ankara 1943.

Yeşilirmak'ın Karadeniz'e kadar uzanan bir coğrafya parçasıyla karşılaşırız³³⁵. Keza, Afif Erzen de: Urartu ve Hurri kültür benzerliğine dikkatimizi çekmiştir³³⁶.

Kısacası Anadolu, M.Ö. 3500 yıllarından M.S. 4. yüzyıllara kadar Bal-kanlar'dan Kuzey Karadeniz ve Mezopotamya yöresine uzanan Sümerler, Kimmerler, Sabirler, Peçenekler, Kuman-Kıpçak ve Oğuzlar gibi Asyatik Türk kavimlerinin yerleşimi altında oluşmuştur. Bu hususta, gerçekçi bir tespiti "Anadolu Uygarlıkları" teorisyeni arkeolog Ekrem Akurgal'da da rastlıyoruz. Akurgal, bu görüşlerini şöyle açıklıyordu: "Türk kültürünün özünü bugün için bile Orta Asya'da yaşaya gelen değerler oluşturur. Türk-ler'in dillerinden başka özellikle efsaneleri, töreleri ve âdetleri de Orta Asya kökenlidir. Bunlara, dönemlerinin birer Türk buluşu olan yoğurt, pastırma, bulgur, tarhana gibi konserve türündeki somut kültür ürünlerini de eklemek gerekir. Selçuk kümbetleri, Türk çadırlarının taşla aktarılmasından ortaya çıkmıştır. Kısaca söylemek gerekirse, o gün yaşamakta olan Türk halk sanatlarının büyük bir bölümü Türkler'in ilk yurtlarından getirdikleri miras olup, bunlar uygarlığımızın en özgün yanıdır"³³⁷

Akurgal'ın bu yorumu, hiç değilse Anadolu'da yaşayan asgari 1600 yıllık kültürel sürekliliği göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ancak, Anadolu Uygarlıkları veya Greko-Latin metemitleri, zaman zaman bu sistemi bozarak, Batı Anadolu'da M.Ö. 680-334 tarihleri arasında yaşamış olan Lidya ve Frigya krallıklarına Türk kültür değerlerini mal etmeyi bir alışkanlık haline getiren bir kısım "Çağdaş Hellenist" aydınlarımız için bir hareket noktasını teşkil etmiştir. Türk Hümanistleri olarak da bilinen bu kadro, her nedense Asyatik Türk kavimleri ve Mezopotamya kültür çevresi yansımaları hakkında en ufak bir görüş beyan etmezler. Hatta, Ege'nin zeybek kılığını, Türk giysilerinden ziyade Yunan kültür çevresine dayandıran yorumlar, bunun Peçenekler'in kılıklarıyla bir benzerliği, Bizans tarihçilerinin kayıtlarına rağmen- olabileceğini düşünmek bile istemezler³³⁸.

³³⁵ AŞAN, Muhammed Beşir Van Yöresi Üzerine Yapılan Araştırmalar ve bazı Düşünceler, *Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı*, s. 1-22. İstanbul 1992.

³³⁶ ERZEN, Afif Doğu Anadolu ve Urartular, Ankara 1986. TTK

³³⁷ AKURGAL, Ekrem Türkiye'nin Kültür Sorunları, *Belleten, Cilt. VI., sayı. 182*, s. 261-269. Ankara Nisan 1982.

³³⁸ ERÖZ, Mehmet Hırsliyanlaşan Türkler, s. 26. Ankara 1983, TKAE.

Resmi Teori'nin son görüşü Hititler (Etiler) le ilgilidir. Türk Tarihinin Ana Hatları, M.Ö. 2000 yıllarda Anadolu'nun batı kıyılarını göstermek için Eti yazılarının kullanıldığını belirtmektedir. Küçük Asya ahalisi, Hititler benzeri adlarla tarıttırılmış Türklerdir. Bunlar, tarihten evvel Orta Asya yaylasından batıya gerçekleşen göçlerle, buralara gelmişlerdir. Ve Mezopotamya'nın ilk otokton ahalisi olan Sümerler'le, İran'ın batısına ilk yerleşen Elamlar'la akrabadırlar. Etiler'in esas dilleri de Elamca ve Sümerce gibi Türkçe'dir ³³⁹.

Resmi Teori'de, "Hitit çağı, tarih yazımı açısından, Anadolu'nun siyâsî birliğinin sağlandığı kutsal bir dönemi temsil etmektedir". Ancak, bazı yazarlar, yukarıda belirttiğimiz üzere, "Atatürk'ün Hititlerin İndo-Cermen asıllı olduklarını bildiği halde, onları Türk saydığını" iddia etmişlerdir.³⁴⁰ Keza, Tanju'da "Hititler'in İndo-Avrupalı oldukları" görüşünü taşıyordu ³⁴¹.

Bazı batılı düşünürler, Resmi Teori'nin oluşumunda dış Türklerin, özellikle Yusuf Akçura'nın geniş etkisi bulunduğu görüşündedirler: "Mustafa Kemal, bağımsız fikirlere sahip olması nedeniyle, Akçura'ya büyük değer veriyor ve kültürel sorunlarda onu bir danışman olarak mütalaa ediyordu. (...) Hayatının sonlarında bir millî tarih görüşü yaratılması çalışmalarında Akçura, çok önemli bir rol oynadı. 1931'de, daha sonra Türk Tarih Kurumu'na dönüşecek olan, Türk Tarih-Tetkik Cemiyeti'nin kuruluşuna katıldı ve ertesi yıl bu cemiyetin başkanlığına getirildi. (1932) Türk tarihinin genel hatlarının belirlenmesine katkıda bulundu ve 1932'de Ankara'da toplanan ilk Türk Tarih Kongresi'ne başkanlık etti. Bu kongre, yeni millî tarih anlayışının da ilk büyük tezahürü oldu. Hatta, Akçura bu cemiyetin başkanı olarak, resmî bir tarih görüşü hazırlama çalışmalarının sorumlularından biriydi. Bu görüşe göre, Türkler Orta Asya kökenli beyaz Ari bir toplum olarak tanımlanıyor, Asya ve Afrika'ya yayılarak medeniyet götürdükleri belirtiliyordu. Bu görüş açısına göre, Hitit ve Sümerler de Türk olarak mütalaa ediliyor ve Türkler'in Antik çağdan beri Anadolu'da hüküm sürdükleri belirtiliyordu."³⁴²

³³⁹ *Türk Tarihi'nin Ana Hatları*, s. 191-193.

³⁴⁰ ÜÇÖK, B. a. g. e., s. 171.

³⁴¹ TANJU, H. C. a. g. e., s. 69.

³⁴² GEORGEON, François *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*. İstanbul

Resmi Teori, Kızılderililer'in de Asyatik bir ırk olduğunu tartışmaya açmıştır. Zaman zaman bu konu, Tarih-Tetkik Cemiyeti'nde gündeme getirilmiş, konu üzerinde hassasiyetle durulmuştur. Yansımaları, 1960'lı yıllarda yeniden gündeme getirilmiş ve bilim adamları tarafından konu üzerinde ciddiyetle tartışılmıştır. Kızılderililer'in kesin bir biçimde Asyatik oldukları ve Bering boğazından geçtikleri, Amerikalı ünlü antropologlardan aktarılmak suretiyle, desteklenmiştir. Nitekim, Ralph L. Beals ve Harry Hoiyer'in kaleme almış oldukları *Antropolojiye Giriş* adlı kitaplarında, Kızılderililer'in Bering Boğazı yolu ile Amerika kıtasına geçtikleri kesin olarak açıklanmıştır ³⁴³. Bu bilim adamlarına göre, Asyatik kökenli üç dil grubu ile karşı karşıyayız. Bunlar, sırasıyla: 1) Türk veya Altay Dil Ailesi (Türkler, Tatarlar, Kırgızlar ve diğerleri), 2) Mongoliyan Dil Ailesi, 3) Tunguz-Mançu Dil Ailesi ³⁴⁴.

Artık, Amerika Birleşik Devletleri birçok etnik grupları eritme potası (melting-pot) adı verdikleri bir cihazda erittikten sonra, tüm gerçekleri açıklamak durumunda kalmışlardır. Avrupa'nın doğusundan itibaren Kızılderililer'in Bering Boğazı yolu ile olduğu kadar, Kafkaslar üzerinden de batı Avrupa'ya, oradan da Amerika'ya uzandıkları ileri sürülmektedir. Nitekim, ünlü antropolog Ralph Linton, Kızılderililer'in (Ankara'dan Kore'ye kadar uzanan bir alana yani Anadolü diye belirlediği bir yöreden) geldiklerini açıklamaktadır. Görülüyor ki, (Anadolu) önemli bir kültür kuşağıdır, ve Linton'a göre, bugünkü Anadolumuz ile Orta Asya'yı birleştiren bir özelliği temsil etmektedir. Linton, Sümerler'in de bu kültür kuşağından geldikleri karısındadır ³⁴⁵.

Kızılderililer'in kaynaklarının Asyatik olduğu hususunda ilk araştırma Hrdlička tarafından 1925 yılında başlatılmıştır ³⁴⁶. Keza, Amerikan Doğal Tarih Müzesinin Antropoloji Müzesi Bölümü yöneticisi ünlü antropolog Clarc Wissler, Kızılderililer'in Tarihi adlı altında geniş kapsamlı bir araştırma yayınladı. Bu eserinde Wissler, Kızılderililer'in kesin olarak Asyatik kökenli olduklarını ve patates, tütün, mısır, kakao vb. nesneleri Amerika kıtasına taşıdıklarını açıklamıştır ³⁴⁷. Wissler'in 1965 yılında yayınlanan bu

³⁴³ BEALS, Ralph I. and HOIJER, Harry. *An Introduction to Anthropology*, İkinci Baskı, s. 181. ???, 1959.

³⁴⁴ BEALS, R. L. and HOIJER, H. *a. g. e.*, s. 570.

³⁴⁵ LINTON, R. *Tree of Culture*, 1955. Vintage.

³⁴⁶ LEVINE, W. *Ethnic Origins of the Peoples of Near Asia* (zik. TANJU, *a. g. e.*, s. 71-72).

³⁴⁷ WISSLER, Clarc. *Kızılderililerin Tarihi*. İstanbul 1996.

eserinden (The American Indian: Man And Culture) sonra Kızılderililer üzerinde incelemeler, geniş çapta antropolog ve sosyologları meşgul etmiştir. Özellikle, Ethel G. Stewart'ın Dene ve Na-Dene Kızılderililer'in Göçü adlı eseri de, bu toplulukların tamamıyla Türklüklerini göstermektedir ³⁴⁸.

Resmi Teori'nin önemli görüşünü belirleyen Tarih Tezinin günümüzdeki durumu budur. Sümerler, Kimmerler, Etrüskler, Guttiler, Hurriler, Hunlar-Hititler dışında hemen hepsinin giderek Asyatik "ahali" oldukları, "Türk" soylarını temsil ettikleri açıklık kazanmaktadır. Bazı Enderuni aydınlarımızın Peter Andrews'dan kaynaklanan (47) etnik grup görüşünü, hiçbir eleştiriye tabi tutmadan, ülkemizi bir etnik mozaik biçiminde değerlendirmeleri, eğer gaflet değilse, büyük bir yanılıdır. Millî bir devletin amacı, sürekli farklılıklar meydana getirmek değil, farklılıklarda birliği sağlamak olmalıdır. Amerikan sosyolojisinin temel hareket noktası, etnik veya azınlıkları "eritme potasında" erittikten sonra, Amerikanizm simgesi altında bütünleştirmektir. ABD sosyolojisinde hakim görüş "ortak bir dil ve paylaşılmış anayasal değerler" etrafında insanların birlikteliğidir. Brzenzinski'ye göre, böyle ortak bir paylaşmanın geliştirilmemesi halinde, bu farklılaşmalar yıkıcı ve hatta bölücü olabilir". Brzenzinski, akıllı bir devlet, farklılıklar yaratmak suretiyle, ülkede birliği ve uyumu bozamaz".

Resmi Teori, görüldüğü üzere bir ırk yaratma peşinde değildir, aksine Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde unutulmuş olan "kavmini tanıma" ve "onu sevmek" duygusunu yeniden ortaya koymak gibi bir misyonla yüklüdür. Kavmini tanıma ve kavmini sevmek anlamında kimlik duygusu (asabiyye), Araplar ve İranlılar'da çok güçlü olduğu halde, Türk kavimleri yanlış bir İslâmlaşma süreci içinde (ümme), benliklerini unutarak erimişlerdir. Ancak, Osmanlı bunun kefareti, 20. yüzyılın başında, yine ümme ideolojisi içinde yetişen toplulukların, milliyet duygusuna dayalı bir bilinçlenme atılımı ile Balkanlar'da, Orta Doğu'da, Arabistan ve Kuzey Afrika'da yürütülen bağımsızlık savaşları sonucu, onu yenilgiye uğratan "kavm-i necib" ve "kavm-i sadık"ları karşısında ağır bir biçimde ödemıştır.

Kısa süre içinde, kendine dönüş, milli şuurun uyanışı Osmanlı elitistlerinde de başlamış, hatta genç aydınlar örgütlenerek, yönetimi ele

³⁴⁸ TUNA, Osman Nedim yapmış olduğu son araştırmalarında "Kızılderili Dilinde 400 Türkçe Kelime", *Zaman Gazetesi*, 1 Ekim 1998, Yazar, Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi Adlı Eserinde bu

geçirmek suretiyle devleti teslim almışlardır. İttihatçı aydınların inanç sistemi, artık “ümme” değil, “milliyetçilik” oluyordu. Milliyetçilik ise, 20. yüzyılın bir gerçeğidir, tıpkı günümüzde Bilgi Çağını insanlığın kabullenmesi gibi. Kemalist Sistemde yeni bir ruh ve dinamizma ile tarih sahnesine çıkıyordu. İlk felsefesi, ümme’ten millet’e geçmek suretiyle devletin kuruluşunu yeni baştan sağlamaktı. Bu restorasyon dönemi, deyim yerinde ise pozitivist ve akla dayalı bir aydınlanma felsefesine yönelikti. Sahasında yetişmiş bir çekirdek kadro ile millet yapma (nation-building) sürecini başlatıyordu. Bunun içinde iki yönelimi hareket noktası olarak benimsiyordu. Bunlardan biri, Tarih-Tetkik Cemiyeti, öteki de Dil-Tetkik Cemiyeti idi. Her iki yönelişin hedefi, millî devlet kavramının teşkili idi. Ortak dil ve tarih şuurunda birleşme, ulus-devlet oluşumunun çimentosunu teşkil edecekti.

Günümüzde, Doğu ve Güneydoğu toplum yapısı, mezra-zoma-yaylak ve kışlak gibi iğreti yerleşim birimleri yanında, aşiret-kabile yapılaşmaları, PKK ve Hizbullah türü kanlı terör ve gerilla örgütleriyle, ülkemizde milletleşme sürecinin gerçekleşebildiği iddia edilemez. Resmî Teori eleştirilebilir; ancak izlediği yol, amaç ve yöntemleri hususunda başka çözüm yolları üretilmediği sürece, ileri sürülecek her türlü görüş ve düşünceler sonuçsuz kalmaya mahkûmdur. Globalleşen bir dünyada, hâlâ millet altı diyebileceğimiz bir kabile-aşiret yaşantısını sürdürmemiz kolay anlaşılır bir durum değildir. Resmî Teori’nin önemli bir eğilimi, Anadolu coğrafyası üzerinde yaşayan tüm insanlarımızı ortak bir paydada birleştirmeyi ve bütünleştirmeyi gerçekleştirmektir.

Resmî Teori’nin ikinci sütunu, Türk Dil ve Tetkik Cemiyeti’dir. Bu da, 1932’de gündeme gelmiştir. Tarih Tezi gibi, Dil Tezi de milletleşme sürecinin bir parçasını oluşturur. Dil ve kültür birliği, Kemalist sistemin millet olgusunu belirler. Buna göre millet, dil ve kültürde birliktir. Ümme, fonksiyonel olarak bir role sahip bulunmaması nedeniyle, din de tanımdan çıkarılmıştır. Kemalist sistemdeki bu boşluk, 1960’lar sonrası doldurulmaya çalışılmışsa da, hâlâ dinin toplumsal yapılaşmada bir etikal değerler sistemi olduğu tezi geçerliliğini koruyamamaktadır.

Kemalist Sistem, döneminin Türkoloji hareketleri, Türquerie yönelimleri ve milliyetçi akımlarının etkisi altında, kendi öğretisinin temel yapı taşlarını oluşturmaya çalışıyordu. Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçukluları, bu-

gün rasyonel olarak yorumlayamayacağımız bir hata yapmışlar, resmi dili Farsça, yönetimi de Farisilere teslim etmişler, kendi öz halkını da reaya (köylü) konumuna getirmişlerdir. Türkçe, sadece halkın konuştuğu bir dil olmuş, yönetici sınıf ve Türk aydınları ise Farsça yazıp, Farsça konuşmuşlardır. Bu bir acı tablodur. Hem ana dilin terk edilerek bir yabancı dilin hakimiyeti altına girilmesi, hem de yönetimin (bürokrasi) yine yabancı unsurlara teslim edilmesi Türk tarihinde önemli bir toplumsal gerginliğin belirmesine sahne olmuştur. Bir milletin edebiyatı, kültür ve sanatı tümü ile yabancı bir topluluğun kültürel etkisi altında kalması demek, millî şuurun silinmesi, benliğinin unutulması demektir. Benzeri hatayı, Osmanlı da yapmış, dili Türkçeleştirmekle beraber, tıpkı İran ve Anadolu Selçukluları gibi, devşirme çocuklarını Enderun okullarında yetiştirmek suretiyle, yönetimi bunların eline teslim etmiştir.

Soyuna mensup olanlardan bu hakları esirgemiştir. Hatta, askeri sınıfı da Yeniçeri Ocağı adı altında yine bu devşirme çocuklarına terkedilmiştir. Böylece, bir imparatorluğun hem askerî sınıfı, hem de bürokrasisi gibi (yönetici kadrosu) iki stratejik sektörü, aslen Türk olmayan "avdeti" dediği "dönmelere" teslim etmiştir. Yönetici sınıf ve Osmanlı aydın kadroları, İslâm kültür çevresinin etkisiyle Arapça ve imparatorluk geleneği nedeniyle de Farsça'nın güçlü etkisi altında kalarak "Osmanlıca" denilen bir halita (karışım) nın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Osmanlıca, yazılan fakat konuşulmayan bir dil olmakla beraber, halk dilinden ayrıliyordu. Böylece, Türk kültür tarihinde halk dili ve aydın dili olmak üzere ikili bir yapı ortaya çıkmış oluyordu. Bu tarihsel bir gerginliktir. Halk ile aydın kitleler arasındaki kopukluk, bütünleşmeyi ve birlikteliği hiçbir zaman sağlayamamıştır.

Kemalist Sistemin temel çizgisi, bu kopukluğu da gidermek ve bütünleşmeyi sağlamak idi. Bunun içinde, tıpkı Türk Tarih tezinde gözlendiği gibi orijinal kaynaklara giderek, dilde bir yeniden yapılanmayı ortaya koymak idi. Gökalp'ten beri ileri sürülen görüşler, bu noktada düğümleniyordu. Gökalp, "halka doğru" makalesinde: "Türk aydınının kozmopolit okullarda yetiştiğini, Enderun kökenli olduğunu, bu nedenle de millî değerlere yabancılaştığını, halktan koptuğunu söylüyordu. Aydının amacı, halka giderek halkla bütünleşmek ve bu kopukluğu gidermek olmalı idi.

Güneş Dil Teorisi bu amaçla ileri sürülmüştür. Buna göre, bütün uygarlıklar Türkler'den ve bütün diller de Türkçe'den kaynaklanıyordu. Tıpkı, Türk-Tarih Tezi gibi Türk dili de Asyatik kökenli idi. Dilin, yani sözle an-

laşma yolunun insanlarda nasıl başlayıp geliştiğini anlatan bu teoriye göre, insan oğlu içgüdüleriyle hareket eden basit bir hayvan olmaktan kurtulup, düşünür bir yaratık olmaya başladığı vakit, kafasında ilk yer alan düşünce, varlıkların içinde onu en çok ilgilendiren, onun günlük hayat ve hareketleri üzerinde etkin ve hakim bir rol oynayan “güneş” olmuştur. Bir defa sıcaklığı ile en iyilikçi bir varlık olan güneş, ayrıca ışığı ile de insana, muhtaç olduğu her şeyi edinmek imkânını veriyordu. Şu halde, güneş her şeydi ve her şey güneş demekti. İşte böylece, güneş fikri insan kafasında geniş ve çok yönlü bir kavram hali aldığı gibi, bu kavramın ilk ses işareti olan ve en sade ve tabii olmak üzere “aa” (ağ) şeklinde olması lazım gelen de çok anlamlı bir kelime olmuştur. Zamanla insan kafasındaki bu geniş kavramın türlü yönleri daha çok belli olmaya ve yavaş yavaş her biri ayrı bir varlık kazanmaya başlayınca, ilk kelimedenden de daha az sade, yeni yeni ses işaretleri doğmaya başlamış ve böylelikle, tıpkı hayatın ilk belirlediği tek hücreden sayısız canlılar türediği gibi, güneşin insana telkin ettiği ilk kavram ve kelimedenden de sayısız başka kavram ve kelimeler meydana gelmiştir ve yeryüzünde hayvan ve bitkilerde nasıl sonsuz bir çeşitlenme olmuşsa, ana dilden de öylece, bir takım tabii etmenlerin etkisi altında, türlü diller türemiştir ³⁴⁹.

1936’da ileri sürülen bu teoriye göre, tüm diller Türkçe kökenlidir. Bu durum öteki diller arasında da benzerlikler kurmak suretiyle uygarlıkların bir kaynaktan doğduğunu açıklayacaktır. Böylece, Kemalist Sistemde Türk Tarih Tezi ile Türk Dil Tezi bütüncül bir konuma gelmiş oluyor. 1935’de, her iki tezin, temelde aynı kökenden kaynaklandığı açıklanmaya çalışılacaktır. Bu tarihte, Türk Dil Kurumu da faaliyete geçmiştir. Teoriyi ileri sürerler arasında Yusuf Akçura, Abdülkadir İnan ve Hasan Reşit Tankut gibi önemli temsilciler görev almıştır. Bunlardan Hasan Reşit Tankut, Halk Evleri kurulduktan sonra Halk Evleri’nin bünyesinde yürütülen etnolojik araştırmalara rehberlik etmiş, hatta Güneydoğuya giderek Kürtçe üzerinde incelemeler yapmış ve Kürtçe ile Türkçe arasındaki benzeşime dikkatlerimizi çekmiştir.

Güneş Dil Teorisi, 1936 yılı Ağustos ayında Üçüncü Dil Kurultayı’nda kamuoyunun dikkatlerine sunulmuştur. Yukarıda belirlendiği üzere ilk doğal dil, ilk insanların doğayı yansılayan seslerinden doğmuştur. Bu insanların içinde bir dilin gerekliliğini ilk hissedenler de Türkler olmuş ve ilk

³⁴⁹ *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, Ankara 1941, Güneş Dil Teorisi Maddesi . s. 50

sözcüklerini yani "aa" biçimindeki hayret dolu haykırışlarını güneşi anlatmak için türetmişlerdir. İşte tüm dünya dilleri, Orta Asya halklarının göçleri sayesinde, bu anadilden çıkmıştır. Orta Çağa kadar uzandığı hususunda bilgi sahibiyiz. Batıda bu alanda biri monogeniste, öteki de polygeniste olmak üzere iki teori dikkatlerimizi çekmektedir. Avrupa felsefesinde, doğal ya da Tanrı tarafından verilmiş tek bir ilk dilin varlığına inanan tek köktençiler (monogeniste) ile farklı birçok dilin aynı anda doğuşu tezini savunan çok köktenciler (polygeniste) arasındaki tartışmaların Plato dönemine kadar uzandığı bilinmektedir"³⁵⁰. Ernest Renan, Dilin Kökeni adlı eserinde bu tartışmaların ana hatlarını çizmektedir. Ancak tek bir dil düşüncesi 1850'lerden sonra hızla gerilemiştir. E. Copeax'ya göre, 1920 ve 1930'larda, Avrupa'da dilin kökeni sorununa sadece anıları tazelemek için dönüldüğü hatırlatılmaktadır.

Kemalist Sistemde, bu gelenekten yararlanarak, tek-köktenci (monogeniste) eğilimi benimsemek suretiyle konuyu Asyatik kökenli bir odak noktasına dönüştürmüştür. Bu çerçevede, Kemalist sistem-Batı türü bir kültür etkileşimi yerine öz kaynaklara yönelik eğilimlere itibar etmektedir. Hem Tarih Tezi, hem de Dil Tezi Resmî Teori'nin "kendine dönüş" (resurgency) felsefesinin bir yansımasıdır. Bir ütopya değil, aksine ulus-devlet oluşumunun hayat hamlelerini teşkil eder.

³⁵⁰ Şerif Mardin, Din ve İdeoloji. s. 72, Ankara 1976.

BÖLÜM: VIII

ULUS-DEVLET VEYA MİLLETLEŞMENİN SONU MU?

Ulus-devlet yapılaşması, Kemalist sistemin tarihsel yaklaşımı ve sosyal felsefesinin bir yansımasıdır. Bu husus da önceki bölümde ana unsurlarıyla açıklamış bulunuyoruz. Ancak, Atatürk'ün mizacı (idiosyncrancy) ve kişisel zihniyeti sonucu, milletleşme sistematik bir biçimde ele alınmış, bir takım akademik kuruluşlar yolu ile ulus-devlet oluşumunda mesafe alınmıştır. Atatürk'ün erken ölümü, bu milletleşme atılımlarının Türk Hümanizması ve Köy Enstitüleri yolu ile ya Greko-Lâtin veya Marksist odak noktalarına itilmesi suretiyle yozlaştırılmaya çalışılmıştır.* Milletleşme (naiton-building) süreci henüz sosyolojik boyutlarıyla tamamlanmadan ülkemiz şimdi de globalleşme süreci ile karşı karşıya bulunmaktadır.

Bilgi çağına ve globalleşme sürecine girerken, ülkemizin milletleşme, ulus-devlet sorunları henüz istenilen düzeyde bir çözüme bağlanmış değildir. Hâlâ ülkenin belirli yörelerinde aşiret-kabile yaşantıları, yeraltı örgütlemeler ve etniklik yarılmaları sürüp gitmektedir. Gerilla savaşlarında yirmi yıl içinde milletimiz 40 bin insanını kaybetmiştir.

Durum bu çizgide iken, Avrupa Birliği ütopyası kapımızı çalmakta ve katılım belgeleriyle tepedeki sorumlularımızı içlerine katmaya çaba göstermektedirler. Tepe yöneticilerinin, ne Avrupa Birliğinin latent sorunlarına yatkın bir kültür birikimleri, ne de Birliğin taşıdığı misyonu kendi değer ve kültür birikimleri ile analiz edebilecek tarihsel deneyimleri mevcuttur.

Avrupa Birliği, tepe sorumlularının anladığı çizgide bir ekonomik birliktelik olmadığı gibi, temelde bir çok kültürel komplekslerin bir bütünleşmesidir.

İlkin bir hristiyan kültürü tabanına oturmaktadır. İçlerinde farklı dini sistemi temsil eden sadece ülkemizdir. Türkiye, konumu, jeo-politik yapısı

* Kemalist sistem, bu iki akım yolu ile devreden çıkarılmaya çalışılırken, düşüncelerinin dogmatizme, katı nas'lara dönüşmemesi, kanın tazelenmesi anlamında her türlü eleştiriye açık tutulması

ve Batının yüz yıllarca Osmanlıya olan bilinç altı tepkisinin bir simgesi olması nedeniyle, istenildiği tarzda biçimlendirebilecekleri bir ülke durumundadır.

Ulus-devlet idealini gerçekleştiremeyen bir toplumu, karşısında son derece sistematik yöntemleriyle, içlerine çekmeye çalışan kampanyalar karşısında, Türk milliyetçiliği ideali, güçlü bir sosyal savunma mekanizmasıdır. Böyle bir tablo karşısında Türk aydını ikiye bölünmüş gibidir. Bir kesimi, Kemalist doğrultuda Türk milliyetçiliği tezine sahip çıkarken, bir kesimi eski Marksistler ise artık sonunun geldiği kanısındadırlar. Bir üçüncü grupta da, "Türkiye Mozaïği" tezini savunurken, etnik grupların espirisini bozmadan Türk milliyetçiliği tezini devre dışı bırakmaya çalışmaktadırlar. Böylece,

Dünyamızın iki yüzyıllık tarihi içinde iki önemli değişmeye tanık olmaktadır. Bunlardan ilki,

1792' de İngiltere' de pamuk eğirme makinasının bulunması, organik enerjinin yerini makine enerjisinin alması gerçeğidir. Böylece, "Avrupa pazarı ve sergilerine ilk kez İngiliz makine iplikleri sunuluyordu. İpliklerin düzgünlüğü, ucuzluğu ve sürülen malların çokluğu herkesi hayran bırakıyordu"³⁵¹. Artık, 1800'lerde yeni bir dönem, sanayi devrimi başlıyordu. İnsanlığın milyonlarca yıl el-ayak, taş balta ve benzeri nesnelerle kullandığı aletler yerini, makine çağına terk ediyordu. Alvin Toffler' ın "İkinci Şok" adını verdiği Sanayi Devrimi böylece başlamış oluyor, Tarım Çağı kapanıyordu.

Bu oluşumun bir de ideolojisi, düşünsel hazırlığı vardı. Bu da, 1789 Fransız Devrimi ile gündeme gelen: İnsanlığın özgür doğuşu ve özgürce yaşama hakkı idi. Bunun temelinde J. J. Rousseau, Diderot, Montesquieu ve Jean Le Rond d'Alembert gibi. ünlü düşünürler vardır. Bu özgür düşünce akımları, aynı zamanda, Bastil zindanına tıkılmış aydınları, devrimci güçlerin önderliğinde, barut ve toprakla yıkararak kurtulmalarını da sağlamıştır. O dönemin halk şarkılarında "Barut ile pamuğun evlendiği" tarzındaki halk şarkısı anlamlı olsa gerek. Pamuk, makinalaşmanın, barut da Bastil zinda-

gerekirken, yasalar yolu ile monolitik bir alana itilerek donup-kalıplaşmasına gidilmesi de önemli tarihsel bir yanığı olmuştur.

³⁵¹ FREYER, Hans. *İndüstri Çağı*, s. 3-5. İstanbul, 1954.

nının yıkılmasının simgesidir. Bu bir anlamda, sanayileşme sürecinin alt yapısını bize açıklamaktadır.

Bu tarihsel oluşum, Batıda monarşinin yıkılmasını ve halk iradesine dayalı Cumhuriyet ideolojisinin ilk tohumlarını da taşıyacaktır. Fransa' da kralcılar ile cumhuriyetçiler arasında uzun süren mücadeleler sonuçta meyvelerini verecek ve halk iradesine dayalı demokratik sistemin kuruluşu sağlanmış olacaktır. Toplum dinamikleri, hiçbir yerde nedensiz ve kendiliğinden rastlantıya dayalı bir değişme sürecini yönlendiremez. Devrimin ve sanayileşmenin de temelinde yeni güçleri aramamız gerekir. Bunlardan ilk akla gelenleri Rönesans ve Reform hareketleridir. Her iki atılım da, Batının uygarlık tarihinde yeni bir sürecin, "milletleşme" (nation-build-ing) nın gerçek yapısını oluşturacaktır. Rönesans, Batıda sancılı, farklı uygarlık ve kültür alanlarının uzun tarihi bir süreç içinde gelişimidir. Bu nedenle, 15. ve 16. yüzyıllar arasında meyvelerini veren yenileşme hareketleriyle bağlantılıdır. Dil ve edebiyat alanında başlatılan yeni atılımlar, Orta Çağ'ın tek kültür dili olan, Latince yerine milli dillerin (İtalyanca, Fransızca, İngilizce vb.) egemenliğine zemin hazırlamıştır. Rönesans, ayrı zamanda ferdin (bireyin) özgürce gelişmesine büyük oranda katkıda bulunmuştur. Bu dönemde, gündeme gelen Reform hareketleriyle, Katolikliğin ön gördüğü Tanrı ile kul arasına giren kilise babalarının otoritesi ortadan kalkıyordu. Artık fert, Tanrı ile kendisi arasında bir üçüncü kişiye ihtiyaç duymaksızın, Tanrısı ile baş başa kalabilmektedir. Bu anlamda Reform, Katolikliğe tepki olarak Protestanlığın doğmasını sağlamış ve ferdi Tanrı karşısında özgür kılmıştır.

Böylece, Reform ve Rönesans Batı tarihinde millet (ulus) olgusunun belirlenmesiyle feodal yapıların silinmesine yol açmıştır. Deyim yerinde ise, "ümme'ten - bir dinin üyesi olmaktan- millet (ulus) e geçiş gerçekleşmiş oluyordu. Bu oluşum, Batının sosyal dinamığının bir yansımasıdır. N. Machiavelli'ye göre, devlet gücünü bir "millet" ten almalı, üzerinde kilise bulunmamalıdır. Hukuk da dinden değil, devletin özünden türetilmelidir. Çünkü, devlet tabii bir müessesedir. Bu dünya için kurulmuştur, öbür dünya ile bir ilgisi yoktur. Batı Orta Çağ boyunca Katolikliğin egemenliği altında bulunması nedeniyle, Latince egemenliğini sürdürmüştür. Ancak, Reform ve Rönesans hareketiyle millî (ulusal) dillere dönüş başlıyordu. Dante'nin öncülüğünde millî dillere yönelik yeni bir oluşumu müjdeliyordu. Bu da, ulus-devletin sosyolojik bir gerçek olarak gündeme gelmesi anlamını taşıyordu. O halde, millet-yapma (nation-building) kendiliğinden

doğmuş bir süreç değildir. Temelinde Protestan ahlâkını temsil eden Reform girişimleri ile Aydınlanma Çağının tohumlarını taşıyacak olan Rönesans eylem biçimleri vardır.

Batıda, özellikle sanayi gelişiminin alt yapısında da yine Rönesans'ın izlerini aramak gerekir. Nitekim, John U. Nef'e göre: "Rönesans ile sanayileşme süreci arasında bir bağlantı vardır. İlk düşünce hareketleri gelişmiş, bunu izleyen ekonomik ve sanayi çağı devrimleri ortaya çıkmıştır. Rönesans felsefesi-bütün Rönesans kültürü gibi- bağımsız olan, yalnız kendine dayanan, konu ve amacını kendisini belirleyen bir felsefe olmayı ister"³⁵². Keza, Reform atılımları da kapitalistleşme sürecinin etikasını sağlamıştır. Katolisizmin iç dünyaya yönelik bakış açısı yerine, Protestanlık anlayışı ile yeni bir dünya görüşü ve hayat tarzı ortaya çıkıyordu

Böylece, Tanrıya ait bütün değerlerin yerine, doğaya ve insana yönelik değerlerin geçmesi diyebileceğimiz yeni bir anlayış hakim oluyordu. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, Reform ile dini değerler, yerlerini evren ve insanı ön plana çıkaran bir değerler sistemine yükseliyordu. Reform, bir yanda dini değerlerden bilimin, sanaatın, edebiyatın ve estetik normların soyutlanması iken, öte yanda Hristiyan değer ve inanç sistemlerinin insan ve evrende yeniden biçimlenmesidir.

Batıda gelişen bu özgürlük anlayışı giderek "millet" dediğimiz sosyal ferdiyetin oluşumunu hazırlamıştır. Millet olgusunun ortaya çıkması, Batının kültür tarihinde yeni bir gelişme belirler. Artık, Orta Çağın tek kültür dili olan Lâtince yerine, millî diller (İtalyanca, Fransızca, İngilizce vb.) kültür dilleri olarak kullanılmaya başlanacaktır. Ulusal dile dönüş, ulusal kültür ve değerlerde bütünleşmeyi sağlamıştır. Daniel Bell, Amerika'nın bir millet olmasında "200 yıllık bir tarihi hazırlığı, İngilizcenin millî dil olarak tercihi ve tüm vatandaşların yasa karşısında eşit olması gibi temel hakların güvence altına alındığı bir kimliği" ileri sürmektedir ³⁵³. ABD sosyolojisinin hakim görüşü: "Ortak bir dil ve paylaşılmış anayasal değerler" etrafından insanların birlikteliğidir. Brzenzinski' ye göre, "böyle ortak bir paylaşmanın geliştirilmemesi halinde, bu farklılaşmalar yıkıcı ve hatta bölücü olabilir. Bu nedenle, akıllı bir devlet, farklılıklar yaratmak suretiyle birliği ve uyumu

³⁵² NEF, John U. *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, s. 1-8. Ankara 1970,

³⁵³ BELL, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*, *Partisan Review*, 45: 2, p. 206-222, ???, 1995.

bozamaz”³⁵⁴. Hatta, Brzenzinski, daha ileri giderek şu kayıdı düşmektedir: “Amerikan toplumunu biçimleyen Beyaz Anglo-Sakson Protestan kültürüdür. Bunun küresel bir mozaiğe dönüşmesi kaçınılmaz olarak Amerikan değerlerinin de derinden değişmesine yol açabilir”. Görülüyor ki, Standart Kültür veya Egemen Toplum, Brzenzinski’ nin açıkca belirttiği üzere, “Beyaz Anglo-Sakson Protestan kültürüdür”. Osmanlı, buna “millet-i hakime” diyordu. Yukarıda belirtildiği üzere, çağdaş sosyoloji bunu Standart Kültür olarak vurgulamaktadır. Buna karşılık, her toplumda Standart Kültür’le çatışan veya uyum sağlayan alt-kültürler vardır. Dominique Schnapper’ in de belirttiği üzere, “her milli toplum, alt-kültürleri üzerinde bir ortak millî kültür yaratır”. Bu millet-olmanın bir gereğidir. Bazı araştırmacılar, milletleşme sürecinde- yani millî kültür oluşturmada-epistemolojik ve estetik zaafarla malûl alt-kültürleri yaşatmanın kişinin toplumla kaynaşmasında engel teşkil ettiği kanısındadırlar. Ancak, uyumlu bir toplumda, insanlar eski örf ve geleneklerini devam ettirmek, ana dillerini konuşmak, özel yemeklerini yapmak, kendilerine özgü elbiselerini giymek ve kendi ahlâk kurallarına bağlı kalmak isterlerse, bunları diledikleri gibi yapmakta özgürdürler. Buna karşılık, tartışma kabul etmeyen bir husus vardır ki, o da Bell ve Brzenzinski’ nin belirttikleri üzere: “Amerikan kültürünün amaç ve kuralları içinde insanların birleşmeleri ve bir bütünü oluşturmalarıdır. Bu ortak unsurlar ise, İngilizcenin millî dil özelliğini koruması, demokratik yasalara ve toplum hayatındaki ilkelere kesinlikle saygılı olunmasıdır”.

Birleşik Devletler’de, İngilizcenin millî dil olarak tercihi, milletleşmenin ana unsurlarından birini teşkil eder. Bu ülkede yaşayan Polonyalı, İspanyollu, Yunanlı, İtalyan, Alman, Fransız, Hollandalı, Slovakyalı hepsi bu “Anglo-Sakson Gölü” içinde erimişlerdir. Görülüyor ki, Batıda Rönesans ve Reform hareketlerinin oluşturduğu köklere dönme, millî birliği yüceltmiş ve ferdin Tanrı karşısındaki özgür davranışı ortak duygularda birleşmeyi sağlamak suretiyle ulus-devlet sürecinin gerçekleşmesine katkıda bulunmuştur, 19. yüzyılın “Barutla pamuğun evlenmesi” tarzındaki halk şarkısı, Batı’da hem ulus-devlet olgusunun gündeme gelmesini, hem de ulus-devletin düşünce sistemini yansıtan milliyetçilik akımının doğmasını müjdelemiştir. Bu anlamda milliyetçilik, belirli bir coğrafi alanda yaşayan insanların ortak kültür, dil ve duygularda birleşme veya bir millet-olma

³⁵⁴ BRZEZİNSKI, Zbigniew. *Kontrollden Çıkış Dînya*, Ankara 1994, İş Bankası Yayınları. Keza, LIJPHART, Arend *Çağdaş demokrasiler*, çev. Ergun ÖZBUDUN, s. 27, Ankara, tarih yok.

sürecinin yansımasıdır. Ernest Gellner ise milliyetçiliği; "Aynı millî kültürü veya kültürel unsurları paylaşan, aynı siyasal iktidarla ve aynı devletle bütünleşen insanların oluşturduğu" bir yapısallaşmadır³⁵⁵.

Kısacası, milletleşmenin özü, fertlerin içinde yaşadıkları toplumla bir olması, bütünleşmesi ilkesine dayanır. Bu süreç, ferdin özgür ve iradi kararının bir yansımasıdır. Bunun gibi, millet seviyesine ulaşmış bir toplumda katılma veya "tebaa durumundan vatandaş durumuna geçiş" gerçekleşmiş oluyordu. İmparatorlukta, özellikle Osmanlı'da halk "kul" statüsünde idi, "hanedan" ise kutsaldı. Oysa, ümmetten millete geçiş sürecinde fert kendi özgür iradesiyle toplumsal katılımı gerçekleştiriyordu.

Görülüyor ki, milletleşme veya millet-yapma (nation-building), Batı toplumlarının geçirmiş oldukları tarihsel ve kültürel bir süreçtir. Bu oluşumda, Hristiyan değerleri, sosyal yapı dinamikleri ve kültür norm ve önermelerinin fonksiyonel ilişki sistemleri etkili olmuştur. Osmanlı toplumu, Batı ile bağlantısını Lâle Devri, Tanzimat ve daha sonraki dönemlerde sıkı bir biçimde sürdürmüştür. Bu kültürel temaslar, devletin ilk kuruluşundan itibaren yönetimi devralan (avdetî) veya Enderunî aydın kadro yolu ile giderek hızlandırılmıştır. Batı norm ve değerlerine yatkın ve yumuşak kültür dokusunu temsil eden bu açık zihniyetli Enderunî yönetim kadrosu, Osmanlı'nın Batılılaşma sürecinde önemli kilit rol oynamışlardır. Bu nedenle, Batı değer sistemleri analitik (çözümleyici) bir görüş yerine, taklitçi bir yapıya dönüşmüş, Batılaşma biçiminde algılayabileceğimiz bir yöne itilmiştir. Cumhuriyet dönemi, ümmet ideolojisi yerine millet olgusunu gündeme getirmek suretiyle, milletleşme sürecini başlatmıştır. Bu oluşum, kaçınılmaz tarihsel bir gerçektir. Jön Türkler, İttihat ve Terakki dönemlerinden beri oluşan millî-yerli bir aydın kadro, özellikle Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura'nın da öncülüğünde, Kemalist sistemin önünü açıyordu. Milletleşme, bir yanda Osmanlı toplum yapısına öte yanda Batıda gelişen millî değerlerin etkisi altında bir kimlik arayışı biçiminde ortaya çıkıyordu. Nitekim, Ahmet Ağaoğlu, Türk Yurdu Dergisi'nde "marifet-i kavmiye" veya millî kimlikten Osmanlı'nın bilgisiz olduğunu, "Türklerin Türk olmaktan doğan millî gururunu yeniden kazanmalarını" istiyordu. Gökalp de, "Türkleşmek-İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" adlı yazı dizisini

³⁵⁵ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Kemalist sistem: Kültürel Boyutları*, İstanbul, 1999. Alfa Yayını. GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*, zik. Elizabeth ÖZDALGA, Türkiye'de İslamın Uyanışı ve Radikalleşme Üzerine, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 4, s. 57-60. İstanbul 1990.

Balkan Savaşındaki ağır yenilgiden sonra kaleme alıyordu. Marifet-i kavmiye veya tevhid-i anasır gibi deyimlerle millî devlet kimliğinin belirlenmesi "vaki milletten" (nation-fait) yani çok milletli bir imparatorluktan "iradî millete" (nation de volonte) geçişi ortaya koyuyordu. Böylece, Osmanlılaştırma yolu ile "Osmanlı milleti" yaratmayı hedefleyen Tanzimat düşüncesine karşı, Gökalp Türk kimliğini oluşturmak suretiyle Batılılaşmayı hedefliyordu. Bu da ancak millî terbiye yolu ile gerçekleşecektir. Bu oluşumda bizzat Atatürk'ün "fikirlerimin babası" dediği Gökalp tarihi bir rol oynayacaktır.

Kemalist sistem, işte bu temeller üzerinde yükselecekti. Mustafa Kemal, hanedan ideolojisine dayalı bir modelin ömrünü tamamladığı, döneminin millet gerçeğine dayalı yeni bir çağ olduğunu ön sezisi ve yüksek aklı selimî ile kavramıştı. Hatıratında şöyle diyordu: "Tarih 5 Şubat, 1905. Kurmaylık stajı için verildiğim süvari alayı Hayfa' da bulunuyordu. Kışla ile deniz arasında geniş bir talim alanı vardı ve piyade acemi eğitim devri yeni başlamıştı. Erleri, bölgeden toplanmış Arap gençlerinden, öğretici kadro da tecrübeli ve Anadolu kıta çavuşları olan Türk delikanlılarından kurulu idi. Katıldığım bölükte, alaydan yetişmiş, Makedonya Türklerinden, ileri yaşlı bir yüzbaşı vardı. Yüzbaşı subaylara karşı sert davranıyor, yeni erlere karşı ise şefkatli görünüyordu. (...) Bir gün yüzbaşı, bu yolda hareketten kendini alıkoyamayan bir çavuşunu mimlemiş ve talimden döndükten sonra, birlikte oturduğumuz bölük komutanlığı odasına çağırılmıştı. Takım komutanı ile birlikte gelerek yüzbaşısını saygıyla ve askerce selamlayan çavuş, 25 yaşlarında dinç ve yakışıklı, ince bıyıklı, elmacık kemikleri fazla kabarık, uyanık bir Türk çocuğu idi. Yüzbaşı onu şu sözleriyle azarlamağa başlamıştı: "Sen nasıl olur da kavm-i necib-i Arab'a diye milli haysiyetini hançerleyen "... Türk" sözleriyle azarlamaya başlamıştı (...) Ben, dikkatle çavuşun yüz ifadesini takip ediyordum. Başlangıçta, üstünde bir babaya duyulan saygının samimiyeti okunan çizgiler sertleşmeğe, içten gelen haklı bir isyanın ateşleri gözlerinde okunmağa başlamıştı. Fakat, gerçek itaatın sembolü olan her Türk askeri gibi bu da, iç duygularını gemlemesini bildi. Sessizce göz pınarlarından dökülmeye başlayan yaş damlaları, yanaklarında birbirini kovalayarak ve kendini böylece yatıştırmaya çalışıyordu. Ben, bir taraftan üzgün ve sinirli, bu sahneyi seyrediyor ve söylenenleri dinlerken, bir yandan da içimde bir isyan duygusu şahlanıyor ve şöyle düşünüyordum: "O erin bağlı bulunduğu kavim birçok bakımdan necip olabilirdi. Fakat çavuşun, yüzba-

şının ve benim bağlı olduğumuz kavmin de, tarihleri şerefle dolduran büyük ve asil bir millet olduğu da şüphe götürmez bir gerçektir.

“Türklük hakkındaki o günkü görüş ise, doğrudan doğruya Türk aydınlarının kendi kendilerini bilmemelerinden ve başka milletlerde şu veya bu sebeple üstünlük var sayarak, kendilerini onlardan aşağı görüp nefislerine olan güveni kaybetmesindendir. Artık bu yanlış görüşe son vermek, Türklüğümüzün bütün asalet ve necabetiyle tanımak ve tanıtmak gerekmektedir, dedim ve o andan beri inandığım bu gerçeğe, Türklerin inanmasını, bununla övünüp kendilerine güvenmelerini ülkü saydım”³⁵⁶. 1921’de Mustafa Kemal, Osmanlıun salt hanedanlığa dayalı zihniyetini eleştirirken aynen şöyle diyecekti: “Memleketin sahibi, devletin kurucusu biz Türkler kavmi-i necip adı altında Araplara ve sarayın sadık hadimi Arnavutlara feda edildik”.

1900’lerden itibaren askeri okullarda yetişen Mustafa Kemal, Balkanlara açılan bir sınır kentinde doğması ve Fransız devrimi ile yayılan milliyetçilik akımı karşısında tercihinin yapmış ve İttihat ve Terakki’nin saflarında yer almıştır. Hatta, İstanbul’ un kurtuluşundan üç ay sonra Selanik’te toplanan İttihat ve Terakki kongresine Trablus delegesi olarak ilk kez katılmış, grubunun sözcülüğünü yaparak ilk kez siyasal alanda görünmüştür³⁵⁷. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu gibi milli duyguların öncü düşünürlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Gökalp için “Fikirlerimin babasıdır” ifadesini kullanmış, Akçura ve Ağaoğlu’nu da Türk-Tarih Tetkik Cemiyeti toplantılarında yanından ayırmamıştır. Mustafa Kemal’in Türklüğe ve Türk milliyetçiliğine yönelik düşüncelerinin sentezine bir çalışmamızda geniş yer vermiş bulunmaktayız³⁵⁸.

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra da, Mustafa Kemal, Asyatik tarih tezini gündeme taşımış, bu amaçla ilkin 1931’de Türk Tarih-Tetkik Cemiyeti’ni, 1932’de de Türk-Dil Tetkik Cemiyeti’ni kurmuştur. Böylece, üç önemli görüşe dikkatimizi çekmiştir: Kanımca, Duverger’in haklı olarak “Kemalist sistem” olarak belirlediği tezi de Atatürk’ün bu yaklaşımlarından kaynaklanmış olsa gerek. Bu üç temel unsuru sırasıyla açıklayabiliriz: 1) Osmanlı’nın, kendi kavmini arka plana iterek, “Hanedan”çekirdeğine dayalı merkeziyetçi zihniyetine karşı çıkıyordu. 2) Hanedan çekirdeği, ümmet ideolo-

³⁵⁶ KORKMAZ, Zeynep. Atatürk ve Milli Dil Anlayışı *Meydan*. ??? Aralık 1981.

³⁵⁷ KINROSS, Lord. Atatürk: *Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, s. 72. İstanbul 1970.

jisine dinamiklik kazandırıyor, hiç gereği yok iken kendi kavmini tanıma ve sevme hakkını kullanmayarak, ordu ve yönetim gibi stratejik alanları devşirme kökenlilere terk ediyordu. Oysa, İslâm, düşünce ve sistem olarak bu görüşte değildi. Peygamberimiz: “Kişi kavmini tanımakla suçlandırılamaz” buyuruyor; “Kavminin en hayırlısı kavmine hizmet edendir” hadisini ileri sürüyordu. İslâm psikolojik bir dindir. İnsanları kucaklayan, onları gönül bağı ile birbirine bağlayan bir niteliğe sahiptir. Bütün müminler kardeşler. Bu güçlü bir inançtır, ancak bu inanç sistemi kendi kavmini ikinci plana iten bir düşünceyi davet etmemektedir. Osmanlı ne yazık ki, kendi kavminden yönetimi ve ordu (militarist gücü) sınıfını esirgemiş, öz halkını toprağa bağlı, reaya veya horlanan bir zümre haline getirmiştir³⁵⁹. Dimitri Kitsikis, bir eserinde: “Kanuni Sultan Süleyman’ın saltanatı sırasında görev yapan dokuz vezir-i a’zam’ın sekizinin hristiyan olarak doğduklarını” açıklıyordu³⁶⁰. Bazı Batılı araştırmacılar, devşirmelerin çoğunluğu karşısında Türklerin oranını on altıda bir olarak belirtiyorlardı. Yavuz Abadan ise 214 sadrazamdan sadece 79’unun Türk oldukları görüşüne yer veriyordu³⁶¹.

Günümüzde, bazı yazarlar Osmanlı toplum yapısına yönelik bu devşirme modeline eleştirilerimizi “ırkçı yaklaşım” olarak karşılamakta ve Amerika Birleşik Devletleri’nin dünyanın her yerinden beyin gücünü ülkesine davet etmek suretiyle, Osmanlı modeline benzer bir yol izlediklerini ileri sürmektedirler. Osmanlıyı biz seviyoruz, tarihimizdir, saygılıyız; ancak eleştiri hakkını kullanıyoruz. Tarihselci yaklaşım da budur. Çağdaş fizikte, Karl Popper bile, teorilerimizin yanlışlanabilirlik ilkesinden hareket etmek suretiyle, ancak doğrulanabilirlik gerçeğine varabileceğimiz tezini savunmuştur.

Osmanlı, kendi halkından yönetimi (bürokratik yapıyı) esirgemekle önemli bir boşluk yaratmış; bir yanda toprağı süren, çiftçi (avam) veya reaya tabakasını, öte yanda devşirme kökenli yönetici aydın sınıfını (Enderuni kadroyu) üretmekle ikili (dual) bir toplum yapısını hazırlamıştır. Cumhuriyetle bu grup, yüzyıllarca cahil bırakılmış halk tabakası karşısında, paşazade gibi köklü ailelerden gelmeleri, Batı eğitilmiş bir kimliği taşımaları ne-

³⁵⁸ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Kemalist Sistem*, İstanbul, 1999. Alfa Yayınları.

³⁵⁹ TÜRKDOĞAN, Orhan. Niçin Osmanlı Kimliği? *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 123, s. 9-44, İstanbul, Aralık 1999.

³⁶⁰ KİTSİKİS, Dimitri. *Türk-Yunan İmparatorluğu*, s. 97. İstanbul, 1996. İletişim Yayınları.

³⁶¹ ABADAN, Yavuz. *Türk İnkılabı*, s. 28-29. Ankara 1954.

deriyle, stratejik mevkileri ellerinde tutmuşlardır. Atatürk'ün milletleşme tezi, bir yanda Osmanlıya,  te yanda da bu Enderuni zihniyete karşı "Türk" gerçeğini ortaya çıkarmak suretiyle, Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmaktır. Atılan bu adım, Kemalist sistemin temel sosyolojisini teşkil eder.

Osmanlı, hatta Selçuklu' dan sürüp gelen yönetim biçimleri, Türk toplum yapısını, halk ve aydın gruplar olmak üzere ikiye bölmüştür, Türk aydın kadrosu, önemli ölçüde Enderun kökenli veya Enderun yönetiminin - okullaşma süreci sonucu-yetiştirdiği tipleştirmelerin bir ürünü olmaları nedeniyle, kimlikleri millî değil kozmopolittir. Nitekim, bir Sabetaycı olan Coşkun Kırca, Galatasaray  niversitesini kuran bir hocasının vefatı nedeniyle kaleme aldığı bir yazısında, bu Enderuni kimliği gayet net bir biçimde belirtiyordu: "Kendi camiasının Enderun'dan gelen geleneğini hatırlayarak kurduğu Galatasaray  niversitesi'ni görmüştür"³⁶².

Büyük Türk sosyoloğu Gökalp, bu gerçeği 1910'larda görmüş, ve toplumun avam (halk) ve havas (aydın) ikiliğine dikkatimizi çekmiştir. Bu nedenle, Türk aydını, Gökalp'e göre: "Enderun'dan yetişmesi ve devşirme kökenli olmasından ötürü millî değil, kozmopolittir"³⁶³. Gökalp, Türk milliyetçiliği anlamında Türkçülüğü bir ideoloji ve siyasal akım olmaktan çıkararak, toplumsal dayanışmayı (solidarity) ve fert-devlet bütünleşmesini sağlayan, halk-aydın ikiliğini ortadan kaldıran yeni bir dünya görüşü olarak kabul ediyordu. Cumhuriyet Halk Fırkasının ilkelerini (umdelelerini) hazırlarken "milliyetçilik" kavramının altı ok sisteminde yer alması Gökalp'in düşünce sisteminin bir ürünüdür. Bu tür bir yaklaşımda, Gökalp'i siyasal T rk  l kten (Turan), sosyal T rk  l ğ e yaklaştırıyordu. Böylece, milletleşme yolunda felsefi dokuyu hazırlayan düşünce sistemi tarihsel rolünü oynamalı idi. Türkçülük veya milliyetçilik bir hayat hamlesi, kitleleri birbirine kenetleyen adeta bir  imento misyonunu yükleniyordu. Gökalp, ümmetten millete geçerken: "Dili dilime, dini dinime uyan bir millettir" diyordu. Böylece, millî birliğin oluşumunda islâm ve milliyetçilik bir güç kaynağı olarak düşünülüyor, aynı topraklar üzerinde yaşayan, tasada ve kıvançta aynı duyguları paylaşan ve ortak hedefte birleşenlerin topluluğu millet oluyordu.

³⁶² KIRCA, Coşkun. "Ferruhzat Hoca", *Sabah*, 19 Nisan 1999.

³⁶³ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, s. 234, 240, 276, 279, 286, İstanbul, 1998. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, NU: 144.

İşte, Mustafa Kemal'in milli değerlere yönelmesinin, düşünce sisteminde "Türklük" olgusuna merkezi bir yer vermesinin nedenlerini bu tarihsel oluşumda aramak gerekir. Bir diğer önemli görüşü de, çağın dinamik konusunu oluşturan milletleşme veya millet-yapma (nation-building) olgusunu benimseyerek, "saltanattan-cumhuriyete" ve "ümmetten-milllete" geçişin yöntemlerini araştırmış olmasıdır.

Milletleşme, Fransız devrimi ile gündeme gelmiş, kıt'a Avrupa'sını her yönden sarsıyordu. Cumhuriyet ideolojisi, krallıkların yerini alıyor, halk iradesine dayalı yeni bir yönetim biçimi tarihsel rolünü oynuyordu. Mustafa Kemal, Ekim 1917 Bolşevik devrimine iltifat etmediği gibi, bu rejimin yayılmasına da set çekmiştir. Onun için önemli olan cumhuriyet ideali ve milletin -bir başka deyimle reaya'nın- egemenliği idi. Artık, "köylü efendimizdi", hakimiyet ise "kayıtsız şartsız milletindi". Millet ise, "dilde ve duyguda birliktelik" olarak belirleniyordu. Bu millet oluşumunun ideolojisini belirleyen milliyetçilik ise, ilkelerini Gökalt'ın talep ettiği "Halk Fırkası"nın altı okundan birini teşkil edecektir.

Cumhuriyet rejiminin ideali veya gerçeğe giden yol ne olmalı idi? Mustafa Kemal, gençliğinde kazandığı milli duygu, ön sezi ve kendine özgü mizacına (idiosyncrasy) dayalı bir birikimi ve deneyimini hiçbir tereddüde yer bırakmadan uygulama alanına aktaracaktı. Bunun için de tutulacak yol, tarih ve dil olgusuna dayalı bir yaklaşımı gündeme taşımak olacaktı. Öyle de yaptı. Tarih, yüzyıllardan beri unuttuğumuz köklerimize dönmenin, yeni bir bilinç ve yeni bir kimlik kazanmanın yöntemlerini hazırlayacaktı. Çünkü, Karahanlılardan beri, Türkçenin yabancı egemenliği altına geçmesi, Farsça, Arapça ve kısmen de Türkçenin karışımı Osmanlıcanın türemesi karşısında, dilde de köklere dönmenin gereği öncelik kazanması gerekecekti. Böylece, dilde sadeleşme, düşüncenin kaynağını, bizleri birbirimize bağlayan kültür ve değerler sisteminin özünü teşkil edecek, tarih bilinci de bizi köklerimize yöneltecek, kimliğimizi belirleyecekti. Ankara' da bir fakülte: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi 1935 yılında bu milletleşme sürecinin gerçekleşmesi amacıyla kurulacaktı.

Milletleşmenin yolu, "Büyük Toplum" veya "Egemen Kültür"de birleşmektir. Bu da Türklük olgusudur. Türklük, bir şemsiye, bir üst kültürdür. Bu kültürün içinde farklı etnik gruplar olabilir. Türklük, bunlara saygılı, kimliklerine karşı hoşgörü içindedir. Günümüzde, hemen her toplumda egemen kültürler ve alt kültürler vardır. Hiçbir toplum sosyolojik anlamda

homogen değildir. Ünlü Birleşik Devletler bilim adamı *Zbigniew Brezezinski*: "Amerikan toplumunu biçimleyen Beyaz Anglosakson Protestan kültürüdür" diyordu³⁶⁴. Brezinski, "Ortak bir dil ve paylaşılmış anayasal değerler, toplumsal uzlaşmanın dayandığı kaynakları oluştururlar ve bu değerlerin yokluğu halinde ise, kültürel farklılıkların toplumsal hoşgöründen yararlanması mümkün olamaz. İşte böyle bir durumda da Amerikan toplumunun parçalanma süreci başlar".

Milletleşme sürecimizde, alt ve üst kültürleri bir şemsiye altında toplayan, onları biçimleyen "Türklük" duygusudur. "Türklük" duygusu, aynı zamanda Büyük Toplum'a veya Egemen Kültür'e katılma yoludur. Kişinin, grubu ile özdeşleşmesi, ona ait olma duygusu (community feeling) doğal hakkıdır. Ancak, milletleşme aynı coğrafya üzerinde yaşayan insanların tasa ve kıvançta olduğu gibi, ortak bir dil ve paylaşılmış anayasal değerlerde de birleşmesi demektir. Aksi takdirde, Brezezinski'nin yerinde tespiti ile: "Kültürel farklılıkların ortak bir dil ve anayasal değerlerde uzlaşmaması, toplumda parçalanma sürecinin başlamasına neden olur. Hatta, ayrılmış bir Amerika'da küresel bir kültürün ve etnik bir mozağin oluşması, bu ülkenin karşılaştığı sorunların çözümünü inkâr edilemez bir kargaşaya götürür"³⁶⁵.

Amerikan sosyolojisine göre, Birleşik Devletler, bir eritme potasıdır (melting-pot). Bu potada, 250 kadar etnik grup, Amerikanizm şemsiyesi altında birleşmişlerdir. Amerikan toplumunu biçimleyen veya Egemen Kültür de "Beyaz Anglo Sakson-Protestan kültürüdür" Daniel Bell ve benzeri sosyologlarına göre, Amerika'nın milletleşme süreci de bu çerçevede ancak son yüzyılda gerçekleşmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti kurulurken, milletleşme sürecini gerçekleştirememiş olan ülkemizin, salt ümmet ideolojisine dayalı bir yapılaşmaya artık gidemezdi. Zira, altı yüz yıllık bir ümmetleşme ideali sonunda Osmanlı'yı, hem içerden hem de dışardan yıkan güçlerin büyük çoğunluğu bizzat ümmet şemsiyesi altında birlikte yaşadıkları "mümin kardeşleri" olmuştur. Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşını yaşayan in-sanlarımız, artık kendilerine dönme, kendilerini kendilerinde bulma bilincine yükselmeleri gerekirdi.

³⁶⁴ BREZEZİNSKI, Zbigniew. *Kontrolöden Çıkış Dünya*, s. 126-127. Ankara 1994. İş Bankası Yayınları.

³⁶⁵ BREZEZİNSKI, Z. a.g.e., s. 127.

Milletleşme veya aynı topraklar üzerinde yaşayan insanlarımızın ortak bir duygu ve ortak bir dil ve tarih bilincinde birleşmeleri gerekiyordu. Aksi takdirde, kabile ve aşiret yapısına yönelik parçalı (partiküler) bir oluşumu gündeme gelebilirdi. Ancak, Kemalist sistemin sağ duyusu buna izin vermemiş, ülkemiz dil ve tarih çizgisinin oluşturduğu yeni bir doku içinde milletleşme sürecine girmiştir.

Görülüyor ki, Kemalist sistemin (ideolojinin) temel felsefesi, millet-yapma (nation-building) denilen bir olgunun gerçekleşmesi sürecine yöneliktir. Bu nedenle, milliyetçilik kurduğu fırkanın önemli bir yönelimini ortaya koymaktadır. Ancak, Atatürk' ün vefatı ile, resimleri Türk Tarih ve Dil Kurum'larından, paralardan, pullardan ve resmî dairelerden kaldırılmış dönemin modası olan "Führer" ve "Mussolini" tipeştirmelerine uygun "Millî Şef" modellerine dönülmüştür. Bununla da yetinilmemiş, "Canlandırılacak Köy" modeli doğrultusunda Köy Enstitüleri kurulmak suretiyle, Marksist teorinin kırsal alanlara kadar yayılması ve doğacak alt-yapı devrimi için zemin hazırlanması yolu izlenmiştir³⁶⁶. Köy Enstitüleri kurucusu İsmail Hakkı Tonguç'un bu ütopyası için, oğlu Engin Tonguç aynen böyle diyordu: "Sınıf bilinci uyandırılmış köylüler yetiştirmek ve evrimi bunlar aracılığı ile hızlandırmak suretiyle, alt-yapı devriminin doğrultusunda yönlendirmek"³⁶⁷.

Milliyetçiliğin dokusu, 1950-1960 arası bir süre politik doğrultuda kullanılmak suretiyle oy avcılığına döküldü, ancak sosyolojik anlamda yoğun çalışmalara gidilmedi. 1960'ların sonunda Köy Enstitülerinde yetişen kırsal kökenli gençler ile Enderunî kimlikli aydın kadroların akademik çevrelerdeki propogandist girişimleri sonucu, ülke genelinde sağ-sol vuruşmaları gündeme getirildi. Bu durum, 1980'lere kadar tırmanarak çok sayıda gençlerin, polis-asker, öğretim üyesi ve vatandaşların katledilmelerine neden oldu. Marksist öğretinin Türkiye ayağını yürüten aydın kadronun büyük çoğunluğu, milli duyguları son derece zayıf, devşirme kökenli kişilerden oluşuyordu. Bunlar, Kemalist sistemin Asyatik Dil ve Tarih Tezine karşı çıktıkları gibi, Sosyalizmi evrensel değerler kategorisinde görmek suretiyle, ülkenin etniklik kimliğini ön plana çıkarmak suretiyle, ideolojilerine destek unsurlar oluşturuyorlardı. Kemalist sistem, artık yerini sosyalizm ağırlıklı

³⁶⁶ TONGUÇ, Engin. *Devrim Açısından Köy Enstitüsü ve Tonguç*, s. 218. İstanbul 1970.

³⁶⁷ TONGUÇ, E. Köy Enstitülerinin 30. Yıldönümü. İstanbul, 18 Nisan 1970, *Cunthuriyet Gazetesi*.

görüşlere terk ediyor, kampüslere ve meydanlara dökülen gençlik ise “tek yol devrim” sloganlarıyla güç kaynağını oluşturunuyordu.

1968-1980 dönemine yönelik akademik kuruluşların yayınları, ders kitapları, seminer ve konferansları yanında, ÜNAS (Öğretim Üyeleri Sendikaları) gibi kuruluşların içerik tahlili (content analysis) metodu ile incelenmeleri yapıldığı takdirde, Enderuni aydın ihanetlerinin nerelere kadar vardıkları görülecektir.

İngiliz sosyal bilimcilerinin, Polit Büro üyelerinin komünistlik-millîlik nitelikleri hususunda 1970’li yıllarda basına intikal eden demeç, konferans ve yayınları üzerinde yürüttükleri içeri analizleri önemli ip uçlarını ortaya koymuştur.

Kemalist sisteme yönelik 1980 önce ve sonrası (ater-befor) testler, birçok devlet adamı, politikacı ve aydınların dağılım tablolarını ortaya koyacaktır. Bu tabloda, bu kişilerin eğilimlerini, kırılmalarını rahatlıkla izleyebileceğimiz muhakkaktır. Aristoteles, bir eserinde “Atina sitesi ayakta iken ahlâkı harabe olmuştur” diyordu. Şu anda, basına, iletişim araçlarına, medyaya hakim olanların, bürokrasinin kilit noktalarını ele geçirenlerin, ülkenin kalkınması, işlerin düzenli gitmesi, yoksullukların yenilmesi hususlarında isabetli tercihler yaptıklarının söylenmesi çok güç. Bunun en önemli nedeni de, sosyal yapıdan kaynaklanan etkenlerden doğmaktadır. Altı yüz yıl süren bir imparatorluğun, yönetimi devşirme çocuklarının en zeki ve yeteneklilerinin sarayda özel olarak yetiştirilmek suretiyle devletin başına geçirilmesine zemin hazırlaması, elit kadrolarını “avdeti” dediği bu unsurlara terketmesi, halk-aydın ikiliğini yaratması ve öz halkını devlet yönetimi fel-sefesinden yoksun bırakması, günümüz Türk toplum yapısının en önemli çelişkilerinden birini oluşturmaktadır.

Marksizmin yıkılması ile, 1980’ler öncesi grupların “Atatürkçü” kılıfa bürünmeleri, düşünce sistemi açısından rahatlıkla metamorfizme uğramış görünmeleri, tüm etikal değerlerden soyutlanmış olmaları ve yeni bir hipokrasinin yolunu açmaları, Türk aydınının millî değerlerden ne ölçüde soyutlandığını göstermesi bakımından ibret verici olsa gerek.

Son yıllarda ülke çapında gözlenilen sosyal gerginlikler, yer altı-yer üstü dünyasının çeteleşmeleri, bankaların içlerinin boşaltılmaları, kara paranın aklanması biçiminde ortaya çıkan çok yönlü kalpazanlıklar, sürüp giden terör olayları, bunlarla bağlantılı kırk bin insanımızın ölümü, etnik

bölünmeler, PKK, Hizbullah, İBDA-C ve Vassat türü ülke bütünlüğüne yönelik plânlı örgütlemeler, hiç de akıllı bir sosyal gözlemci için hayra yorumlanabilecek oluşumlar değildir. Bunların da ötesinde, İMF'ye katrilyonlara ulaşan faizin faizi diyebileceğimiz borçlar, yüksek enflasyon hızı, hemen her kurumda rastlanılan rüşvet ve iltimas (nepotizm) patlaması ve nihayet etikal değerlerden soyutlanmış insan ilişkileri. Bütün bunlar, üzerinde ibretle düşünülmesi, üzerinde analitik çözümler üretilmesi gereken hususlardır. Sosyolojik deyiimi ile toplumsal yapının çözülmesi (disorganisation) veya kokuşma (corruption) dediğimiz bir olaydır.

Böyle bir tablonun oluşumunda sosyal yapının sorumlu olduğunu ileri sürmek demek, her şeyden önce temellerin duruşması dediğimiz tarihsel gelişim çizgisine yönelmek demektir. Bir yazımızda ayrıntılı bir biçimde belirttiğimiz gibi, Osmanlının kuruluşundan itibaren yönetimi (bürokrasiyi) ve orduyu (militarist kadroyu) kendi halkından esirgemesi Rum, Sırp, Hırvat, Ermeni, Yahudi kökenlilere vermesi, altı yüz yıl içinde bu grupların müesseseseleşerek yönetime kök salmalarına neden olmuştur. Yeryüzünde hiçbir ülkenin, sömürgelerin dışında -stratejik makamları, kendi öz halkını dışlayarak-yabancı soylulara terketmesi görülmuş bir şey değildir. Bu devşirme veya Enderunî yönetim, egemen olduğu süre içinde imparatorluk halkını veya Reayayı yönlendirmiş ve biçimlendirmiştir. Özellikle, Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde gerek Batı ile temaslarda, gerekse eğitim-öğretim alanlarında girilen kültürleştirme kampanyalarında Enderuni felsefe egemen olmuş, bu da halk (reaya) çocuklarının belirli oranda Enderunlaşmalarına yol açmıştır. Atatürk'ün tarih ve dil ekseninde yükselen milliyetçilik ideali, bu Enderuni aydınlar yolu ile adeta kısıtılmış, devreden çıkarılmıştır. Bir başbakanın, 1944'te: "Biz Türküz ve Türkçüyüz" tarzındaki konuşmasının, milliyetçi bir grup tarafından alkışlanması suç unsuru sayılmış, "Turancılık ve Irkçılık" damgası altında ağır işkence görmelerine neden olmuştur. Bu zihniyet, Türk Cumhuriyetleri bağımsızlıklarını kazanacakları 1989 yılına kadar sürüp gidecektir. Bu ideolojik tutsaklık, Türk Cumhuriyetlerinde devletimizin başarılı adımlar atmasını büyük ölçüde etkilemiş, hatta Birleşik Devletler, Avrupa ülkeleri ve Japonya bizlerle kıyaslanmayacak ölçüde büyük atılımlar yapma olanağını elde etmişlerdir.

Uygurların yaşadığı Doğu Türkistan kanlı Çin despotizmine maruz kalırken, her Uygur kadını bir Çin'li ile evlenmeye zorlanırken, hatta aile

plânlaması yöntemleriyle çocuk yapmaları engellenirken, Çin Cumhurbaşkanını ülkemize davet ederek, ona en büyük devlet nişanının verilmesi başlanamayacak yönetici gafleti olarak zikredilmelidir. Keza, Avrupa Birliği gündeme geldiğinde, bir parti başkanı ve başbakan yardımcısının 25-30 milletvekili alarak Diyarbakır' a gitmesi ve orada: "Avrupa Birliği' nin yolu buradan geçer" biçiminde halka hitap etmesi, aydın dokusunun ne ölçüde çürüdüğünü göstermesi bakımından hazindir.

Türkiye'nin sorunu, önemli ölçüde sosyal yapıdan kaynaklanan Enderun veya Enderunî kökenli aydın kadrolardan kaynaklanmaktadır. Bunların büyük ölçüde millîleşmemiş olmaları kutsal görevlerle (misyon) yüklenmelerine set çekmektedir. Yirminci yüzyılın büyük tarih felsefecisi Arnold Toynbee tarihin misyonunu yaratıcı azınlık diye belirlediği güçlere yüklemiştir. Yaratıcı azınlık, Toynbee'ye göre tarihin motivatör unsurudur. Çünkü, yaratıcı azınlık, hem ülkeyi talihsiz yönetimi ve halka ters düşen zihniyetiyle "iç proletarya" denilen bir oluşum karşısında, hem de böyle bir duruma gelmiş bulunan ülkeyi, dışardan saran dış düşmanların (dış proletarya) tepkisi karşısında tarihsel kurtarıcı rolünü oynar. Bir uygarlığın büyümesi de aynı zamanda yaratıcı azınlığın elindedir. Bir toplum, bir kültür taşıyıcı ülke sürekli gerginlik ve karmaşa içine itiliyorsa orada dış proletarya ile iç proletaryanın birbirinden ayrıldıklarını gözleyebiliriz. Böyle bir durumda yaratıcı azınlık toplum sahnesine çıkarak kurtarıcı rolünü oynamalıdır. Toynbee'ye göre: "Bu seçkinler yalnızca toplumlarının karşısına çıkan meydan okumaları başarıyla savuşturmakla değil, aynı zamanda yaratıcı olmayan insanlar çoğunluluğunu da kendileriyle birlikte sürüklemekle yükümlüdürler. Rivayete göre, Papa III. İnnocent, rüyasında Lateran Bazilikası'nın tam yıkılmak üzere olduğu bir sırada ufak tefek, kılıksız bir adamın kiliseye sırtını dayadığını ve onun yıkılmaktan kurtardığını" anlatır. İşte bu anlamda yaratıcı azınlık, tarihin akışını değiştiren manevi kurtarıcılardır³⁶⁸.

1990'lardan itibaren, Mc Luhan'ın dünyamızın giderek bir köy durumuna dönüşmesi tarzındaki benzetmesi, küreselleşme ve Avrupa Birliği süreci karşısında artık Enderunî aydınlarımız, Atatürk'ün yönlendirdiği milletleşme modelinin özünü teşkil eden dilde ve tarih bilincinde ortak duyguları paylaşma anlamındaki yaklaşımını "Kemalizm'in veya Milliyet-

³⁶⁸ TOYNBEE, Arnold. *Tarih Bilinci*, s. 158, 250-255, çev. Murat BELGE, İstanbul, 1975. E Yayınları.

çiliğin Sonu" olarak görmekte, ona karşı çıkmaktadırlar. Akademik kuruluşlar, bazı ideoloji yoğunluklu üniversiteler, medyatik kuruluşlar sistematik bir biçimde, Kemalist sistemin özünü oluşturan milliyetçilik anlayışını ya kendi doğrultularında eğip bükmekte veya devre dışı bırakmak için tüm gayretlerini göstermektedir. Böylece, 1990'lardan itibaren üç eğilim, giderek kalın çizgileriyle yerini belirlemektedir. Bunlardan ilki, Avrupa Birliği ve globalleşme süreci karşısında Kemalizm son bul-muştur. Artık devletçilik modeli yerini dünya piyasalarına terketmiş, Türkiye kabuğundan çıkmış, ufku genişlemiş, dünyaya açılan bir ülke durumuna gelmiştir. Kemalizmin milliyetçilik ve devletçilik gibi önemli kültür kodlarının yerini ve değerini koruması düşünülemez. İkinci görüş, Kemalizm'i Avrupa Birliği ve dünya konjüktürünü göz önüne alarak, kendine göre bir model çizmek suretiyle, oraya oturtan telifçi zihniyet. Bu gruba göre, "Türk etnik milliyetçiliği, katı lâikçilik, ekonomide ve siyasette devletçilik, otoriter milliyetçilik, militarizm, Batı düşmanlığı, vs. "anlamına gelmemeli", aksine "çağdaş uygarlığı yakalamak", bunu için de (benim manevi mirasım ilim ve akıldır) sözü ile belirlenen Aydınlatma Düşüncesi'ne, yani eleştirel akılcılığa bağlı kalması gereken bir Atatürkçülük modeli gündeme getirilmelidir. Bu yaklaşımda, Atatürk'ün bir ömür boyu sürdürdüğü milletleşme süreci, bunun için 1935 yılında kurdurduğu Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin misyonu bir anlam ifade etmemekte, hatta sosyolojik anlamda Büyük Toplum veya Egemen Toplum durumunda olan Türk insanı bir konuma indirgenmektedir. Üçüncü yaklaşıma gelince, bu da Küreselleşme (globalleşme) ve Avrupa Birliği gibi sınırları aşan eğilimler ve dünya görüşlerinin, aynı coğrafya üzerinde yaşayan insanların dilde, duyguda ve düşüncede ortak bir paydada birleşmeleri anlamındaki bir milliyetçilik anlayışına niçin karşıt olabileceği sorgulanmasıdır.

Avrupa Birliği, millet temeline dayanan toplulukların Rönesans ve Reform anlayışı ile tarihsel oluşumunu hazırlamış, hıristiyan inanç sistemiyle yoğrulmuş, ortak kültürel temellere sahip bağımsız milletlerin oluşturduğu bir modeldir. Dünyada hiçbir güç, Avrupa Birliğinin değerler sistemini, inanç ve normlarını bozabilecek bir çizgiye yaklaşamaz. Bu ülkelerin kalplerini fetheden Ortodoks, Katolik ve Protestan zihniyet, hiçbir enternasyonal güç tarafından aşındırılamaz. Bunların aksini kanıtlamaya çalışmak Batıyı anlamamak demektir. Hem küreselleşme niçin insanların inanç sistemlerini, kültürlerini ve millîlik kimliklerini silip ortadan kaldır-

sın. Batı, sanayileşme ve teknolojik alanda olduğu kadar kültürel değerlerde, felsefi düşünce sisteminde de az gelişmiş toplumları sürekli etkileyebilecek güçtedir. Globalleşme, Mars'ta, Jüpiter'de veya dünyamızın dışında bir başka kürede gerçekleşecek değildir. Avrupa Birliğine katılmakla çokuluslu bir ortama girmiş olacağız, ancak egemen toplumun değerler sistemi, kültürel normlar ve teknolojileri her yönü ile toplumumuzu etkileyecektir.

Günümüzde, tüm ülkelerin giderek McDonalddlaşma, Coca-Cola toplumu haline dönüşmelerini etkileyecek bir güç düşünülebilir mi? Amerikan kültürü ve değerleri Avrupa'yı da etkileyecek bir biçimde tüm toplumları kuşatmaktadır. O halde, Avrupa Birliği, bir anlamda Avrupa topluluklarının ortak değerlerini biraz daha paylaşmamız, Avrupalılaşıma sürecine hızla katılmamız anlamını taşımaz mı? Türk toplumu olarak, üniversitelerimizde hâlâ kılık-kıyafet tartışmalarını sürdürürken, bilimsel alanda dünya sıralaması göz önüne alındığında, en gerilerde Avrupa ülkelerini izlediğimiz düşünülürse, Avrupa Birliği'ne ne tür bir katkıda bulunabiliriz? Küreselleşmede yerimiz ne olabilir? Batı, hem makro hem de mikro- fizikte korkunç ilerlemeler yaparken bizlerin lâik ve anti-lâik tartışmalarıyla vakit öldürmemiz karşısında Globalleşmeye katkımız ne olabilir?

Avrupa Birliği manzumesi içinde, bir İngiliz, bir Alman, bir Fransız kültürünün aşınması, ütopyik bir evrene gidilmesine bu ülkelerin hiçbiri izin vermez. Hiçbir güç, İngiliz geleneği ve kültürel değerlerinin-bir hayal uğruna feda edilebileceğini düşünmemelidir. Bu nedenle, Globalleşme ve Avrupa Birliği sürecinde "milliyetçiliğin veya Kemalizm'in Sonu"ndan söz açanlar, "Milliyetçilik Ölüyor" sananlar, genellikle Enderuni aydınlarımızın hayal ürünlerinden öte bir anlam taşımaz. Daha önce de belirttiğimiz üzere, "Aydınların ihaneti" Batı sosyolojisinde önemli bir yer tutar. Batılı anlamda aydın, değerleri yıkan, tahrip eden değil de, onları koruyan birer kapı bekçisi (gate keeper) rolünü yüklenmiş, gerçek misyon sahibi sorumlu kimse-lerdir.

Avrupa Birliği, kuşkusuz tarihi şuur altı Türk ve İslâm düşmanlığı zihniyetini Kopenhag kriterleri çerçevesinde ülkemize dayatmaya büyük çaba gösterecektir. Özellikle, PKK liderinin idamı hususunda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kararlarının beklenmesi ve Kürtlere haklar tanınması hususundaki dayatmacı kimliğinden hiçbir zaman vazgeçmeyecektir. Böylece, *Türk toplum yapısında* bir üst kimliğin oluşmasını zorlayacaktır. Bu durum, alt ve üst kültürlerden oluşan bir toplum yapımızın mimarisini

sağlaması açısından son derece dikkatli olmamızı gerektiren bir noktaya yaklaştığımızı göstermektedir. Bu nedenle, büyük çoğunluğun oluşturduğu Türklük kimliğimizin temel nitelikleri hususunda son derece duyarlı olmamız gerekmektedir. Ne alt-kültürlerin ne de üst -kültürlerin milli- kültür dokumuzun dejenere edilmesine izin verilmemelidir.

Bazı üniversiteler, tarih ve milliyetçilik üzerine sempozyumlar hazırlamak suretiyle, millî aydın veya koruyucu misyonu yerine, Enderunî kimliğini öne çıkarmak suretiyle, değerlerimizi bilim dışı yargılarla topa tutmakta ve öğrencileri yanlış bir biçimde şartlandırmaktadırlar. Bunlara göre, “20. yüzyılın ilk yıllarında İstanbul’daki kürt öğrencilerin arasında kürtlük duygusunun ortaya çıkmasının ilk nedeni Gaspıralı İsmail Bey’ dir”³⁶⁹. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmet Ağeyef gibi bilim adamları da Türk tarihine ve Türk fetihlerine ilişkin bilimsel ve siyasal makaleler yazıyorlardı. (...) Her suretle artık Osmanlılık terimi kalkmış, devleti teşkil eden diğer islâm unsurlarının öğündükleri Osmanlılık, Türkçülük şekline çevrilmişti.

İşte bu unsurlar Araplar, Arnavutlar ve Kürtler de kendi milliyetlerini ortaya koymak gerekliliğini hissederek, millî kuruluşlar meydana getirdiler”.

Osmanlı’nın ümmet ideolojisinin, Fransız Devrimi ile Batıda gelişen milliyetçilik akımları sonucu, Balkanlarda, Orta Doğu ülkeleri, Kuzey Afrika ve Arabistan’da nasıl bağımsızlık hareketlerine yol açtığını burada uzun hikâye etmeye gerek var mı? Kürt ayaklanmalarının 1812 Şeyh Bedirhan hareketleriyle nasıl sistematik bir tarzda iç ve dış güçler yolu ile başlatıldığı, o tarihten 1900’lere kadar irili ufaklı on kadar Kürt baş kaldırıları da cümlece malûmdur. Ümmetten millete geçmenin izlediği tarihsel yol gözönüne alındığında Türk toplumunun kendini koruma mekanizması olarak milliyetçiliğe sarılmasının bir var olma atılımı biçiminde tecelli ettiği de yine herkesçe bilinen bir gerçektir. Mersin Üniversitesi Tarih ve milliyetçilik Kongresi’nde Herkül Milas şöyle diyordu: “İlk uygarlıkların beşiği olacaktır. Türkiye’de bunun en aşırı ifadesi Türk Tarih Tezi’ndeki Bütün uygarlıkların beşiği Orta Asya’da ve herkes Türktür’de görülebilir. Bu olduğu pek açıklanmayan hars, kültür gibi sözcüklere dayandırılmaktadır. Biz üstünüz, güçlüyüz, adiliz gibi bir yaklaşımla birlikte ötekiler aşağı, haksızdır vb.

söylemdir. Yabancı fobisi, yabancı düşmanlığı her yerde milli düşman görme eğilimi de milliliğin temel özelliklerindedir"³⁷⁰.

Atatürk'ün Dil ve Tarih Tezi, bir Türk Üniversitesi'nde Rum asıllı bir vatandaşımız tarafından adeta tarihimize, millî değerlerimize ve karakter yapımıza yönelik kalıp yargılarla ve alt şuur tepkileri ile nasıl dile getirildiğinin en iyi örneklerinden biriyle karşı karşı karşıya bulunduğumuzu inkâr edemeyiz.

Akademik kuruluşlar ve Üniversiter düzeydeki tartışmalar yanında, medya ortamında filizlenen bakış açıları, globalleşme karşısında millî duyguların can çekiştiği tarzındaki saplantılarını sürdürmektedirler. Bunların bakış açıları, çoğu kez devşirme nitelikli bir eğitim sürecinin şartlandığı kozmopolit dünya görüşü ve Batılı norm ve standartlarla yoğurulmuş olması nedeniyle, Toynbee'nin yerinde deyimi göz önüne alındığında, sürekli Batıdan görüş ve düşünce ithal eden birer İç Proletarya olmalarından kaynaklanmaktadır.

³⁶⁹ ORAN, Baskın. Küreselleşme Ortamında Türkiye' de "Birlik ve Beraberlik, Kürt kimliği ve Gelecek Üzerine Düşünceler, 23, Tarih ve Milliyetçilik I. Ulusal Tarih Kongresi Bildirileri, s. 23, Mersin Üniversitesi, Fen_Edebiyat Fakültesi, Mersin 1997

³⁷⁰ MILAS, Herkül. Edebiyat Metinlerinde Milliyetçi Tarih Söylemi, Mersin Üniversitesi Tarih ve milliyetçilik Kongresi, s. 93.

BÖLÜM: IX

GÜNÜMÜZ TÜRK TOPLUMUNUN DİNAMİKLERİ

Bu bölümde, çok-kültürlülük modeli açısından toplumumuzun bir tablosunu ortaya koymak istiyorum. Kemalist sistem, milletleşme (nation-building) girişimleri ve Post-Kemalizm dönemi ortaya çıkan radikalleşme türü toplumsal hareketlerin dökümü yapılmalıdır. Böyle bir girişim, her şeyden önce bir çok sorunları gündeme getirmektedir. Bu hususları birlikte görmemizde yararlar olduğu kanısındayız.

Sosyal yapı araştırmalarının önemli boyutlarından biri de milletleşme sürecidir. Ancak, milletleşmenin gerçekleşmesi hususunda iki önemli atılımın uygulanma alanına aktarılması gerekmektedir. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi, Türk toplumunun anatomik yapısını ortaya koymak, ikincisi de toplumsal yapıyı oluşturan unsurlara yeni bir boyut kazandırmaktır.

“Çağdaş Türk Sosyolojisi” adlı bir araştırmamızda” (Erzurum, 1977), 1950’ler sonrası ülkemizde gelişen sosyoloji akımlarının yönü, boyutu ve metodolojisi hakkında bir bölüme yer verilmişti. 1950-1970’ler arası yirmi yıllık süre içinde: Köy ve kasaba araştırmaları Küçük Toplum, modernleşme ve gelenekselleşme boyutu da Büyük Toplum birimi içinde ele alınmış, ayrıca, uygulamalı sosyolojinin temellerini oluşturan metodoloji meselesi de tartışma konusu yapılmıştı.

Ancak, bu kitapta gördüğümüz Doğu bölgesinin sorunlarına yönelik konular ağırlık kazanmıştı. Kırsal alanlarda sosyal değişme, bölge sorunlarının araştırılması, doğu gençliği ve sorunlarını, dini sisteme dayalı köy araştırmaları, yeniliğin yayılması ve sosyal sistemler, Doğu’da yönetim sosyolojisi ve yörede yapılan sosyal araştırmalarda kullanılan yöntem ve teknikler, alanlarındaki yayınlar incelenerek yorumlanmıştı.

Şimdi, 1970’ler sonrası ikinci yirmi yılın Türk sosyolojisine kazandırdığı araştırmalara ve toplum dinamiklerine geçmek istiyorum. Yukarıda saydığım konuların önemli bir kesimi bu dönemde yoğunluğunu kaybetmiştir. Daha ziyade, 1970’ler öncesi köy-kasaba araştırmaları bu dönemde kısmen de olsa etkinliğini sürdürmektedir. Bu tür çalışmalar yayınlanmamakla

beraber doktora, doçentlik tezleri olarak fikir hayatımıza kazandırılmaktadır. Ancak, teorik perspektifte, arşiv kaynaklı belgesel incelemeler ve çeviriler doyurucu bir biçimde vitrinleri süslemektedir. Cevdet Türkay'ın Oymak, Aşiret ve Cemaatler adlı devasa eseri yanında, Halil İnalçık, Hüseyin Özdeğer, Refet Yinanç, Ahmet Akgündüz, Rifat Köksal, Bahaettin Ögel, Faruk Sümer ve yine Halil İnalçık'ın koordinatörlüğünde hazırlanan 12 ciltlik Osmanlı ansiklopedisi gibi temel yayınları da burada zikredilebiliriz³⁷¹.

Gerek sosyal tarihimizin, gerekse müesseseler sosyolojimizin önemli ipuçları bu Osmanlı Arşivlerinin gündeme gelmesiyle yeni yönelimler kazanmaktadır. Bu alandaki çeviriler de önemli. Marc Bloch, Blondel yanında Alvin Gouldner, Tom Bottomore, Joseph Fichter, R. Aron, Margaret M. Polama, Peter Worsley ve Anthony Giddens'den yapılan çeviriler burada ilk akla gelenleridir. 70'ler öncesi üniversite öğrencisi Sorokin, Freyer ve Kessler dışında yabancı kökenli bir metin kitabı bulmakta zorluk çekerken, günümüzde doyurucu olmasa da yabancı dilden çeviriler vitrinleri süslemektedir. Ayrıca, bir düzineye yakın yerli sosyoloji ders kitapları da mevcut...

Şimdi bu gelişmeleri yakından takip etmek için 1970'ler sonrası Türk sosyolojisine damgasını vuran bazı toplum dinamiklerine dikkat çekmek istiyorum.

1. Terör ve anarşik olaylar: Ülkemiz, 1983'ten itibaren gerilla savaşı içine itilmiş ve onbeş yılı aşan bir süreden beri de Doğu ve Güneydoğu'da bu savaş bütün şiddetiyle devam etmiştir. Günümüzde, şiddet ve terör olayları "sosyal şiddet" adı altında sosyolojinin bir alt-disiplini haline gelmiştir. George S. Harris, Türkiye'de siyasal akımlar üzerinde uzman kişi" 1960'larda gözüken şiddetin, aşırı sol hareketlerin yaygınlaşması ile ilgili olan sınırlı kampüs şiddeti olduğunu, 1970'lerde ise farklılaşarak geniş tabanlı ideolojik çatışma ile özellikle mezhep tabanına dayalı çatışma ve bazı kurtarılmış bölgeler uygulamasıyla sosyal grupların katıldığı bir hale geldiğini, 1980'lerin ise etnik şiddetin ön plana geçtiği bir dönem olarak" belirtmektedir³⁷².

³⁷¹ Özellikle, AKGÜNDÜZ'ün, Ahmet Osmanlı Kannunameleri, Türk sosyal tarihi için paha biçilmez kaynak eserler arasındadır.

³⁷² YILMAZ, Aytekin. *Etnik Ayrımcılık*, s. 10 (George S. Harris, Turkey: Coping with Crisis, Westview Press, pp. 141-146). 1985.

Bir alt-disiplin olarak, sosyal problemlerin sosyolojisi, Batıda özellikle ABD’de 1950’lerde gündeme gelmiş bulunmaktadır³⁷³. 1927’de F. Thrasher, *The Gang* adlı eseriyle Şikago’da genç erkek çocuklar çetesi; W. F. Whyte ise *Street Corner Society*’de örgütlü cinayetlerin oluşturduğu kültür sahasının bir kesiminde cinai veya cinai olmayan eylem biçimlerinin bütünleşmesi meselesini 1943’te dile getirmiştir.

Şiddet ve karşıt-kültür tartışmalarının klasik yapısı dışında, günümüzde Sanayi sonrası gençliğin oluşturduğu suçlar da önemli bir kategorileşmeyi ortaya koymaktadır. Geleceğe karşı muhalefet, rasyonalizm, bürokrasi ve teknolojiye hatta bilime karşı postmodern ve karşıt-bilimci zıtlasmalar burada zikredilebilir. Ancak, Türk sosyolojisinde Batı anlamında katılımcı gözleme dayalı şiddet profilini belirleyen incelemelerden söz açmak mümkün değil. Bu alanda ülkemizde yürütülmüş bazı teorik çalışmalar için kaynak birkaç esere bakılabilir³⁷⁴. Ancak, Atilla Yayla’nın: *Terör-Terörizm* ve *Fatsa Örnek Olayı* -ki 1987 yılında doktora tezi olarak kabul edilmiştir- uygulamalı bir araştırmadır. Araştırmacı bir ay süreyle Fatsa’da hayali Bolşevik devleti’nin nasıl kurulduğunu, kimler tarafından yürütüldüğünü tespit için iki yüz kişi üzerinde bir inceleme yapmıştır. Ayrıca, İstanbul Metris Özel Askeri Cezaevi ile Amasya Askeri Cezaevi’nde Dev-Yol davasında yargılanan sanıklar ve itirafçılarla katılımcı gözlem ve mülakatta bulunmuştur³⁷⁵.

Gençlik problemleri ve sosyal yapı ilişkilerine dayalı geniş çaplı araştırmalar Türk sosyoloji geleneğinde son derece zayıf kalmıştır. Daha ziyade konu, gazete röportajları ve TV sohbetlerinden ibarettir. Siyasal Kürtçü akımları bu çizgide birleştiren Kürt Dosyası: Ala Rızgari, KAWA, KUK, T-KDP, TKSP ve PKK hakkında görüşmeye dayalı bazı düşünceleri ortaya koymakdır³⁷⁶. Ayrıca, itirafçılar veya eylemcilerin hatıratları ve mahkemelerdeki savunmaları da yayınlanmaktadır. Ancak, sosyal şiddet bir ilmi disiplin içinde ele alınmış değildir. Örnek olarak PKK nasıl bir örgüttür?

³⁷³ HORTON, P. B. and LESLIE, G. R. *The Sociology of Social Problems*, 1955.

³⁷⁴ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul 1985. Mayaş Yayınları.

³⁷⁵ Ayhan SONGAR ve arkadaşlarının tutuklu veya mahkâm teröristler arasından 3279’unda, ayrıca 185 terörist olmayan adi suçtan tutuklu veya mahkâm ve kontrol gurubu olarak da 1643 normal lise ve yüksek öğrenim öğrencisi üzerinde bir araştırmayı gerçekleştirdiğini biliyoruz (Ülkemizi 12 Eylül’e getiren sebepler ve Türkiye üzerindeki oyunlar), s. 309-337, Aydınlar Ocağı Semineri, 14-15 Eylül 1984, İstanbul).

³⁷⁶ BALLI, Rafet. *Kürt Dosyası*. İstanbul 1992. Cem Yayınevi.

Amaç ve hedefleri nelerdir? Örgüt nasıl doğdu, nasıl gelişti? Bu soruları karşılayan hemen hiçbir katılımcı gözleme dayalı bir inceleme yapılmadığı gibi, lider kadroları hususunda da yine katılımcı gözleme dayalı bir araştırmada mevcut değildir.

Ülkede, 1968'ler sonrası Carlos Marighella'nın kır ve kent gerillası yöntemi gündeme gelmiş, sol şiddet tarafını oluşturan gruplar "teori-pratik" eksenine dayalı yayınlar da yapmışlardır.  nl  devrim teorisyen ve gerillacılarının görüş, düşünüş biçimleri yanında stratejileri de uygulama alanına aktarılıyor; Che Guevara, Regis Debray ve Carlos Marighella'dan "devrimci tezler" sunuluyordu. Ancak, sosyal şiddetin kaynakları üzerinde yapısal çerçevede araştırmalara çok az sayıda rastlamaktayız.

Türk sosyolojisinin önemli bir sorunu da sapkın (devyant) sosyoloji alanıdır. Norm bozuklukları, anomia, beyaz zehir alışkanlıkları, kleptokrasi, Nataşa eğilimleri, cinsel tecavüz (rape), Mafia, Babalar ve hortumlamalar diye adlandırılan bu tür eylem tarzları marjinal alanlar olarak kabul edilir. Ayrıca,  lkemizin hızlı kentleşme ve sanayileşme süreci içinde transformasyona uğraması, özellikle büyük kentlerde gençlik sapkın davranış biçimlerini de gündeme getirmektedir. Böylece, sanayileşmenin etos'undan kaynaklanan bu tür millî kültürden sapmalar sa , giyim-kuşam, söylem biçimlerinde odaklaşmalara neden olmaktadır. Bu oluşum, toplum yapısıyla gençlerin dünya görüşü arasındaki uyumazlıklara neden olmakta, böylece kuşaklar arası çatışmalar ortaya çıkmaktadır. M. Tezcan'ın Kuşaklararası  atışma'sı bu alanda yapılmış tek arařtırmadır³⁷⁷. Türk sosyolojisinde sosyal şiddet ve norm bozukluklarına dayalı karşıt kültür akımları 80'ler sonrası giderek dallanıp budaklanmaktadır. Bu nedenle, bu yeni yan disiplin alanında sosyal bilimler metodolojisine dayalı incelemelere ihtiyaç vardır. ř  anda konu, gazete röportajları, haberler ve TV ekranlarından öteye gitmemektedir. Oysa, Bottomore g rtermiştir ki sosyolojinin tarihi gelişimini etkileyen unsurlardan biri de toplumsal şartlar alanında inceleme ve araştırmayı öngören siyasal ve sosyal reform hareketleridir. Sosyoloji alanında gelişme ve ilerleme, bu tür araştırmaya dayalı metod ve teknikleri kullanmak suretiyle başlatılan çalışmalar yoluyla sağlanacaktır. şiddet ve norm bozuklukları helezonu, ülkemizi gerilladan başlayıp Nataşa'ya kadar

³⁷⁷ Gençlerin ruhsal ve cinsel gelişimi ve sorunlarıyla alâkalı olarak. Aysel Ekşi'nin (1613)  ğrenci üzerinde yapmış olduğu araştırma dikkat çekicidir (*Gençlerimiz ve sorunları*. İstanbul 1982).

tehdit eder duruma gelmiştir. Bugün, bu toplum dinamikleri üzerinde yoğunlaşan hemen hiçbir akademik inceleme'nin bulunmayışı, araştırmacıların daha ziyade "masa başı" teorik alanlara itibar göstermeleri ile açıklanabilir.

2. Aşiret ve kabile olugusu: Başbakanlık arşiv belgelerine göre yürütülen en yeni araştırmalarda "Oymak, aşiret ve cemaat" kuruluşları yaklaşık (7230) kadardır³⁷⁸. Bugün bunların önemli bir kesimi kentleşme, iç-dış göçler nedeniyle kan kaybetmiştir. Yapılan tahminlere göre, Türkiye'de aşiret-kabile yapısı yörenin tüm nüfusunun %5'i kadardır. Doğu ve Güneydoğu yöremiz umumiyetle aşiret yapısına dayalıdır. Aşiret-kabile çoğu kez ikili (dual) konar-göçer bir yapıya dayanması nedeniyle, gelenekli töre ve kural-ları yansıtır. Dil, lehçe ve mezhep farkları yanında iç dinamikleriyle de "millî kültür" den inhiraf etmektedirler. Bu durum, milletleşme süreci dediğimiz sosyolojik olguyu büyük çapta etkilemektedir. Her aşiret, kendilerinde bulunan Osmanlıca kayıtlı silsile-nâmelerle reisliği ellerinde bulunduklarını ifade etmekte ve cemaatlarını yönlendirmektedirler. Çoğu kez, topluluk ile reis arasında bir aynileşme vardır. Bu gerçeği Bûrikân, Ertuşi Celâli, İzoli, Pinyanişi ve benzeri onbeş aşiret üzerinde yapmış olduğumuz alan araştırmalarında tesbit etmiş bulunuyoruz³⁷⁹. Türk sosyolojisinde kabile-aşiret yapısı toplum dinamiklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olgu, bir yanda tasada, kıvançta ortak semboller etrafında birleşme anlamında milletleşme sürecini; öte yanda da sosyal evrimin millet-altı yapısında kalmak suretiyle kültürel bütünleşmeyi engellemektedir. Sosyal şiddetin gerilla türü örgütlenmesi aşiret yöresinde belirlemektedir. Bir zamanlar Resmi Teori etrafında kümeleşen millî devlet fikri, 1960'lar sonrası hızlı kentleşme, okullaşma ve teknik ilerleme sonucu 1980'lerden sonra siyasal farklılaşmanın yarattığı etnikleşme ve ayrılıkçılık hareketlerine dönüşmüştür. Özellikle Kürtçü, Zazacı ve Alevi-Sünni eğilimler Doğu ve Güneydoğu yöresinde ortaya çıkarken, bazı kültür alanlarında da millet-altı (mikro-etniklik) diyebileceğimiz akımlara tanık oluyoruz.

1789 sonrası Fransız İhtilaliyle Balkanlara ve Orta Doğu ülkelerine yayılan milliyetçi akımlar, nasıl Osmanlı ümmet yapısını tehdit etmişse, benzeri oluşumlar günümüzde de Cumhuriyet Türkiye'sini tehdit etmeye baş-

³⁷⁸ TÜRKAY, Cevdet. *Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*, s. 18. İstanbul 1979.

³⁷⁹ TÜRKDOĞAN, Orhan. "Güneydoğu Kimliği, 1998, Alfa Yayınları, İstanbul.

lamıştır. E. Gellner, sanayileşme ve teknolojik ilerlemeler sonucu, eski cemaatçı yapıyı oluşturan komşuluk ve dayanışma bağlarının çözüldüğünü; ferdiyetçi, çıkara dayalı ve rasyonel hesaplamaları yansıtan bir oluşumu ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Bu yapısal değişme, toplumda yeni dayanışma güçlerinin belirmesine, bunun da kimlik arama tarzında geliştiğini ifade etmektedir. Kendini kendinde araması, kim olduğunun farkına varması anlamındaki belirlenmeler, aslında kaybolan eski cemaatçı dayanışma şuurunun yerine geçen kimlik tesbitidir. O halde, kimlik arama veya mikro-yapıda ortaya çıkan yönelimler, sanayileşme ve kentleşme süreci sonucu yıkılan dayanışma eğilimlerinin yeniden kurulması anlamını taşımaktadır.

Sosyal bilimciler, özellikle E. Gellner, E. J. Hobsbawm, E. Kedourie, B. Anderson, A. D. Smith, Masami Arai, E. H. Carr -ki yayınları dilimize çevrilmiştir- millî kimlik üzerinde yoğun bir biçimde durmuşlardır. Bu yazarların birleştikleri ortak nokta: Doğu toplumlarının milletleşme süreci, Batı toplumlarının geçirmiş oldukları safhalanın aynı değildir. Nitekim Balkanlar, Orta Doğu ülkelerinde başlayan ve Osmanlı'yı hedef alan ayaklanmalar, toplumsal hareketler bir çeşit diaspora milliyetçiliğidir³⁸⁰. Bu nedenle, millet düşüncesi temelde etnik ve jeneolojik (şecereci) hareketler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da, bize soy miti olmadan etnikliğin varlığını sürdürmesinin mümkün olamayacağı gerçeğini gösterir.

Türk sosyolojisinin son çeyrek yüzyılı etnik milliyetçiliğe yönelik bir kök arama olgusuna dayanmaktadır. Peter Alford Andrews'un Türkiye'de Etnik Gruplar adlı eseri, 47 etnik grup üzerinde durmakta ve Türkiye'nin bir etnik mozaikten ibaret olduğu tezini ileri sürmektedir³⁸¹. Burada Lazlar, Gürcüler, Çerkesler, Nusayriler, Keldaniler, Hemşinliler, Zazalar, Yezidiler, Süryaniler vb. yer almaktadır. Keza, Çerkes Tarihi Kronolojisi³⁸² Lazların Tarihi³⁸³ ve Gürcüler Tarihi³⁸⁴ Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni³⁸⁵ vb. gibi azınlık, etniklik bilinci taşıyan yayınlar da dikkatimizi çekmektedir.

³⁸⁰ SMİTH, Anthony D. *Millî Kimlik*, s. 134. İstanbul 1994.

³⁸¹ ANDREWS, P. A. *Türkiye'de Etnik Gruplar*, Ant yayınları, tarih yok.

³⁸² ÖZBEK, Baturay (Yediç). *Çerkes Tarihi Kronolojisi*, 1991. Keza, ERSOY, Hayri. - KAMACI, Aysun. *Çerkes Tarihi*. 1992.

³⁸³ VANILUŞI, Muhammed. - TANDİLVA, Ali. *Lazların Tarihi*. 1992.

³⁸⁴ ÇILOĞLU, Fahrettin. *Gürcülerin Tarihi*, tarih yok.

³⁸⁵ SEVER, Erol. *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*. İkinci basım İstanbul 1993.

Kürtler meselesine gelince, bu konu hem dış dünyada hem de içerde büyük bir yayın potansiyeli taşır. Konu, Batı tarihinde 1800'lere kadar uzanır. Minorsky, Basil Nikitin, D. N. Mac Kenzie, W. D. Hütteroth, M. V. Bruinessen bunlardan ilk akla gelenleridir. Kürtler üzerinde son yıllarda sosyo-antropolojik araştırmalar yapan Bruinessen, Kürt milli şuurunun uyanışını "17. yüzyıl Kürt şairi" olarak belirttiği Ahmede Hani'nin Mem u Zin adlı eseriyle başlatmaktadır³⁸⁶. Son yıllarda gündeme bir de Zazalar konusu gelmektedir. M. Şerif Fırat, bir Zaza düşünürü olarak Doğu İlleri ve Varto Tarihii'ni yazıyor³⁸⁷. Gökalp'de, 1920'lerde Kürt aşiretleri üzerinde ilk yerli sosyolojik araştırmasını meydana getiriyordu³⁸⁸. "Şark Politikasının bir parçası olarak Güneydoğu yöresi, dış kaynaklar yoluyla bir çeşit Oryantalizm metodunun uygulama alanını teşkil etmiştir. 1800'lerde Amerika, Nesturi politikasını başlattı. Yakubi Hristiyanlar (Süryaniler), Keraçi (Motrib) ve Nasrani grupları olmak üzere birçok cemaatlar üzerinde sistematik yayınlar yapıldı.

Günümüzde, Doğu ve Güneydoğu'nun zaman çizgisi içinde, önemli yapısal değişmelere uğradığı tezi ileri sürülemez. Bu alanda yapılan akademik incelemeler son derece sınırlıdır. Hütteroth ve Bruinessen gibi araştırmacılar yanında az sayıda yerli incelemelere de rastlamaktayız³⁸⁹.

Güney bölgemiz, Toroslar ve yöresi Ali Rıza Yalman tarafından üç ciltlik bir araştırma ile töre, gelenek ve inanç sistemleri açısından belgelenmiştir³⁹⁰. Cevdet Türkay'da Başbakanlık Arşiv belgelerine dayanarak 4 binin üzerinde aşiret ve kabile-cemaatlarını tesbit etmiştir³⁹¹. Hakkari ili töre ve törenleri'de yine 70'li yılların sonunda gerçekleşmişti³⁹². 1985 yılında yayınlanan Bilal Aksoy'a ait Tarihsel Değişim Sürecinde Tunceli adlı araştırma da, daha ziyade Tunç çağından Cumhuriyet'e kadar olan dönemi kapsamaktadır.

Doğu ve Güneydoğu yöresinin günümüzde %25'ini oluşturan aşiret-kabile gibi millet-altı yapıları sosyo-antropolojik yönden ayrıntılı bir biçim-

³⁸⁶ BRUÏNESSEN, Martin van. *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 331-336 İstanbul, 1992.

³⁸⁷ FIRAT, M. Ş. *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*. Ankara, 1945.

³⁸⁸ GÖKALP, Ziya. *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik İncelemeler*. Ankara, 1975.

³⁸⁹ Martin van Bruinessen, Gökalp, Kutlu ve Eröz dışındaki "aşiret" araştırmaları genellikle siyasi niteliktedir. KUTLU, Muhtar. *Şavaklı Türkmenler'de Göçer Hayvancılık*. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara 1987.

³⁹⁰ YALMAN, Ali Rıza (Yalkın). *Cenupta Türkmen Oymakları*. (cilt: 1, 2-3), Ankara 1977.

³⁹¹ TÜRKAY, Cevdet. *Oymak, Aşiret ve Cemaatlar*. İstanbul 1979.

³⁹² BARLAS, Uğur. *Hakkari İli Evlenme Töre ve Törenleri*, İstanbul 1975.

de ele alınmış değildir. Yörede yerleşim birimleri olarak: Zoma, Çadır, Yayla, Mezra, Kom ve benzeri alt birimler yanında aşiret ve kabile-taife gibi liderlik sembolleri de henüz sosyolojik bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Genel nüfusumuzun %5-6'sını oluşturan aşiret-kabile kuruluşları, temsil ettikleri yörelerde resmî olmayan kimliklerini sürdürmektedirler. Özellikle PKK, TİKKO, DHKP-C, Hizbullah ve benzeri kır ve kent gerilla odak noktaları üzerinde etkili olmaktadır.

Bir Maurizo Garzoni, 18. yüzyılda Kürtler arasında yaklaşık 18 yıl yaşamış, bir Ainsworth 1840 yılında Bitlis'e gelmiş ve izlenimlerini açıklamıştır. Jaba ise 1850'lerde Erzurum konsolosluğu olarak Kürtçe'deki yabancı sözcükleri tesbit etmiş ve Saint Petersburg'taki Kürdoloji Enstitüsüne sunmuştur.

Yörenin %25'ini teşkil eden bu millet-altı kuruluşların "millet oluşumunda" gecikmiş bir safhada kaldıkları söylenebilir. Bunun için de, ilkin aşiret veya kabile asabiyetinin milletleşme potasında eritilmesi gerekmektedir. Akrabalık ilişkileri, aile yapısı, değer ve inanç sistemleri, dünya görüşü ve hayat tarzları yanında, Büyük Toplum'a bakış açıları, politik yönelişleri, lider-kitle ilişkileri, etnik tabakalaşma, maddi ve manevi kültür ürünleri en yeni yöntemlerle açıklığa kavuşturulmalıdır. Türk sosyolojisinin en önemli dinamikleri, kanımca bu yapısal özellikler üzerinde yoğunlaşmalıdır³⁹³.

3. Alevi-Bektaşî Yapılaşması: İslâm dininde bir Şiizm olarak Alevilik-Bektaşilik hususu 1900'lerde araştırma konusu olarak ele alınmıştır. Burada kullanılan yöntem-kaba ve ilkel de olsa-yine de katılımcı gözlem türünden olup cemaat hayatı içinde bulunmanın bir neticesidir. Baha Said, 1910 yılından itibaren İttihad ve Terakki teşkilâtının bir mensubu olarak Anadolu'da Alevi toplulukları arasında incelemeler yapmış, bunların bir kısmını 1926 yılında "Bektaşilik Tetkikleri" adı altında Türk Yurdu dergisinde yayınlamıştır. 1939'da, ölümünden az önce basılmamış notlarını da Hilmi Ziya Ülken'e teslim ettiğini biliyoruz³⁹⁴.

Baha Said, 1916'da İstanbul'da vermiş olduğu bir konferansında: Kapalı cemaatler ve mezheplerin eski Türk dininden geldiğine ait intibalarını Fuad

³⁹³ Güneydoğu yöresi aşiret-kabile yapısı hakkında katılımcı gözleme dayalı ayrıntılı bir araştırma için: TÜRKDOĞAN, Orhan. "Kabile ve Aşiret yapısı", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sayı: 93, İstanbul 1994.

³⁹⁴ ÜLKEN, Hilmi Ziya. Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri, A.Ü. İFD. Cilt: 17, 1969. Ancak, bu eser de şu anda kayıptır.

Köprülü'nün: Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar adlı eserinden önce açıklamıştır³⁹⁵. Aynı şekilde, Şamanizmin Eski Türk inanç sistemi olarak alevi geleneğine tesirini de yine Baha Said 1916 yılında ortaya koymuştur.

İttihat ve Terakki yöneticilerinin de önemle üzerinde durdukları bu konu, 6-19 Ağustos 1917 tarihlerinde Türk Ocağı ile Millî Türk Talebe Cemiyeti'nin ortaklaşa düzenlediği bir gezide yeniden gündeme gelmiştir. Bu geziye Baha Said de katılmıştır. H. Ziya Ülken, 1914-1915 yılları arasında Baha Said'in Bektaşiliği tetkik etmek amacıyla bizzat hükümet tarafından Anadolu'ya gönderildiğini belirtmektedir.

Baha Said'in şimdiye kadar yayınlanmamış eserlerini toplayarak yayımlayan İsmail Gökem ise, Baha Said'in yine aynı tarihlerde (1914-1915) İran seyahatına giderken ve dönerken Anadolu'daki Alevi zümreleriyle tanıştığını ve kendisinde böyle bir ilginin doğmasında Rıza Tevfik Beyle Rıfki Baba'nın yazılarının sebep olduğunu ileri sürmektedir. En önemlisi, devletin en bunalımlı döneminde İttihat ve Terakki Hükümetinin konuya yatkınlığı, ve bu iş için araştırmacı kadrosunu hazırlamış olmasıdır. Baha Said Aralık 1917'de kaleme aldığı bir yazısında: "Anadolu'daki tetkikatının lüzumunu ve bu çalışmalarda nasıl bir usul takip edilmesi gerektiğini de şöyle izah ediyordu: "Türkiye'de Anadolu tetkikatı, Türkiye'yi bilmek demektir. Bunu biz, Türkiyeli Türkler yaparsak, nefsimizi (kendimizi) bilmiş oluruz. Fert için olduğu gibi, cemiyet için de marifet-i nefis marifeti gayrardan efdaldır³⁹⁶.

O dönemlerde yayınlanan dergi ve incelemelerde Alevilik-Bektaşilik az da olsa önemli bir yer tutmamaktadır. Sadece, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bakış açısı ve Baha Said'in tutumu kayde değer. Nitekim, 1909 yılında kurulan Türk Derneği'nin yayınladığı Türk Derneği Mecmuasından yedi sayı çıkmıştır. Bu mecmuada konu ile alakalı (alevilik-bektaşilik) tek makale mevcut değildir. Keza, Genç Kalemler -ki 27 sayı devam etmiştir- Türk Yurdu ile İslâm Mecmuası'nda da aynı şekilde konuyla ilgili hiçbir yazı ele alınmamıştır³⁹⁷. Yalnız, Yusuf Ziya Yörökkân'ın yayınlarımız arasında bulunan Tahtacılar adlı eseri de, yeri doldurulamayacak nitelikte bir araştırmadır.

³⁹⁵ ÜLKEN, H. Ziya. *Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 423. İstanbul, 1966.

³⁹⁶ GÖRKEM, İsmail. "Türk folklor araştırmaları tarihinde millî talim ve terbiye cemiyeti ve Baha Said beyin yeri", *Bayram Kodaman'a Armağan*. Samsun, 1993. Keza, İsmail Gökem, Baha Said, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

³⁹⁷ ARAJ, Masami. *İön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, s. 148-204. İstanbul 1994. İletişim yayınları.

Cumhuriyet döneminde de tüm medrese ve tekkeler kaldırılmış, buna bağlı olarak Cem Evleri de etkinliklerini sürdürme imkânını bulamamıştır. Bu dönemde, A. Yılmaz'ın Tahtacılar üzerinde yapmış olduğu monografik çalışma (1948) Halk Evleri kültür serisinden yayımlanmıştır. İzmir/Narlidere Tahtacılarının ele alındığı bu araştırma bugün de sahasında önemini korumaktadır. Nermin Erdentuğ'un, bu araştırmadan 11 yıl sonra Elazığ/Sün köyü alevileri de antropolojik ağırlıklı bir incelemedir³⁹⁸.

Görüldüğü gibi, Türk sosyoloji geleneğine alevilik-bektaşilik, bir araştırma olmaktan öte sadece tarihi gelişimi, mezhepler tarihindeki yeri gibi daha ziyade dinî kimliği üzerinde durulmuştur. Birge'nin (The Bektashi Order of Dervishes, London 1965) adlı eseri, Türk aleviliği nizam ve törenleri üzerinde yapılmış en güzel araştırmalardan biridir. İréne Melikoff'un "Uyur İdik Uyardılar" adlı Alevilik-Bektaşilik araştırmaları da aynı şekilde önemli saha çalışmalarına dayanmaktadır. Yer yer alevi kültür sahalarını dolaşmak suretiyle (İran, Türkiye ve Balkanlar) bazı Anadolu kutlamaları ile Bulgaristan'da Deliorman Kızılbaş topluluğunun yaşayan töre ve gelenekleri ele alınmıştır. Keza, Mehmet Eröz de, incelemelerinde: Ege, Güney Doğu kültür sahaları ile Toroslar yöresi Tahtacı ve Çepni cemaatleri üzerindeki Şamanizmin izlerini ortaya koşturmuştur.

Hacı Bektaş Veli'nin Makalât'ı 1954 yılında yayın hayatında görülmüş, Abdülbaki Gölpınarlı'nın Alevi-Bektaşî nefesleri de 1963'te yayımlanmıştır. O halde, Alevi-Bektaşî kültürel değer ve inanç sistemleri 1950'ler sonrası önemli bir hız kazanmıştır. Özellikle, Bedri Noyan'ın Bektaşilik-Alevilik Nedir adlı eseri ile A. Celalettin Ulusoy'un Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu konulu yayınları bu alanda önemli atılımları teşkil eder. Keza, E. Ruhi Fırlı, A. Yaşar Ocak gibi akademisyenlerin yayınları ise; Alevi-Bektaşî kültürel geleneğinin doğuşu, esas ilkeleri yanında Şaman inanç sistemleriyle ilişkilerine dayalı belgesel verileri ortaya koymuştur.

1970'ler sonrası Türkiyesinde radikal siyasallaşma süreci, Alevi-Bektaşî olgusunu da gündeme getirmiş, toplumun sol tarafında konu, hümanist-evrensel çizgilerden sosyalist ütopya kadar yönlendirilmiştir. Böylece, günümüzde siyasallaşmış ve ideoloji kimliğine bürünmüş 1970-1990'lar dönemi Alevi-Bektaşî yayınları ile karşı karşıya bulunmaktayız.

³⁹⁸ YILMAZ, A. *Tahtacılar da Gelenek*, 1948. Ankara. Nermin Erdentuğ, Sün Köyünün Etnolojik Tetkiki, Ankara 1959. Ayrıca, SA'Dİ, Hâmid. "Tekke Aleviliği İçtimai Alevilik", *Türk Yurdu dergisi*, 4/21 Eylül 1926. ZİYA, Yusuf. "Tahtacılar", İstanbul *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı: 12-20, İstanbul 1929-1931.

Türk sosyoloji dinamikleri açısından Alevi-Bektaşî olgusu tüm boyutlarıyla henüz ele alınmış sayılamaz. Sadece, birbirini tekrarlayan teorik bilgiler ve yorumların oluşturduğu bir Alevi-Bektaşî külliyatıyla karşı karşıya bulunmaktayız, Ernst Gellner'in öğrencisi David Shankland'ın bir orta Anadolu köyünde alevi kimliği üzerinde devam eden araştırmaları sonucu, yayımlanmış eserini de burada zikredebiliriz. Bir de Yılmaz Soyzer'in Kısas Beldesinde Bir Toplumsal ve Kültürel Yapı Çözümlemesi adlı basılmış doktora tezi elimizde mevcut³⁹⁹.

Türk Heterodoks'u olarak Alevi-Bektaşî olgusu yaklaşık nüfusumuzun beşte birini oluşturmaktadır. Böyle güçlü bir cemaat oluşumu hakkında modern sosyoloji ve antropolojinin metod ve tekniklerini kullanmak suretiyle yoğun bir saha araştırılmasının yapılmamış olması en önemli boşluğu teşkil etmektedir. Bugün Anadolu'da Alevi-Bektaşî ocakları ve bunları temsil eden dede-baba, dede, baba, mürebbi, seyyit ve talib gibi bir çok dini liderler mevcuttur. Hatta, alevi kültür sahaları ve bunların bağlı oldukları çok sayıda ocakların dağılımına rastlıyoruz: Tahtacılar-Çepniler, Babailer, Otman Baba'lılar, Sıraçlar, Safaviler, Güvenç Abdallar, Abdal Musalar, Ağuiçenler, Hubuyar'lar vb. birimler ocakzadeler çizgisini oluştururlar. Bunlar arasındaki kültürel değişgenler, toplumsal ilişkiler ve inanç sistemleri henüz ayrıntılarıyla ele alınmış değildir. Bizim Timaş yayınları arasında (1995) çıkan, Alevi-Bektaşî Kimliği adlı araştırmamızda 45 ocağı kapsamaktadır.

Türk toplumunda yaşayan bir Halk aleviliği var. Buyruklara veya nakle göre bin yıldan beri geleneksel alevi kültür kodunu sürdürmektedir. Bir de Halk-sünniliği mevcut. Her iki grubun atıf sistemleri ve kognisyonları hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Keza, alevi-sünni farklılaşmasının tarihi nedenleri kadar alevi teolojisi ile sünni görüş açıları hususunda da belirgin düşüncelerimiz olduğu söylenemez. Çünkü, katılımcı gözlem ve görüşmeler yolu ile alevi ve sünni cemaatlerini, aralarında en az 1-2 yıl yaşamak suretiyle ele almış değiliz. Her iki grubun başlıca farklılaşma alanları da yine dini temsilciler yoluyla ortaya konmuş değildir. En önemlisi de, alevi-sünni entegrasyonunun çözüm yolları, kamuoyu araştırmaları veya dini liderlerin görüşleriyle, sosyolojik bir çerçeveye oturtulamamıştır.

³⁹⁹ SOYZER, Yılmaz. *Kısas Bölgesinde Bir Toplumsal ve Kültürel Yapı Çözümlemesi*, /Doktora tezi, çoğaltma, 1992, Harran Üniversitesi. Keza, TÜRKDOĞAN, Orhan. *Alevi-Bektaşî Kimliği*, 17 il ve 45 Alevi-Bektaşî ocağı üzerinde yürütülmüş bir saha araştırması Timaş Yayınları, 1995, 1st.

Türkiye'nin belirli yörelerinde İran şiasına katılmak isteyen sünni ve alevi eğilimleri de gözlemekteyiz. Tuzluca/Gaziler (İğdır), Çorum Milönü, Halkalı/İstanbul bunlardan ilk akla gelen yörelerdir. Bu gruba dahil alevi ve sünniler, İran Şiası'nı dinamik, devrimci ve pratik bulmaktadırlar. Özellikle, alevi kültür sahalarında yoğunluk sağlayan cemaatlere bakış açıları da yine alan araştırmalarıyla ele alınmış değildir.

Türk sosyolojisinin günümüzde en önemli dinamiği, Alevi-Bektaşî heterodoksi yapısıyla karşılaşmış olmamasıdır. Bu konu, sosyolojinin en yeni metod ve teknikleriyle, Alevi-Bektaşî kültür sahaları üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, henüz akılcı bir çözüme bağlanmış sayılamaz. Aşiret-kabile kültür sahaları gibi, ülkemizde Alevi-Bektaşî kültür sahaları da sosyoloji, tarih ve antropoloji gibi bilimlerin araştırma alanını teşkil etmeli; bu yörelerde kurulan üniversiteler bu boşluğu doldurmalıdır.

4. Etnik-Azınlık Yapısal Araştırmaları: Türk sosyolojisi, zengin bir birikime sahip olmasına rağmen, bu alanda başarılı sayılabilecek çalışmalar ortaya koymuş değildir. Claude Cahen: Anadolu'ya 8. ve 9. yüzyıllarda yüzbinlerce göç dalgalarının Orta Asya'dan akıp geldiğini belirtmektedir⁴⁰⁰.

Arapların, Mavali (köle edinme) yoluyla "Araplaştırma ve İslâmlaştırma" sürecini Türkler, sert kültür unsuru olarak görmüş, daha ziyade rızaya dayalı "Türk Biçiminde İslâmlaştırma" yolunu tercih etmişlerdir⁴⁰¹. Anadolu'da Türklerin karşılaştıkları ilk azınlık gruplar Ermeni-Yahudi ve Rumlar olmuştur. Balkanlarda ise Slav kökenli cemaatler Osmanlı halk kitlelerinin yapısını meydana getirmiştir. Bütün bu gruplar, yüzyıllarca ümmet ideolojisinin şemsiyesi altında kimliklerini sürdürmüşlerdir. Avrupa, Afrika ve Asya gibi üç büyük kara parçası üzerinde hüküm süren Osmanlı toplum yapısı, herhangi bir kavim asabiyesine kapılmadan çok değişik soy, kültür, kan ve dil halklarını birlikte uyum içinde tutabilmiştir. Milletlerin tarihinde bu nadir rastlanan bir zenginlik örneğidir. Aynı zamanda, azınlık ve etnik gruplar arası kültür temasları (acculturation) da yeni oluşumlar ortaya koymaktadır. ABD'de azınlıklar ve etnik gruplar sosyolojisi, sosyolojinin bir yan disiplini olarak önemli bir yer tutar. Hutteritler, Molokan ve Doukhaborlar'dan tutunuz da Latin Amerikalılar, Kızılderililer, Amish'ler, zenciler ve Mormonlara varıncaya kadar etnik veya azınlık grupları bu ülkenin dinamik sosyolojisinin bir parçasını teşkil ederler. Nitekim, günümüz Amerikan sosyolojisinin en güçlü kalemlerinden biri olan Merton ve

⁴⁰⁰ CAHEN, Claude. *Anadolu'da Türkler*. İstanbul 1979.

Nisbet'in hazırlamış oldukları bir çağdaş sosyoloji eserinde ırk, azınlık ve etnik sorunların, önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz⁴⁰².

Ancak, Türk sosyolojisinde etniklik-azınlık boyutları bir alt disiplin olarak gereken alâkayı görmemiştir. Hatta bu kavramlar kesin çizgileriyle de belirlenmiş değildir. İlk çalışmalar Hamid Selen'e aittir⁴⁰³. Bu da Türk Etnik Bünyesi adı altında bir çoğaltmadır. Ancak, Peter Alford Andrews'un: "Türkiye'de etnik gruplar" adlı eseri farklı bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Bu kitapta, etniklik ile azınlık kavramları birbirinin yerine kullanılmıştır⁴⁰⁴. Örnek olarak, Yahudiler, Rumlar, Ermeniler tıpkı Yörükler, Çepniler, Tahtacılar gibi etnik gruplar başlığı altında incelenmiştir. Oysa, etnik ve azınlıklar meselesi, sosyolojik açıdan belirlenmesi gereken kavramlardır. Etnik farklılaşma, her şeyden önce bir toplum içindeki azınlık-çoğunluk ayırımıyla yakından ilgilidir. Bir milletin siyasi denetiminde kendi milliyet grubu hakim durumda ise, fert bir çoğunluk grubunun üyesi; eğer, ferdin mensubu bulunduğu milliyet grubu hakim durumda değilse, o zaman bu fert azınlık grubunun üyesi sayılır⁴⁰⁵. Böyle bir ilişkiler sisteminde sadece azınlık grubu, etnik grup olarak kabul etmek sosyologlar arasında tercih görmektedir. Parsons ise, etnik grubu: "Ortaklaşa bir soydan veya gruptan geldiklerini kabul eden akrabalık gruplarının bir araya toplanması" olarak belirlemektedir⁴⁰⁶. Etniklik ise, hem soy hem de milliyet birliği anlamında kullanılır. Ancak, etniklik kavramı, Batı sosyolojisinde son derece esnekliği olan bir özelliğe sahiptir. Gerçek o dur ki, etniklik kavramı veya olgusunun tek bir unsurla belirlenmesi mümkün değildir. Bu nedenle, çağdaş sosyoloji açısından etniklik anlayışı, yeni ve deneyime dayalı görüşleri yansıtmaktadır. Şöyleki, "dünyanın birçok kısmında insanlar deri rengi, saç dokusu, çeşitli yüz biçimleri, kafa şekli gibi belirli ırkî özellikleriyle farklılık gösterirler. Bu tür doğuştan gelen hususiyetleri biz "soy" olarak ifade ediyoruz. Buna karşılık dil, din, iktisadi düzenlemeler, hükümet, beslenme alışkanlıkları, elbise şekilleri ve aile tipleriyle dünya üzerindeki insanlar kültürel ayrılıklar sergilerler. İşte kültürel pratiklerdeki bu farklılıklardan ötürü bu in-

⁴⁰¹ CAHEN, Claude. *a.g.e.*, s. 357.

⁴⁰² MERTON and NİSBET, *Contemporary Social Problems*, , s. 324-389, 1961. Özellikle ROSS, A. YOUNG, D. etnik sosyoloji alanında ilk akla gelenlerdir.

⁴⁰³ SELEN, Hamid Salih. Türkiye'nin Etnik Bünyesi, yayınlanmamış ders notları, SBF, 1957-1958. Keza, Yasa, İbrahim.: *Türkiyenin Toplumsal Yapısı, Etnik Gruplar*, Ankara, 1965. SBF Yayınları

⁴⁰⁴ ANDREWS, Peter A. *Türkiye'de Etnik Gruplar*, İstanbul 1992. Keza, SOYSÜ, Hâle *Kavimler Kapısı*: I. ???, 1992.

⁴⁰⁵ ROSS, A. Racial and Ethnic Relations in (Merton and Nisbet, op. cit.) pp. 326, 1961.

⁴⁰⁶ PARSONS, Talcott. *The Social System*, p. 172. 1959.

sanlara etnik gruplar diyoruz⁴⁰⁷. Aynı şekilde, antropolojik açıdan etniklik daha dar sınırlar içinde ele alınmakta ve umumiyetle şu şekilde belirlenmektedir: "Etniklik, hakim bir toplumda, azınlıkta kalan grubun göze çarpan genel kültürel özellikleridir"⁴⁰⁸. Kısacası, bir anlamda etniklik, çok sınırlı ölçülerde aynı dili konuşan ve aynı kültüre sahip olan insanların oluşturduğu bir yapıyı temsil eder. Bu açıdan bakılırsa Alevi-Bektaşî cemaatleri bir etnik grup şemsiyesi altında toplanamaz. Andrews'un Çepni, Tahtacı ve benzeri grupları etniklik kategorisi içinde sıralaması kabul göremez.

Azınlık meselesine gelince, Amerikan sosyolojisi, yukarıda belirtildiği üzere azınlığı da bir sosyal grup olarak kabul etmekte, bu hususta Marden, Amerikanın da bir azınlık grubu olabileceği görüşünü ileri sürmektedir. Green de aynı görüşleri savunmaktadır. Ona göre dil, sadakat, mizaç ve mannerizm bakımından kendine özgü hayat tarzını bir dereceye kadar koruyan yabancı bir grup azınlıktır⁴⁰⁹. Bu anlamda, etnik şuur, belirli bir guruba duyulan kültürel ve ırki sempati olmaktadır. P. Sokokin ise, milliyet grubu ile etnik grupları aynı anlamda tanımlamaktadır. Ona göre, aynı dili konuşan ve aynı kültür değerlerine ortak olanlar milliyet veya etnik gurubu teşkil ederler⁴¹⁰.

Türk sosyolojisinde etnik, azınlık ve milliyet grupları gibi kavramlar da henüz bir belirginlik kazanmış sayılmaz. Ülkemizde önemli milliyet grupları üzerinde durabiliriz. Bunun için de iki grup inceleme konusu olarak ele alınabilir:

I. Grup:

A. Ermeni

B. Yahudi

C. Rum

D. Süryani, Nasrani-Nesturi, Yezidî vb.

II. Grup:

⁴⁰⁷ ZENDEN, James W. Vander. *Sociology*, 4. baskı, s. 293. 1979.

⁴⁰⁸ WINICK, Charles. *Dictionary of Anthropology*, 1961. Keza, TÜRKDOĞAN, Orhan. "Türkiye'de Etnik Gruplar", *Türk Yurdu Dergisi*. Ankara 1994.

⁴⁰⁹ GREEN, Arnold. *Sociology*, p. 242, 1960. Keza, MARDEN, Charles. *Minorities in America*, p. 42. 1952.

⁴¹⁰ SOROKIN, *Society, Culture and Personality*, P. 201-202. 1947.

Kurmançlar

Çerkesler ve yan grupları

Gürcüler ve yan grupları

Laz'lar

Zaza'lar

Pomak'lar

Boşnak'lar vd.

Ülkemizde, bütün bu milliyet grupları, temel nitelik olarak beyaz ırk grubundandırılar. Bunlardan birinci grup (azınlıklar), gerçek anlamda milliyet veya kültür, din ve soy azınlığıdırılar. Diğerleri için: Ayırt edici bir tarih yolu, kültür ve duygu farklılığı mevcut değildir. Hepsi ortak kültürümüzü paylaşmaktadırlar. Bu grup için ayırım, daha ziyade konuşulan dil, lehçe farklılığından kaynaklanmaktadır⁴¹¹. Zira, hepsi islâmî çizgide birleşmektedirler. Hatta, çoğunda soy ve kültür birliği Standart Toplum yapısıyla ortaktır.

Bugün, Doğu ve Güneydoğu yörelerimizde rastlanılan bir de aşiret-kabile arası kimlik belirlemeleri yanında, etniklik şuurunun gündeme gelişine tanık olmaktayız. Bunlardan biri ve en önemlisi de Zaza ve Kurmanc (Kürt) farklılaşmasıdır. 1955, 1960 Genel Nüfus Sayımlarında kürtçe konuşulanlara yani Kurmançlara yer verildiği halde, Zazaca konuşan cemaatler ancak 1965 sayımında gündeme gelmişlerdir. Türkiye’de etnik sorunları ana dile göre analiz eden bilimsel araştırmalarda böyle bir ayırım yerine, “Kürtçe-Zazaca” birlikte değerlendirilmiştir⁴¹². 1965 sayımında Zazaca konuşanların miktarı (150 bin) iken, kürtçe konuşanların nisbeti (2.219.000) kadardır⁴¹³. Ancak, bu rakamların sıhhatli olduğu ileri sürülemez. Zira, Zazaların bir kısmı kendilerini Kurmanç grubu içinde düşünmekte (konuştukları lehçe ve dil birbirinden çok farklı olmasına rağmen), bir kısmı da Kürtlerden farklı bir kültür ve zihniyeti yansıttıklarını iddia etmektedirler⁴¹⁴. Gerek Elazığ, gerekse Van yöresi Zazaları üzerinde yapmış olduğumuz saha araştırmaları sonucunda bir Zaza kimliğinin de gündeme geldi-

⁴¹¹ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, s. . 418-510, Erzurum, 1977.

⁴¹² TOROS, Aykut ve ötekileri, “Türkiyenin Etnik Yapısının Anadil Sorunlarına Göre Analizi”, *Hacettepe Üniversitesi Nüfus Bilimi Dergisi*, 14/1992. Ankara Keza, *Türkiye İstatistik Yıllığı, 1964/1965, Genel Nüfus Sayımı*, 24. 10. Ankara 1965.

⁴¹³ *Türkiye İstatistik Yıllığı, 1964/1965 Genel Nüfus Sayımı*, 24. 10. 1965.

⁴¹⁴ BEŞİKÇİ, İsmail. üzerinde doktora yapmış olduğu Alikan aşiretini Kurmanç olarak belirlenmesi karşısında, Alikanlılar gerek dil ve gerekse kültür bakımından Zaza olduklarını ileri sürmektedir.

ğine tanık olmaktayız. Nitekim, Zaza aydınları (Cihat Kar, Ebubekir Pamukçu, Cemal Şener vd.) kendilerinin ayrı bir "ulus" olduklarını ileri sürmektedirler⁴¹⁵.

Etnik kimliğin Türk sosyolojisinde kendini hissettirmesi Zazaları da harekete geçirmiştir. Bunlar, Doğu ve Güneydoğu'da 37-42 doğu meridyenleri ile 37-40 derecede yer alan bölgede mutlak çoğunluğu oluşturdukları inancındadırlar. Zaza aydınları: Erzincan, Bingöl, Elazığ, Sivas, Arapgir, Gerger, Siverek, Pütürge, Lice Kangal, Hınıs, Mutki gibi il veya ilçeleri kodlaştırmak suretiyle birer Zaza Kültür Sahaları haritası da oluşturmaktadırlar⁴¹⁶.

Etnik sosyoloji üzerinde Ziya Gökalp, Mehmet Eröz, ve Muhtar Kutlu yanında Doğu ve Güneydoğu'da yapılmış bir araştırma da Barlas'a aittir. Barlas, Hakkari'nin 134 köyünden sadece 48 köy üzerinde araştırmalarını yürütmüştür⁴¹⁷. Araştırmacıya göre, genellikle Türkmen özellikleri gösteren bu Hakkari aşiretleri: Pinyaniş, Üremar, Duuski, Dri, Herki ve Ertuş olmak üzere altı oymaktan ibarettir.

Dini etnik grup olarak Güneydoğu yöresinde yaşayan bir de Yezidi, Nesturi ve Nasraniler mevcuttur. Yezidiler üzerinde ilk araştırma Yaşar Kutluay tarafından lisans tezi olarak ele alınmıştır. Daha sonraları da İhsan Süreyya Sırma yine Yezidileri lisans tezi olarak yayınlamıştır⁴¹⁸. Katılımcı gözlem yolu ile gerçekleştirilen bu inceleme yanında bir de Hayri Başbuğ'un "Yezidilik İnancı" adlı incelemesi dikkatimizi çekmektedir⁴¹⁹. Başbuğ'a göre, miktarı 10-15 bin civarında bulunan Yezidiler, Siirt, Urfa ve Mardin yöresine bağlı kır ve kasaba kuruluşlarında yaşamaktadırlar. Bir de Zaza-Yezidi-Alevi-Kürt ve göçmen (Bulgaristandan gelmiş) topluluklar üzerinde Diyarbakır yöresinde gerçekleştirilmiş bir saha araştırmasını burada hatırlatmadan geçemeyeceğim: Ahmet Gençler tarafından 1973-1974 yılları arasında Diyarbakır'da gerçekleştirilen tıbbi antropoloji alanındaki bu incelemede: Yasince köyü Yezidileri; Bakacak ve Şükürlü'de yaşayan alevi grupları; Yayıklı ve Sabırlı'da yerleşmiş bulunan Zaza Cemaati; Ambarlı Köyü sakini Bulgar göçmenleri ve Eskiköy, Körtaş, Umur ve Güzel Şeyh, Kürtçe konuşan unsurları ele alınmıştır⁴²⁰. Göçmen ve Alevi köyleri,

⁴¹⁵ *Parlamentcr*. 13-15 Eylül 1993.

⁴¹⁶ Keza, *Parlamentcr*, Zaza Aydınları 13-15 Eylül 1993.

⁴¹⁷ BARLAS, Uğuröl. *Hakkari İli Evlenme Töre ve Törenleri*. Ankara 1975.

⁴¹⁸ SİRMA, İhsan Süreyya. *Yezidiler*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1966.

⁴¹⁹ BAŞBUĞ, Hayri. *Yezidilik İnancı*. ??? 1987.

⁴²⁰ GENÇLER, Ahmet. *Diyarbakır ve Çevresinde Sosyalleştirilmiş Sağlık ve Hizmetlerini Etkileyen Toplum-sal ve Kültürel Faktörler*, çoğaltma. Diyarbakır, Dicle Üniversitesi Yayınları.

“çok açık ve modern kültür tipine geçişte ileri” seviyede bulundukları halde, Yasince Yezidileri kendi içine kapalı ve dış çevre ile temaslarını asgari dereceye indirmiş adeta dışlanmış bir yapıyı ortaya koymaktadırlar. Umumiyetle, Yezidi köyleri ağaların elindedir. Ağalar da, yeniliğe açık olmayan, cemaatı denetim altında bulunduran toplum liderlerini temsil etmektedirler. Yezidi köylüsü ise modern tıbbi kuruluşlarla (hastane, sağlık ocağı ve dispanseri gibi) bağlantıları çok zayıf. Gelenekli tedavi yöntemi bu grubda yaygındır.

Yezidilerin dünyevî lideri Emir Muaviye B. İsmail el-Yezidî’nin Hamburg da 1990 yılında yaptığı bir konuşmada: En büyük Yezidî cemaatinin Türkiye’de bulunduğunu öğreniyoruz. Emir’e göre Diyarbakır, Siirt, Mardin, Şanlıurfa gibi şehirler ve bu şehirlerin çevre köylerinde yaşayan Yezidî cemaatinin tahminen nüfusu 1.5 milyon kadardır. İkinci büyük Yezidî cemaatinin bulunduğu yer 1 milyon nüfusu ile Irak, sonra İran, Suriye, Ermenistan ve Gürcistandır⁴²¹.

Hâlihazırda Yezidî dini merkezi başkanı Prens Anvar Muaviye İsmail’in Ağustos 1992 bildirgesine bakılırsa: “Yezidî dinin kökenlerinin izine Asur ve Babil İmparatorluğunda rastlamak mümkündür. “Bu nedenle Yezidîler büyük Asur Muaviye İmparatorluğunun torunlarıdır”.

Anvar Muaviye’nin bildirgesinde dikkatimizi çeken en önemli nokta da: “Daha önce de iddia ettikleri gibi, Yezidîlerin Kürt milliyetine âit olmadıkları gerçeğidir”. Kürtlerle Yezidîler’in hiç bir bağlantıları yoktur⁴²².

Ancak BRUINESSEN Birinci Cihan Harbinden önce Hakkaride yaşayan Hristiyan aşiretlerinden Nesturileri Asurlular olarak göstermektedir. Yöre de bir de Aramî ve Arapça konuşan gruplar yanında Süryanîler de Yakubî Hristiyan olarak anılmaktadır.

Süryanilere gelince, bunlarda Türkiye’de Midyat, Mardin, Diyarbakır Urfa ve Antakya yörelerine yerleşmişlerdir. Mardin ilimiz 1932 yılına kadar Süryani Kadim Cemaatinin Patriklik merkezi iken, Patrik İlyas Şakir’in Hindistan’da vefatından sonra görülen lüzum üzerine Patriklik kürsüsü, 1933’de Suriye’ye, 1960’da geçici olarak Şam’a nakledilmiştir. Bugün ise Mardin’de bir metropolit bulunmaktadır. Günümüzde Mardin’de 60 bin Süryani aile kaldığını gazete haberlerinden öğrenmekteyiz⁴²³. Süryaniler’in

⁴²¹ SEVER, Erol. *Yezidîlik ve Yezidîlerin Kökeni*, s. 105-106, 2. baskı. İstanbul 1993. Martin van Bruniessen, a.g.e., s. 149.

⁴²² SEVER, Erol. a.g.e., s. 127-128.

⁴²³ ATIKKAN, Zeynep-Berran TÖZER, “Son Süryaniler”, *Hürriyet Gazetesi*, 28 Kasım 1994.

anadili Süryanicedir, fakat en fazla kullandıkları dil ailece Türkçe'dir. Mardin'de, Türkçe ve Arapça konuşurken, Diyarbakır'da tümenden Türkçe konuşurlar, âyinlerini Türkçe yaparlar, İncili de Türkçe okurlar⁴²⁴. Ünlü Arap tarihçi Mes'udi'ye göre, "Cudi dağı ile Musul çevresindeki Hristiyan kalan Kürtler, Yakubi (Süryani) dirler". Sâriyani veya Yakubi Hristiyanları Suriye yöresinde; Asurileri (Asurlar) Badinan ve Hakkari'de; Nesturileri de Rezanya dolaylarında yaşayan cemaatler olarak gösterenler vardır. Bruinessen, aynı zamanda Asurileri, Nesturiler olarak da çağırmaktadır⁴²⁵. Bu Asuriler, Aramice konuşan ve Nesturi ibadeti yapan kişilerdir.

Süryaniler ve öteki gruplar üzerinde Türk sosyolojisi bir atılım göstermemiştir. İç ve dış göçler yoluyla (Amerikan ve Kanada dahil dünyanın hemen öteki Hristiyan ülkelerine) yayılan bu etnik ve azınlık gruplar üzerinde bir saha araştırmasına rastlanılmaması önemli bir kaynak kaybıdır. Ancak son yıllarda lengüistik alanında çalışan Mehlika Kaşgarlı tarafından yöreye yapılan bir inceleme gezisinde önemli bulgulara rastlamaktayız⁴²⁶. Kaşgarlı, Arap ve Yahudiler'in Semit toplumlar olduğu ve Aramik kökten geldikleri tezini ileri sürmektedir. Ona göre, Kalde, Elam, Asur ve Babiller Semitik (Yani Ortadoğu menşelidirler); Sümerler ve Lagaş'lar gibi Orta doğu etnik, sosyal, kültürel ve politik tarihini etkilemiş olanlar da Azianik toplumlardır. Türko-semitler, Türklerden ayrı bir millet olmayıp, Türki bir cemaat özelliği göstermektedirler. Bunlar, büyük ihtimal Harran'a kadar uzanan Hazarlarla karışmışlardır. Hazar Türkleri 400 yıl boyunca Kırım'dan Ural nehrine kadar uzanan bir devlet kurmuşlardır. Süryanilerin aslını oluşturan Nasturilere ise günümüzde Orta Asya'da Uygurlar arasında rastlamaktayız⁴²⁷.

Ülkemiz, bunların dışında, 1876-1877 Rus-Türk Savaşları sonucu Kars'ın Arpaçay, Atçılar ve Çalkavur gibi yörelerine yerleştirilen Molokan diye tanınan -Beyaz Rus asıllı- gruplarla, yine aynı ilin Karacaören köyüne iskân edilen Eston ve Alman asıllı cemaatleri de 1962 yılına -rızaları ile ayrılmalarına- kadar barındırmıştır⁴²⁸. Her iki grup da ülkemizde bulundukla-

⁴²⁴ GÜNEL, Aziz. *Türk Süryanileri Tarihi*, s. 29, 57. İstanbul 1970. .

⁴²⁵ BRUINESSEN, Martin van. (Ağa, Şeyh ve Devlet adlı eserinde Süryanileri Suriyeli; s. 44, Tarih yok); F. KIRZOĞLU ise Süryanileri Yakubi denilen Kürtlerin kalıntıları olarak açıklıyor, *Türk Süryanileri Üzerine Rapor*, yayınlanmamış bir eleştiri, s. 19.

⁴²⁶ KAŞGARLI, Meliha A. *Mardin ve Yöresi Halkından Türko-Semitler*. Ankara 1991.

⁴²⁷ KAŞGARLI, M. A. a.g.e., s. 14-15. Keza, Yaşar KALAFAT, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarını İzleri*. İstanbul 1990.

⁴²⁸ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Malakanların Toplumsal Yapısı*, Erzurum 1971. Keza, Etnik Sosyoloji, Timaş Yayınları, 1997 İstanbul.

rı yüzyıla yakın bir süre içinde herhangi bir araştırma konusu yapılmamış, adeta dışlanmışlardır. Oysa, Malakanlar ve Estonlar ile Manyas Kocagöl yöresinde yaşayan Rus Kazak'ları komşu yerli köyler üzerinde etkili olmuş ve küçük çapta kültür değişmesi sürecini de başlatmışlardır⁴²⁹.

Günümüzde, önemli bir azınlık grup da, 152 yıl önce sığınma yoluyla yurdumuza yerleşmiş bulunan Polonya kökenli Polonezlilerdir. Bu insanlar üzerinde de bugüne kadar haber niteliğinde, gazete ve dergilerde yayınlanmış birkaç yazı dışında, sosyo-antropolojik nitelikli hiçbir ciddi araştırma mevcut değildir. Yalnız, 1990 yılında saha araştırması yöntemine dayalı bir incelemeye tanık olmaktadır⁴³⁰. 1985 nüfus sayımına göre, 210'u erkek ve 149'u kadın olmak üzere tüm Polonez nüfusu 379 olarak tesbit edilmiştir. Ancak, yerli halkın dışında sadece Polonezliler, 24'ü erkek 39'u kadın olmak üzere toplam 63 kadardır. Polonezliler, tarım ve ticaret faaliyetleri dışında modern pansiyonculuğu da yürütmektedirler. Molokanlar değirmencilik ve ayçiçekciliği, Don Kazakları balıkçılık yaparken, Polonezliler de aile pansiyonculuğunu yürütmüşlerdir. Böylece, monokültür faaliyetlerle yerli halkı etkilemişlerdir.

Ülkemizdeki, özellikle güneydoğu ve doğu bölgesi azınlık-etnik toplulukları gibi Polonezliler de bir göç olgusu ile karşı karşıya bulunmuşlardır. Molokanlar 1962'de tümü ile Türkiye'yi terkettikleri halde, Polonezliler 1975'den itibaren yurt dışına yönelik göçü başlatmışlardır.

5. Milli Kimlik ve Millet Oluşturma Süreci: Günümüz Türk sosyolojisi milletleşme sürecine yaklaşık bir yüz yıl sonra tekrar dönmüş bulunmaktadır. 1900'lerde başlayan Osmanlılık-Türklük kavram belirlenmeleri veya millet-ümme farklaşmaları, günümüzde de kimliğini aynı çizgide sürdürmektedir. Bir zamanlar, ABD'de "dinin yükselişi" karşısında, endişeye kapılanların bu hissiyatlarını araştırmacılar yersiz bulmuşlar, aynı yoğun tartışmaların bir yüzyıl önce de cereyan ettiğini tarihlerinden örnekler göstererek ileri sürmüşlerdir. Aynı görüşler, toplumumuz için de geçerli olabilir.

1980'ler öncesi Türk sosyolojisi "sınıf ve tabakalaşma" kavramları üzerinde yoğunlaşırken, 1980'ler sonrası etniklik, kimlik arama ve milletleşme gibi yeni oluşumlara sahne olmaktadır. Bozkurt Güvenç'in Türk Kimliği ilk

⁴²⁹ TÜRKDOĞAN, Orhan. "Türkiye'de Bazı Rus Azınlık Grupların Sosyo-kültürel İncelemeleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı: 53, s. 15-22. İstanbul 1991.

⁴³⁰ BEYAZ, Zekeriya. *Polonez köyü'nün Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, basılmamış Doçentlik Tezi. İstanbul Üniversitesi, İktisat Fak. Sosyal Bilimler Enstitüsü 1990.

kez sosyo-antropolojik bir tez olarak bu dönemde gündeme gelmiş bulunuyor. O kadar ki, Türk aile sosyolojisi ile kimlik oluşturma sosyolojimiz adeta at başı gitmektedir. Daha önce de Taner Timur'un Osmanlı Kimliği yayınlanmıştı. Bu eserde, Osmanlı kimliği üzerindeki düşünceler ve millî kimlik meselemiz belirli bir biçimde ele alınmıştır⁴³¹.

Aynı şekilde, 1961 yılında kurulan Devlet Planlama Teşkilâtı da Millî Kültür kavramını ilk kez 1984 yılında gündeme getiriyor ve bu konuda büyük hacimli bir kitap da yayınlıyordu. Kültür politikası ve planlaması, kültür alanları, Atatürk'te millî kültür anlayışı, millî kültür politikasının ana hedefleri gibi temel konular bu kitapta açıklanmaya çalışılıyordu⁴³².

DPT'nin millî kültür politikasında, Gökaltıpcı düşünce sistemi ağırlık kazanıyordu. Halk kültürü veya millî kültürün özü yine doğrudan halkın malı olarak yorumlanıyor, çağdaş Türk kültürü halk kültürü üzerine kuruluordu⁴³³. Aynı şekilde, yabancı kültürler ise üst sınıf aracılığı ile halk katına intikal ettiriliyordu. Burada da Gökaltıp'ın tehzip anlayışı ile karşı karşıyayız. Gökaltıp'e göre, güzidelerin işlenmiş kültürü (tehzip) halka iletmesi ve onlarda yabancı kültürleri sevmeye hususunda özel bir zevk yaratması düşüncesi Millî Kültür politikamızın da bir unsurunu teşkil ediyordu. Keza, aydın-halk ikiliği, din ve millet bütünleşmesi, çağdaşlaşma ve millî kültür gibi önemli Gökaltıpcı kavramlar da ana kalıplarıyla aynen benimseniyordu. Bir çeşit 1900'ler millet, kültür ve modernizm gibi sosyal dinamiklerle günümüzde de aynen karşı karşıya bulunuyoruz.

Ancak, DPT'nin bu millî kültür politikasında, millet oluşturma veya Batılı anlamda "Nation-Building" kavramı yerine, daha ziyade antropolojik ağırlıklı kültürel bütünleşme deyiimi kullanılmaktadır. Bu gelişimde, Türk toplumunun ümmetten-milllete geçiş sürecinin tamamlanmış olduğu akla gelebilir veya millet olgusunu meydana getiren maddi ve maddi olmayan kültür unsurları arasında bir uyumun söz konusu olmayışı da düşünülebilir. DPT, millî kültür politikasını, Türk toplumunun bütününe yansıtılmayan, ancak belirli bölgelere yönelik bir "diriltme" hareketi tarzında ele almaktadır⁴³⁴. Zira, "ülkede bir (kültür erozyonu) vardır, memleketimiz içinde kültür birliğinin ve bütünlüğünün sağlanması söz konusu olmalıdır.

⁴³¹ TİMUR, Taner. *Osmanlı Kimliği*, 1986. Keza, aynı Yazarın: *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve kimlik*. İstanbul, 1991.

⁴³² DPT, *Millî Kültür*, s. 1-575. Ankara 1984.

⁴³³ DPT, *Millî Kültür*, s. 353.

⁴³⁴ DPT. a.g.e., s. 139.

“Ülkemizde genel ve yaygın kültür birliği ve bütünlüğünün sağlanması şarttır. Ulaşım ve haberleşme imkânlarının sınırlı ve gelişmemiş olması yüzünden, çeşitli yerlerde birliği bozucu mahiyette kültür farklılıkları baş göstermiştir (...) Kentleşmenin en yoğun olduğu bazı örnek bölgelerde araştırmalar yapılarak, kültürümüzün hangi noktalarda erozyona uğradığını göstermek gerekir. Devlet, maddi-manevi kültür bakımından uyumsuzluk gösteren birkaç bölgede, bir (diriltme) hareketine girişmeli, bunları örnek haline getirmeli, memleketin her yanında benzer çalışmaların yapılması için halkın görgü ve isteği artırılmalıdır”⁴³⁵.

Ancak, sosyolojik anlamda bir milletleşme veya millet oluşturma sürecine bu kültür politikasında rastlayamıyoruz Sosyolojik anlamda bir millî kimlik söz konusu değildir *. Sadece, kentleşme ve sanayileşme süreci sonucu çeşitli yerlerde kültürel farklılaşmalar ve kültürel erozyonlar ortaya çıkmıştır. Bunun için de farklılaşmanın bulunmadığı yörelerle bütünleştirilmeye gidilmesi gereğine işaret edilmektedir. Tabii böyle bir anlayış, kültürü, organik-dinamik yapısından çıkarıp mekanik tarzda telakki edilen bir yapıya dönüştürmesi bakımından hatalıdır. DPT’nin bu yaklaşımı, ülkenin kültür haritasında “nerede bir erozyon görülürse orada kültürel diriltme hareketine gidilmesini” önermekle, adeta bir makina’nın neresi bozulmuşsa orasının onarımını yapması gibi, bir mekanik düşüncüyü temsil ediyordu.

Türk sosyolojisinde kimlik arama, 1980’ler öncesi gündeme gelmiş sayılamaz. İbrahim Kafesoğlu, Bahettin Ögel ve Osman Turan gibi Türk tarihçilerinin Millî Kültür kavramı üzerinde yoğunlaşan eserleri, daha ziyade Türklerin meydana getirmiş oldukları maddî ve manevî olmayan kültür unsurları, kökenleri, kültürel göç yolları ve yayılma alanlarıyla alâkalıdır. Sosyolojik anlamda bir millet-oluşturma süreci henüz ele alınmış sayılamaz. Benzeri oluşumun batı sosyolojisi için de geçerli olabileceği söylenebilir. Nitekim, ABD sosyolojisinin en güçlü temsilcileri R. K. Merton, L. Broom ve L. S. Cottrell’in ortaklaşa editörlüklerini yaptıkları *Günümüz Sosyolojisi* adlı 1960’lar öncesi temel araştırmalarında da millî kimlik ve milletleşme olgularına rastlamak mümkün değildir⁴³⁶.

⁴³⁵ DPT, *a.g.e.*, s. 138-139.

* Orhan Türkdoğan *Millî Kimliğin Yükselişi: Niçin Milletleşme*, (Alfa Yayınları 1999, 1st) adlı eserinde konu, derinliğine tartışılmaktadır.

⁴³⁶ MERTON, R. K.- L. BROOM, - L. S. COTTRELL, Jr. *Sociology Today: Problems and Prospects*. 1959.

Türk kimliği veya milletleştirme (nation-building) olgusu, 1985'lerde sonra sosyolojimizde görünmeye başlamıştır: ARAİ⁴³⁷ Türkdoğan (1986), Cem (1986), Güvenç (1986) bunlar arasında zikredilebilir. Bu tarihlerden sonra, özellikle Marksizmin yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan milliyetçi yönelimler veya mikro-etnik kırıdanmalar, ülkemizde de kimlik sosyolojisini gündeme getirmiş bulunuyor. Özellikle, bazı yayınevlerinin bu tür kaynak eserleri Batıdan çeviri yoluyla aktarmaları da giderek artmaktadır: Aytekin- Etnik Ayrımcılık (1994); Benedict Anderson (Hayali Cemaatlar, 1993, E. J. Hobsbawm, 1780'den Günümüzde Milletler ve Milliyetçilik ve sonrası, 1990), E. Balibar ve İ. Wallerstein, Irk-Ulus-Sınıf, Metris Yayınları; 1993), Masami Arai, Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği, 1994), A. D. Smith, Millî Kimlik, 1994) vb. bunlar arasındadır. Smith, özellikle millet oluşturma veya millî kimlik sosyolojisinde katkı payı yüksek olan bir araştırmacıdır. Ayrıca, E. Özdalga'nın Gellner'den etkilenen milletleşme süreciyle alakalı makalesi⁴³⁸ ve John Nasibitt ve P. Aburdane'nin, eserleri de bu çizgide izlenebilir⁴³⁹.

Millet oluşturma veya milletleşme süreci, günümüz sosyolojisinin en önemli dinamiklerinden birini teşkil etmektedir. Ülkemizde bu alanda yapılmış ilk ve doyurucu araştırma Bozkurt Güvenç'in Türk Kimliği adlı incelemesidir. Eser, kimlik kavramının tanımı ve özellikleri üzerinde durduktan sonra, bu kavramın, millî karakter, kendini kendinde bulma tezini vurgulamaktadır. Tanımın kapsamı içinde: "Kim bu Türkler? Türklerden Önceki Küçük Asya, Turan'dan Rum Diyarına Türk Göçü, Anadolu'nun Türkleşmesi, Osmanlılar ve Türkler: Kim Kimin kimliğinde? Kimliğini Arayan Türk Devrimi, Geleceğin Türk Kimliği gibi konular yer almaktadır. Görülüyorki, burada ele alınan konular, başlangıçta da belirtildiği üzere "Kim bu Türkler"e cevap vermektedir. Oysa, bu konuları kapsayan bir çok bilimsel çalışmalar yerli ve yabancı bilim adamları tarafından ayrıntılı bir biçimde ortaya konulmuştur. Claude Cahen, Osman Turan, Bahaettin Ögel, İbrahim Kafesoğlu ve Faruk Sümer bunlardan ilk akla gelenleridir. Radloff, Barthold, Eberhard ise dış kaynaklı yazarlardır.

Oysa, millî kimlik arayışlarında köklere dönmek kadar önemli olan bir husus da bu olgunun günümüzde niçin ortaya çıkışı ve rolünün belirlenme-

⁴³⁷ ARAİ, Masami. The Genç Kalemler and The Young Turk: A Study in Nationalism-METU Studies in Development, 12 (3-4): 197-244. Ankara 1985.

⁴³⁸ ÖZDALGA, Elizabeth. "Türkiye'de İslâm'ın Uyanışı ve Radikalleşme Üzerine", İslami Araştırmalar Dergisi, cilt: 4, s. 57-60. 1990.

⁴³⁹ NASIBİTT, John ve ABURDANE, P. Megatrends 2000. 1990.

sidir. Bu nedenle, kimlik arayışı sadece köklere dönmek değil, kendi cemaatine/grubuna çeki düzen vermek, yeni bir yapı kazandırmaktır.

Kimlik sosyolojisi bu bakımdan temsil ettiği toplulukların kişilik kazanmasına, gelişmiş toplumlar gibi yeni empati yüklenmesine, bu nedenle de yapısal değişmelere karar vermesine davetiye çıkaran bir dinamik süreçtir. Bu nedenle, kimlik tesbitinin gündeme gelmesi, arka planda bir ihtiyaçtan doğmaktadır. Bu da şüphesiz, önemli ölçüde millet-oluşturma veya toplumda modernleşme, sanayileşme, hızlı teknolojik değişimler nedeniyle yitirilen eski geleneksel bağların çözülmesi sonucu ortaya çıkan yozlaşma ve çözülmeye karşı yeni dayanışma güçleri arama endişesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, milliyetçiliğin sosyolojik açıdan ele alınması bazı dikkat çekici neticeler doğurabiliyor. Burada gelişmeci, cemaatçı ve çatışmacı Durkheim, Simmel ve Weberci bakış açıları çerçevesinde üç esas yaklaşım söz konusu olabilir. Son yıllarda milliyetçilik üzerinde gelişimci yaklaşımın iki türüne rastlıyoruz. Smelser, Eisenstadt, Shills, Bendix, Lerner, Karl Deutsch, Hechter, Tom Narin ve Samir Amin'in düz olmayan gelişme teorileri bunlar arasındadır. İlk, milliyetçilik geleneksel toplumların bütünleşemedikleri ve kendilerini modern topluma dönüştüremedikleri bir sürecin esas kesimini teşkil eder. Smelser, Levy, Eisenstadt hatta Shills gibi yeni evrimciler için milliyetçilik, toplumların modernleşmeye geçiş durumlarında ortaya çıkan gerginlik ve huzursuzluk döneminin bir ürünüdür⁴⁰. Simmel, çatışmayı sosyal bağlılığın ilk şartı olarak görür. Ona göre, düşmanlık grup sınırlarını keskinleştirir, grup üyelerini seferber kılar, böylece etnik kökenli oluşların veya millî birliklerin farkına varmalarını sağlar.

Aynı paralelde bir açıklama tarzını da Gellner'de görmekteyiz. Gellner'e göre: "Geleneksel (sanayi öncesi) toplumlarda insanların kimliklerinin daha çok yapısal bir temeli vardır. Bir insanın kim olduğu nisbeten sabit ve güçlü bir aile ve akraba yapısıyla belirleniyordu. Fakat modern sanayileşmiş toplumlarda bu geleneksel düzen artık geçerli olamıyor. Çünkü, sanayi toplumlarının ana temeli sürekli değişme ve yenileşme içindedir. (...) Modern toplum; kültürel anlamda homojenize edilmiş bir yapıya sahiptir. Yani geleneksel toplumdan modern topluma geçerken kültürel anlamda bir eşitleştirme meydana gelmektedir. Böylece, modern toplumda artık yapı değil, kültür ön plana çıkmaktadır. Bu da, modern toplumda insanların kültürel şuurunu, geleneksel toplumda görülmedik bir biçimde güçlendirir-

⁴⁰ SMİTH, A. D. *The Concept of Social Change*. 1973.

yor. Ancak kültürel unsurlara bağlı bir kimlik, nisbeten sabit olan bir yapıya bağlı bir kimliğe nazaran daha bulanık, tanınması daha zor olan bir şeydir. Bu durum, modern insanlar için bir belirsizlik, bir boşluk, köksüzlük ve gerçeksizlik hissine yol açıyor⁴¹.

Görülüyor ki, Gellner için milliyetçilik (aynı millî kültürü veya kültürel vasıfları paylaşan insanlar, aynı siyasî iktidarı, aynı devleti paylaşanlar ilkesi), hem modern topluma muhtaç olduğu kültürel homojenliği sağlamış oluyor, hem de kimliğini içinde yaşadığı kültür olgusu ile bütünleştirme olanağını tanıyor.

Gellner'in, bu modernleşme süreciyle bağlantılı olarak ikinci tezi de dinî duyguların uyanışı idi. Çünkü, Ona göre din aynı zamanda kültürün çok önemli bir unsurunu oluşturuyordu: "Aile, akraba ve yöresel bağların hızla zayıflayıp ve yapısal bir kimlik zemininin kaybolmaya başladığı bir dönemde, özellikle 1950'ler sonrası ve ona bağlı olarak insanların daha açık bir şekilde kültürel değerlerine sınılmaya başladığı bir ortamda dinin ön plana çıkması normal bir gelişme olarak değerlendirilmelidir".

Ülkemizde, "İslâmın yükselişi" diye belirlenen süreç de aynı çizgide açıklanması gereken bir durumu ortaya koymaktadır. Hem milliyetçilik hem de dinî uyanış, geleneksellikten modernleşme sürecine geçerken ortaya çıkan sosyal gerginlikler karşısında insanlara bir tutanak, bir dayanışma noktası kazandırmaktadır⁴². Son yıllarda, İslâmi canlanmanın yoğunluk kazanması, yerli ve yabancı islâmi yazarların eserlerinin önemli oranda telifi ve çevirileri, İslâmi siyasal odak noktalarının güçlenmesi ve İslâmi medyanın kendini hissettirmesi, bu Batı tipi modernleşmenin dolu dizgin gidişine bir tepki olarak yorumlanmalıdır. Bu bir reaksiyoner hareket değildir. Tüm İslâm ülkelerinde Batının sömürgeci ve oryantalist eğilimli politikalarına karşı İslâmın yüceltilmesidir. Aynı şekilde, Şerif Mardin: "Nurcu hareketin kendini milletlerarası alanda ortaya koyuşunun, ülkedeki Cumhuriyetçi modernleşme hareketinin dorukta olduğu zamana denk düştüğünü" belirtmekle konumun isabetliliğine dikkatimizi çekmiş olmaktadır⁴³. Böylece, Mardin anlamında konu ele alındığı takdirde, yasal alanda "komiser" ne kadar baskı yaparsa, yer altında "sufî" de o kadar ilerlemektedir.

⁴¹ GELLNER, E. *Uluslar ve Ulusculuk*, s. 192-195. İstanbul 1992.

⁴² Milliyetçilik, milletlerin bir ürünü değil, aksine milletleri meydana getiren milliyetçiliğin kendisidir. Din de bu oluşumda-milliyetçilik kadar etkilidir, GELLNER, *a.g.e.*, s. 105.

⁴³ MARDİN, Şerif. *Bediüzzaman: Saidi Nursi Olayı*, s. 45, ikinci baskı. İstanbul 1992.

Benzer görüşleri Spuler'de savunmaktadır. O da, Nurcu hareket ile modernleşme arasındaki ilişkiye dikkatimizi çekmektedir. Şöyleki, "1923'ten sonra, Kemalist ideolojinin dini dışlayan lâik kültür kodu karşısında, Nurculuk kişilere kendi kültür çerçevesinde bir yol bulma imkânını sağlayan bir kök paradigma olarak İslâmi canlanışın simgesini oluşturmaktadır" diyordu⁴⁴.

Nurcu hareketin, gücünün bir bölümünü de Cumhuriyet döneminin bazı başarısızlıklarından aldığı hususunu belirten Mardin'e göre: "Başarısızlıklar arasında önde geleni, Cumhuriyetçi lâik ideolojinin bir dünya görüşü olarak İslâmın yerini alamayışıydı. Söz konusu başarısızlık, Batı medeniyetinin artık yerini bir yenilgi olarak algılamaya başladığı, sanayi toplumuna özgü bir olgu olarak güçlü inanç bağlarının yokluğu ve bezginlikle paraleldir"⁴⁵.

1980'ler sosyolojisinde, hem milliyetçilik hem de islâmcı akımların yükselmesinde toplumsal yapıda ortaya çıkan kültürel yozlaşma ve bunalımların etkilerini unutmamak gerekir. Bu iki ideoloji, bir yanda milletleşme sürecine yönelik sosyal hareketlere yol açarken, öte yandan da islâmın yükselişini gündeme getirmektedir. Her ikisi de kimlik arama süreci olarak toplumsal gerginliklere birer tepki unsurudurlar.

Bu tür kimlik arayışının ilk dönemi 1900'lerde ortaya çıkmıştı. Günümüzde aynı gelişim yeniden yaşanmaktadır. Nitekim, Türk Yurdu dergisinde Ahmet Ağaoğlu, marifet-i kavmiye (millî kimlik) den Osmanlı'nın bilgisiz olduğunu, "Türklerin Türk olmaktan doğan millî gururunu yeniden kazanmalarını" istiyordu⁴⁶. Gökalp de, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak adlı yazı dizisini Balkan Savaşındaki ağır yenilgiden sonra kaleme almıştır. Marifet-i kavmiye veya tevhid-i anasır gibi deyimlerle millî devlet kimliğinin belirlenmesi "vâki bir milletten" (nation de fait) yani çok milletli bir imparatorluktan "iradi bir millete" (nation de volonte) geçişi ortaya koyuyordu. Böylece, "Osmanlılaştırma yoluyla Osmanlı milleti" yaratmayı hedefleyen Tanzimat düşüncesine karşı, Gökalp, Türk kimliğini teşkil etmek suretiyle Batılılaşmayı hedefliyordu. Bu da ancak millî terbiye yoluyla sağlanacaktır. Oysa, Batıda milliyetçiliğin gelişimi Burjuvazi sınıfının katkısıyla gerçekleşmiştir. Bir başka deyimle, millî devlete yükseliş Batının tarih

⁴⁴ SPULER, Nurculuk, *Bonner Orientalische Studien*, Germany 1973, 27: 100-182. Zik. Ş. MARDİN, a.g.e., s. 46.

⁴⁵ MARDİN, Ş. a.g.e., s. 46.

⁴⁶ AĞAOĞLU, Ahmet. "Türk Alemi", *Türk Yurdu Dergisi*, 1/1, 1911. Zik. Masami ARAJ, a.g.e., s. 91.

süreci içinde gerçekleşmiştir. Bu oluşumda, Rönesans hareketinin dil, edebiyat ve sanatta millî dillerin teşkili ile, Reformun Tanrı karşısında sorumlu insan tipini yetiştirmesi gibi tabii şartların önemini de unutmamak gerekir. Oysa, 1900'ler Türk düşünce sisteminde millî devlet fikrinin teşkili ve kimlik oluşumu tamamiyle aydın grupların etkisiyle gerçekleşiyordu. Böylece, "duygu ve düşüncede" ortak inançları paylaşanlardan bir millet olgusuna varılmak istenmiştir, millet gerçeği de, millî devlet dediğimiz kimlikleşme sürecini yaratmıştır⁴⁴⁷. O halde, kimlik sorunu, milletleşme sorunudur. Konu, henüz bu yönü ile Türk sosyolojisinde ele alınmış sayılamaz.

Günümüzde, etniklik gerçeğine dayanılarak kimlik arama eylem biçimlerine de rastlamaktayız. Bu mikro-çaptaki milliyetçi eylem biçimleri, aslında köklere yönelmek suretiyle kimlik arama zihniyetini yansıtıyorsa da sosyolojik açıdan bunun mümkün olmadığı bilinmektedir. Çünkü, "millet olgusu" ancak millî devlet kimliğine ulaşmakla gerçekleşebilir⁴⁴⁸. Bu oluşumda etnik bir köken arama zarureti de temas etmek gerekir. Çünkü, Balkanlarda ve Ortadoğu ülkelerinde belirlenen diaspora milliyetçiliği Jön Türkleri de harekete geçirmiş, onlar da millî köklerini arama yolunu tutmuşlardır. Çünkü, etnik bir köken olmadan milletleşme oluşumu yarım kalabilirdi⁴⁴⁹.

Millet-i Hakime olarak Osmanlı toplumu, tarihinin hiçbir döneminde bir etnik ayrımcılığı desteklemiş değildir. Ancak, İmparatorluğun içerden ve dışardan etnik ayrımcılığa yönelik hareketleri (Balkanizm gibi) Osmanlı aydınlarını özellikle Jön Türkleri de kökenlerini aramaya yöneltmiştir. Bu etnik yapıya yönelik millileşme eğiliminde, İslâmî inanç sistemlerinin olumsuz etkisini de hesaba katmak gerekir. İslâm, ümmet bilinci içinde milliyetçi eylemlere set çekme yoluyla etniklik yapısını frenleyebilmiştir. Ancak, Yusuf Akçura 1904 yılında yayınlanan Üç Tarzı Siyaset adlı incelemesiyle Batı, İslâm ve Milliyetçi akımları bir sentez haline getirmenin yollarını bulmuş, Gökalt de aynı çizgiyi izleyerek bu fikirleri sonuna kadar savunmuştur. O kadar ki, Jön Türklerin kümелendiği Türk Derneği, Türk Derneği Dergisi, Genç Kalemler, Türk Yurdu ve Türk Ocağı gibi birbirini izleyen yayınlar ve kuruluşlar yoluyla Türk milliyetçiliği tezi savunulurken, aynı

⁴⁴⁷ Türk sosyolojisinde belki de ilk kez millet-olma kavramı üzerinde fikir beyan eden Mümtaz TURHAN olmuştur. 1970'lerde şöyle diyordu: "Millet olma milliyetçilik, halkçılık ve cumhuriyetçiliktir" (Atatürk ilkeleri ve kalkınma (Bütün eserleri) Cilt: 1, s. 422-423. Görülüyor ki, Turhanda milliyetçiliği, millet olmanın bir gereği kabul etmektedir. .

⁴⁴⁸ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözümle*, s. 32. İstanbul, 1988.

⁴⁴⁹ SMITH, Anthony D. *Millî Kimlik*, s. 73. İstanbul, 1995.

zamanda 1914 yılında İslâm'da reform amacıyla İslâm Mecmuası da gündeme geliyordu. Derginin başlığının altında da: "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" yazılıydı⁴⁵⁰. Böylece, hem dinî hayat hem de millileşme kültür kodları bir uyum içinde bütünleştirilmeye doğru yönetiliyordu.

Yaklaşık bir yüz yıl sonra, günümüzde din-millet ve ümmetçilik-milliyetçilik görüşleriyle Türk sosyolojisi yeniden karşı karşıya gelmiş bulunmaktadır. Bu da, her şeyden önce yapısal sorunlardan kaynaklanmaktadır. Özellikle, dinin devreden çıkarılması, TÜSİAD'ın Türkiye'de Eğitim (1990) adlı Raporunda belirtildiği üzere: "Gerçekten 1928-1948 yılları arasında yirmi yıl süreyle devlet eliyle din adamı yetiştirilmemesi ve müslüman halkın din eğitimi ile Kur'an okumayı öğrenme ihtiyacının karşılanmaması" sonucu ortaya çıkan boşluk, 1945'lerden sonra başlayan siyasallaşma ve demokratikleşme süreciyle dinî tabanın oluşması, Türk toplumunda dinin yükselişini sağlamıştır. Millî kimliğin oluşmasında, G. Jaeschke'nin isabetli belirttiği üzere, "lâikliğin Türk insanın anıt kabiri" haline dönüştürülmesinin büyük etkisi olmuştur. Oysa, Gökalp'in de gösterdiği gibi, milletleşmede din bir dayarışma unsuru olabilirdi. Aynı dini paylaşanların aynı ümmet çatısı altında yaşamaları b r sakınca olamazdı. Nitekim, Japonya'da dinî modernleşmenin siyasî modernleşmeye engel teşkil edemeyeceği örneği de biliniyordu. Gerçekten, Japonya'da millî yapı ve millî devlet anlamına gelen bir Kokutai kavramı vardır ki, bunun Türkiye için Japon bilim adamları ümmet karşılığı olabileceği görüşünü taşıyorlardı. Kokutai'de, öğretim ve siyasî alanda bütünleşme ve yasallaşmayı sağlayan bir siyasî seferberlik görevini yansıtıyordu. Ümmet de Arapçada umma yani Allah'ın iradesini ve onun hükâmdarlığını kabul eden insan topluluğudur. Kısacası ümmet, Allah'ın birliğine ve peygamberlerin müjdecisi olduğuna inananların cemaati oluyordu⁴⁵¹.

Japon modernleşmesinde Kokutai gibi ümmet de Türkiye'nin siyasî modernleşmesinde rol oynayabilirdi. Ancak, Türkiye'nin bunu, aşırı lâikleşme uğruna devreden çıkarmış bulunması, önemli kültürel boşluğun yaratılmasına neden olmuştur.

Günümüzde, hızlı sanayileşme ve kentleşme süreci, Batı toplumlarında olduğu kadar ülkemizde de, mevcut değer ve inanç sistemlerini temellerinden sarsarak, ferdi büyük çalkantılar içine itmiştir. Ünlü sosyolog Daniel

⁴⁵⁰ ARAİ, Masami. *a.g.e.*, s. 127.

⁴⁵¹ JAY, Palmer Parker. *Religion, Political Modernization and Secularization: Case Studies In America, Turkey and Japon*, 1970, mimeo, s. 163, 174-175, 200.

Bell'in ifadesiyle: "İnançlarımızda yıkılma eğilimi her şeyden önce teknik ilerleme ve rasyonel planlama ile alâkalı olarak ortaya çıkan aşırı lâikleşme sonucu gerçekleşmiştir"⁴⁵² Fukuyama "Tarihin Sonu ve Son İnsan"da kapitalist sistem, komünizmin yıkılması sonucu, Rustow'un yerinde teşhisiyle, Ortaçağdan miras kalan ve sekülerize ettiği dinî ve ideolojik sermaye, yerine başka bir şey koymasını düşünmeden kullanmış ve bitirmiştir"diyordu ⁴⁵³. Aynı şekilde: "Bir Entellektüelin Portresi adlı incelenmesinde Max Weber'in John Wesley'den aktardığı: "Korkarım ki, zenginlik arttıkça, bütün dallarda gurur, kızgınlık ve dünya sevgisi de artacak". Böylece, Tanrının saltanatı yerine, yararlı çalışmayı hedef alan kitlesel sekülerizasyon geçecektir. "Bu durum, Batı tarihinde en kısa zamanda Burjuva etosunu da yaratmıştır.

Eğer din, böylece Batıda tanınmaz hale getirilmişse, ve ekonomi dünyasından, ilim dünyasından, ahlâk dünyasından, sanat dünyasından dışarıya itilmişse, onun pratik hayatta nesinin kaldığından söz edilebilir? Geriye, sadece bazı kimselerin haftada bir pazar veya cuma günlerini ibadet hanelerde geçirmiş oldukları bir saatlik bir zaman kalmışsa bu ne sağlar?. Bu tür bir pratiğin onların hayatlarında manevî bir etkisi olabilir mi? Kalplerinde böyle bir din anlayışı gerekli huzuru nasıl sağlayabilir? Sekülerizm, bugün Batıda dinî bu hale getirmiştir. Aynı şekilde, ülkemizde de 1928-1948 yılları arasında dinî yaşantıda bir boşluk meydana gelmiş, din dışı (profane) bir hayat tarzı ortaya çıkmıştır. Bu da zamanla kuşaklar arası çatışmaya neden olmuştur.

1980'lerden sonra, ülkemizdeki yoğun dini farklılaşma ve hareketlilik oluşumu dikkatimizi çekmektedir. Yeni İslâmcı Sağ diye ifade edebileceğimiz bu oluşumda, İslâmın hemen bütün eğilimlerini bulmak mümkündür. Daha ziyade İslâm normları etrafında kümelenen bu görüşler, alt yapı unsuru olarak Marksistlerin iktisat kavramı yerine "İslâm" unsurunu koymak suretiyle Türk düşünce hayatındaki yerlerini alıyorlar. Bu bakımda, Yeni İslâmcı Sağın iktisadi ideolojisi "maneviyatçı" diyebileceğimiz bir özelliği yansıtmaktadır.

Yeni İslâmcı Sağ, aynı zamanda Batı norm ve değerlerine karşı olma ve İslâma dönüşte Eski İslâmcı Sağ'ın -belirli ölçüler içinde-bir devamı olduğunu vurgulamış bulunmaktadır. Aynı şekilde, Konvansiyonel milliyetçi

⁴⁵² BELL, Daniel. *The Return of Sacred?*, *The British Journal of Sociology*, vol. 8, No: IV, . England 1977.

⁴⁵³ RUSTOW, A. *İktisat Sistemi ve İktisat İdeolojisi: Ekonominin Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, 1934. 1. Ü. Hukuk Fakültesi ve İktisaiyat Enstitüsü Neşriyatı, No: 1..

sağ ile İslâmcı Yeni Sağ arasında önemli ortak "niş" noktalarını da gözlemekteyiz. Her iki kanat da "manevi" değerlere eğilmekte, Batıdan sızan kültür emperyalizmine karşı bir takım toplumsal seferberlik diyebileceğimiz savunma mekanizmalarını işletmektedir. Ancak, Konvansiyonel Sağ öğreti ve yönetim biçimlerinde, "milliyet-din" sentezine giden bir yol izlediği halde, İslâmcı Yeni Sağ, daha ziyade "dini bütünlüğe" iltifat etmekte, milliyeti umumiyetle karşıt-ümmetçilik hareketi olarak görmektedir.

Görülüyor ki, etnik milliyetçilik kadar dini canlanma da ülkemizde, yapısal sürecin bir ürünü olup, teknolojik değişme kentleşme ve modernleşmenin belirlediği sorunlardan kaynaklanmaktadır. Hem milliyetçilik hem de dini uyanış, geleneksellikten-modernleşme sürecine geçerken, ortaya çıkan sosyal gerginlikler karşısında, insanlara bir tutamak, bir dayanışma noktası sağlamaktadır.

Kısacası, milletleşmenin özü, fertlerin içinde yaşadıkları toplumla bir olması, bütünleşmesi ilkesine dayanır. Bunun gibi, millet düzeyine ulaşmış bir toplumda sosyal katılım, yani "teba durumundan yurttaş durumuna" geçiş vardır. Aynı şekilde, örgütlenme yapıya hakimdir. Siyasal partiler, sendikalar, mesleki organizasyonlar gibi çok çeşitli Sivil Toplum unsurlarının gelişmesi de, bu millet oluşturma sürecinin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Günümüzde, katılımcı demokrasi sözcüğü ile anlaşılan da, siyasal partilerin bu tür milli birlik şuuru etrafında kitleleri bütünleştirmeleri olarak algılanır.

Ancak, milli kimliğin-dış ve iç etkenler nedeniyle-istenilen seviyede oluşamaması, 1980'ler sonrası Türk toplum yapısının atomize olmasına sebep olmuştur. Hatta, çoğu kez sorumlu devlet yöneticileri ve akademisyenler tarafından 27, 32 veya 47etnik gruptan söz açılması, sadece Güneydoğu bölgesinde 17 alt-kültür gruplarından bahsedilmesi, ülkemizde, milli kimliğin yarılması denilen bir süreci gündeme getirmiştir. Ayrıca, Doğu ve Güneydoğu bölgesinin 24 ilini içine alan ve 12 yıldanberi devam eden son derece organize bir gerilla savaşının yanında, yöre insanının önemli bir kesiminin aşiret-kabile yapısı içinde yaşaması, yetmişbeş yıldan beri uygulanan kültür politikalarının iflasından başka bir şey olmazsa gerek.

Sosyolojik açıdan, eğer bir toplumda, ortak duygularda birleşilemiyor, yurt sathında tasada ve kıvançta bir ve bütün olarak yürekler çarpamıyor, müesseseler arası organik bağlılık ve bütünleşme sağlanamıyorsa, devletin yasal gücü toplum katlarında etkinliğini duyuramıyor ve milli gelirin dengeli bir biçimde dağılımı gerçekleştirilemiyorsa o vakit milli kimliğin varlığı

ğından söz açılması mümkün değildir. Zenci-beyaz çatışmalarının yoğunluk kazandığı 1950'ler sonrası ABD'de bile Daniel Bell'in henüz milletleşme sürecinin gerçekleşemediğini tartışma konusu yapmış olması düşünülürse, ülkemiz için su götürür daha birçok sorunların radikal çözümler beklediğini tasavvur edebiliriz.

Kısacası, Türk sosyolojisi, her çeyrek yüzyılda bir alan ve konu tesbiti yapmalı, Batıda ve ülkemizde ortaya çıkan toplum dinamiklerini yakından izlemelidir. Özellikle, Sovyetler Birliğinde Marksizmin çökmesiyle ortaya çıkan etnik parçalanmalar kimlik sorununu ortaya çıkarmıştır. Hatta, ülkemizde 14-16 Aralık 1994'de UNESCO Türkiye Milli Komisyonunca Bolu/Abant'ta düzenlenen: "2000'li Yıllarda Türkiye'deki Toplumsal ve Kültürel Dönüşümler Sempozyumu'nda: Etnik Kimlik, Milli Bütünleşme, Din ve Kimlik gibi konular ilk kez yer almaya başlıyordu. Ancak, burada önemli nokta, kimlik sosyolojisine eğilirken, hareket tarzımız, batı verilerinden yararlanılması, fakat ülkemiz sorunlarını kendi kültür değerlerimiz ve bakış açılarımız istikametinde çözümlenmesine gidilmesi biçiminde olmalıdır. Bu husus, aynı zamanda uygulanan metod ve teknik gibi unsurların da irdelenmesi gerekliliğini ortaya çıkarabilir. Batı toplumları için geliştirilen metodolojinin evrenselliği iddiasıyla aynen kabulü ve benimsenilmesi hususu da uygulamada bir çok sorunları davet edebilir. Bu açıdan, sosyolojinin sosyolojisi diyebileceğimiz bir yönelimi izlememiz gerekir. Bu da, bize yeni sosyoloji yöntem ve bakış açılarının kendi sosyal yapı ve kültür değerlerimizden üretilmesi hususunu hatırlatır. Böylece, uygulamaların yorumlanması, yöntem ve tekniklerin irdelenmesi hususunu ele alırken yansıtılması sosyoloji eğilimini kazanmamız gerekmektedir. Köklere dönmek, mevcut kaynakları yeniden gözden geçirmek yansıtmacı (reflexive) sosyoloji düşüncesinin önemini gösterir.

Kısacası, günümüz Türk toplumu dinamikleri bu araştırmamızda: 1) sosyal şiddet, 2) Aşiret ve kabile olgusu, 3) Alevi-Bektaşî yapılaşması, 4) Etniklik-Azınlık olgusu, 5) Milli Kimlik ve Milletleşme gibi alanlarda inceleme konusu yapılmıştır.

Türk toplumunun tarihsel gelişiminin bir ürünü olan tüm bu sorunlar, aslında o sosyal yapının birer yansımasıdır. Bunlardan, tarihilik süreci en eski olan merkez-çevre modeline dayalı çatışmalar ve bunlara bağlı sosyal gerginliklerdir.

Gelecek bölümde, Türk tarihinde Büyük Selçukluları ve Anadolu Selçuklulardan başlayarak, Osmanlı'da şekillenen bu merkez-evre çatışmalarının tarihsel nedenleri ele alınacaktır.

BÖLÜM: X

TOPLUMSAL HAREKETLERİN SOSYOLOJİSİ

Toplumsal hareketler, temelde sosyo-psikolojik nitelikli oluşumların bir yansımasıdır. Bu da çoğu kez kolektif davranışlar olarak da yorumlanmaktadır. Kolektif davranışlar, fert ve toplumun tutum ve zihniyetlerini belirleyen eylem kalıplarıdır. Ancak, bu süreçte, geniş çapta toplumdan kaynaklanan norm, değerler ve yapısal oluşumların da etkisi göz ardı edilemez. Bu nedenle, çoğu araştırmacıların yaptığı gibi toplumsal hareketler ideoloji, mit ve şiddet gibi yalın kat kavramlarla açıklanamaz.

Toplumsal hareketlerin sosyolojisi gündeme geldiğinde, daha ziyade kolektif davranışlar ile sosyal hareketler arasında bir yaklaşıma yer vermek gerekir. Bunun için de: Toplumsal değerler veya yasallığın esas kaynaklarını belirleyen normlar veya etkileşim biçimlerini düzenleyici standartlar olarak da roller ve ortak örgütlenmelere yer verilmelidir.

Toplumsal hareketler (social movements) çağdaş sosyolojinin en önemli alanlarından biridir. Günümüz toplumlarında gözlenen karşıt-kültür çatışmaları, gençlik olayları, yeni sol ve yeni sağ akımlar, ultra liberal ideolojiler, özgürlük için gençlik örgütlenmeleri, feminizm, barış eylemleri, medeni haklar, Yeşilciler, El Fetih ve PKK benzeri örgütlenmeler, Bask eylem biçimleri, Zen, Yoga, Mooni, Krishna vb. eylem kalıplarıdır.

Görülüyor ki, toplumsal hareketler, insanların yaşadıkları ortamda yeni bir dünya görüşü ve yaşam biçiminin oluşturulmasını sağlayan eylem biçimleridir. Bu nedenle, alt yapı olarak, insanların psikolojik eğilimlerinden kaynaklanan motiflerin bir yansımasıdır. Bu tür eylem kalıplarının toplumsal tepki unsuru yaratabilecek bir noktaya ulaşabilmesi için, her şeyden önce toplum yapısındaki ortaya çıkan çelişkilerin ve uyumsuzlukların belirli bir birikim seviyesine ulaşması gerekir.*

Türk toplum yapısı, tarihselci bir yaklaşımla ele alındığında önemli oranda toplumsal hareketlerin sosyolojisi ile karşı karşıya geldiğimizi bize

* TÜRKDOĞAN, Orhan. *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*. İstanbul, 1997. Birleşik Yayınevi.

göstermektedir. Alevi-sünni ayrışımına dayalı bir çok yerel ayaklanmalar bu kategoride inceleyebiliriz. Tarihsel konumu nedeni ile merkez-çevre şemasına dayalı eylem biçimlerine burada temas etmek istemiyorum. Ancak, günümüzde de etkinliğini kaybetmeyen merkez-çevre gerginliğine değinmek istiyorum. Çünkü bu olgu, tarihsel süreç içinde kurumlaşarak zaman zaman günümüzde de çatışmaların kaynağı olabilmektedir. bu toplumsal gerginlikler, çoğu kez Kemalist Sistemin milletleşmeye dayalı girişimlerini de etkileyebilmektedir.. Bu nedenle, toplumsal yapı araştırmalarında konuya gereken önem verilmelidir.

Türk toplum yapısı, Büyük Selçuklu'dan itibaren ikili bir görünümün içine girmiştir. Bir yanda yönetim ve resmi dil Farisi güçlere bırakılmış, öte yanda kendi halkı toprağa bağlı köylü sınıfına dönüştürülmüştür. Böylece, aydını Farsça düşünen ve Farsça yazan bir tabaka karşısında, halkı ana dili Türkçe'yi konuşan ikili (dual) bir toplum yapısı ilk kez Türk tarihinde ortaya çıkmış bulunmaktadır. Claude Cahen bu süreci, "Türk toplumunun Horasanlaşması" olarak yorumluyordu. Böylece, bir yanda Mesnevisini Farsça yazan Mevlana, öte yanda ilahilerini halkın diliyle terennüm eden Yunus Emre ile karşı karşıyayız.

Tarihsel gelişim süreci içinde beliren bu ikili toplum yapısı, Osmanlı'da frekansını arttırarak, daha sert çizgilerle Türk toplum yapısını ikili bir yarılmının içine itmiştir. Osmanlı askeriyeyi (Bürokrasi ve ordu) Hristiyan ve Yahudi kökenli devşirme güçlere devretmek suretiyle tarih sahnesindeki yerini almıştır. Bu hususu ayrıntılarıyla başlangıçtan beri açıklamış bulunuyoruz.

İkili toplum yapısı, tarihi süreç içinde her zaman uyumlu gitmemiş, çoğu kez çevrenin merkeze olan baş kaldırısı, protestosu biçiminde ayaklanmalara da yol açmıştır. İşte bu bölümde çevrenin merkeze olan baş kaldırılarından birini (Celalileri) ele almak istiyoruz. Bunu izleyen onuncu bölümde de çevre-merkez gerginliği sonucu Alevi ve Kurmanç kökenlilerin toplumsal biçimlenmesine değineceğiz. Onuncu bölüm, merkezin çevreye olan tepkisi sonucu, çevrenin toplumsal seferberlik mekanizmasını (social mobility) kullanarak merkez karşısındaki yeni uyum biçimlerine tahsis edilecektir. Osmanlı'nın çok-kimlikli oluşumunda bu tarihsel atılımların payı çok yüksek olmuştur. Günümüzde Alevi-Sünni veya Zaza-Kurmanç türü farklılaşmaların temelinde bu tür merkez-çevre gerginliklerinin etkisi unutulmamalıdır.

Bu bölümde, çevrenin merkeze yönelik dirençleri, baş kaldırırlarının en tipini oluşturan Celali ayaklanmalarının çekirdek yapısını değerlendirmeye çalışacağız. Sosyolojimiz için sosyal hareketler yeni bir alanı ortaya koymaktadır. Türkmen-Oğuz ikiliğinde biçimlenen merkez-çevre ayrışımının en önemli örneklerinden biri de Celali ayaklanmalarıdır. Celali hareketleri, toplumsal yapı araştırmalarında sosyal hareketler kategorisini teşkil eder.

Sosyal hareketleri, toplumda yeni bir hayat tarzı, yeni bir dünya görüşünü oluşturmak amacıyla eylemde bulunan davranış biçimleri olarak tanımlıyoruz. Bu oluşumda, fertlerde beliren psikolojik eğilimlerden kaynaklanan itici güçlerin (motif) önemi ortaya çıkmaktadır. 1595'te ortaya çıkan Celali ve Karayazıcı ayaklanmaları, III. Selim döneminde başlayan Dağlı hareketleri bunlar arasında ilk akla gelenleridir⁴⁵⁴. Her iki ayaklanmada da devletin iktisadi, sosyal ve askeri bozukluklarının yanında, devletin yapılaşmasını belirleyen patrimonial devşirme biçiminin etkisi de unutulmamalıdır.

Kramer 16. yüzyılın sonlarında Anadolu'da ortaya çıkmış Karayazıcı isyanı için şöyle diyordu: "1605 yılında Murad Paşa tarafından kanlı bir biçimde bastırılana dek süren bu isyan henüz yeterince araştırılmadı. Şahverdi gibi bir ismin de hatırlanacağı gibi, ardında dinsel, Şii yanlısı nedenler aramak akla yakın geliyor. Öte yanda Osmanlı gücünün büyük bölümünün Macaristan'da Kanije kuşatmasında olması, zamanı isyan için çok elverişli duruma geliyordu⁴⁵⁵. Celali ayaklanmalarında da İran'la sürüp giden uzun savaşların meydana getirdiği bunalımlı dönemlerin payı büyük olmuştur.

Bilhassa Kanuni'nin ölümünden sonraki (1566) yıllarda Osmanlı Devleti Batıda Kıbrıs'a, Afrika'nın kuzey kıyılarına kadar yayıldı; Kuzeyde Hristiyan Habsburg'larla çatıştı; doğuda, Safeviler yönetimindeki İran içlerine daldı. Bilindiği üzere, Anadolu halkı, doğudaki savaşlara alışkındı. İran'a karşı kazanılan Çaldıran zaferi (1514) öncelerinde bile Osmanlı Türkleri yeni Şii İran devletine karşı siyasal bakımdan korku, dinsel bakımdansa tiksinti besler olmuşlardı. Böyle bir ortamda, Doğu Anadolu'daki Şii'lerin

⁴⁵⁴ ÖZKAYA, Yücel. *Osmanlı İmparatorluğunda Dağlı İsyanları, 1791- 1808*, s. 17, Ankara, 1983.

⁴⁵⁵ KRAMER, J. H. *İslam Ansiklopedisi, Cilt: II*, s. 761.

Sünni Osmanlılara karşı bir tür gaza için seferber olduklarının kanıtı vardır⁴⁵⁶.

Gündeme gelen ayaklanmalarda büyük ölçüde taşradaki işsiz Anadolu Müslüman delikanlılar da belirli bir ulufe karşılığında silah altına alınıyordu. Çünkü, Yeniçerilerin Anadolu'nun uzak yerlerine gitmemeleri nedeniyle yerlilik unsurları ağır basan bu reaya çocuklarından Sekban ordusu kuruyor ve yerel komutanların emrine veriliyordu.

O dönemde, Sancakbeyi rütbesinde yukarı komutanlar Kapıkuluydu ve bunları çoğu Balkan kökenli Hristiyan devşirmeler ya da onların çocuklarıydı. Osmanlı kurmay sınıfının bu seçkin komutanları arasında birbirlerine karşı güçlü sadakat duyguları vardı. Bu önderler Anadolu'da, Rumeli halkı ve sorunlarıyla ilgiliydiler⁴⁵⁷.

Griswold'a göre: "Bu önderler, Anadolu'dan çok, Rumeli halkı ve sorunlarıyla ilgiliydiler. Dönemin bir çağdaşı Soranzo'ya göre: Anadolu halkı başkentte "kötü asker" olmakla ün yapmıştı ve "yontulmamış Türkler" kapıkulu devşirmelerinin tersine seçkinlerce küçümseniyordu"⁴⁵⁸.

Celaliler, ne dine ihanet etmiş kişilerdi ne de ayrı bir devlet kurmak peşindeydiler. Sadece güven içinde yaşama ve topraklarından sağlanacak gelirden pay alma talebiyle harmanlayarak kendileri ve yandaşları adına Osmanlı sistemi içinde yer almak istediler. Amaçlarına ulaşabilmek için binlerce insan yaşamını harcamaya hazırdılar"⁴⁵⁹. Çünkü, Osmanlı Ermenileri "kavm-i sadıka", Arapları da "Kavm-i necip" kabul ederek, vergilerini masum Anadolu halkına (reaya) ödetiyordu. Habsburg ve İranla başlatılan savaşlar yıllarca sürüp gitmiş, Anadolu halkı aç ve susuz kalmış, üstelik her iki grubun da vergilerini ödemekle yükümlü kılınmışlardı. . Osmanlı Yeniçeri güçlerine güvenemeyince Türkmenlerden Sekban ordusu kurmak durumunda kalmıştır.*

⁴⁵⁶ SOVORY, R. M. BOSWORTH, s. 469. zik. William J. GRISWOLD, *Anadolu'da Büyük İsyan(1591-1611)*. İstanbul, 2000. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

⁴⁵⁷ KORTEPETER, C. M. *Ottoman Imperialism during The Reformation: Europe and The Caucasus*, 1972 New York Zik. W. J. GRISWOLD, a.g.e., s. 11.

⁴⁵⁸ H. İNALCIK da artık 1600'lerden sonra Osmanlı'nın bir Türklük kimliği kalmadığı görüşündeydi. Bu hususa daha önceki bölümlerde değinmiş bulunuyoruz. O dönemi yaşayan Soranzo' da benzer duruma tanık olmaktadır. Bir devletin kendi halkını dışlayarak bu tür bir yabancılaşma sürecine girmiş bulunması ve kimliğinden çıkmış olması hazin bir tablodur.

⁴⁵⁹ GRISWOLD, a.g.e., s. 18.

* Belki "koruculuk" geleneğinin kökeninde bu tür bir oluşumun izlerini düşünmek mümkündür.

Bilindiği üzere, bir devşirme olan Kuyucaklı Murad Paşa oda biçiminde mezarlar kazarak esir düşen bu Celali'leri kitle halinde imha yoluna gitmiştir. Celali ayaklanması tamamen "yerlilik" özelliği ağır basan ve Osmanlı sistemi içinde yer almak isteyen bir sosyal hareketler kategorisinde düşünülmeli gereken bir olaydır.

Çevrenin merkeze yönelik bu ayaklanmasında Karayazıcı (Abdülhalim) da katıksız bir Türktür. Mahiyetinde iyi eğitilmiş otuz bin adamı ve deneyimli Sekbancılar vardı. Gücü ile merkez karşısında yeni bir kimlik kazanabilirdi. Öyle de yaptı. Sivas, Tarsus ve Malatya yöresindeki öğrenci (suhte) kimlikli reaya ayaklanmaları karşısında yer almıştır. Ancak, ortamın nazikliği nedeni ile merkezden koparak kendisi de bu tür ayaklanmaların çine girmiştir. Böyle bir ortamda, Celalilerin bastırılması hususu ön plana geçti ve Karaman beylerbeyi Hüseyin Paşa, Karayazıcı hareketini önleme hususunda göreve getirildi. Ancak, olaylar merkezin dilediği tarzda gelişmedi Karaman Paşası da çevreyi temsil eden Karayazıcı eylemlerinin içinde yer aldı.

Bu ayaklanmaların bir öncesi de Kalenderoğlu başkaldırısına kadar uzanır. bilindiği üzere Kalenderoğlu (1526-1527) ayaklanması çevrenin merkeze yönelik tipik bir Türkmen baş kaldırısıdır⁴⁶⁰. Tespitlere göre Hacı Bektaş Veli'nin torunlarından. Keza, Babai ayaklanması da yine merkez-çevre diyagramında bir Türkmen eylem biçimidir ve Anadolu Selçuklu devletinin tarih sahnesinden silinmesine yol açmıştır.

Simavna kadısı Bedreddin hareketlerinde de çevre-merkez toplumsal yapı gergiliklerini gözlemek mümkündür. Bilindiği üzere: "Türkmenlerin her türlü kentsel ve yerleşik merkezi otoriteye karşı besledikleri kuşku, ilk aşamada Torlakların Bedreddin'e yönelttikleri suçlamalarda ortaya çıkmaktadır. Torlak Kemal aslında Bedreddin'in mürididir. Torlak sözcüğü terbiye edilmemiş tay, ateşli delikanlı anlamını taşımaktadır. Ahi'lerdeki Fityan sözcüğünü bize hatırlatmaktadır. Bunlar, 14-15. yüzyıllar Anadolu'sunda az çok belirgin şekilde Kalenderiye tarikatına bağlanan gezgin dervişlerdi. Babailerle organik bağlantıları vardı⁴⁶¹. Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal Aydın-Manisa yörelerinde merkeze karşı vaziyet aldılar. Böylece, Osmanlı

⁴⁶⁰ BALIVET, Michel. *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, s. 22. İstanbul, 2000, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

⁴⁶¹ BALIVET, a.g.e., s. 66.

tarihinin belirli dönemlerinde merkez-çevre gerginlikleri sistematik bir biçimde mobilize edilmek suretiyle güçleniyordu.

Merkez-Çevre oluşumu ve temeldeki gerginliklerin yapısı, nitelikleri hususunda ayrıntılı bilgileri Celali örnek olayında izleyeceğiz. Celali ayaklanması tamamen çevrenin merkeze yönelik bir baş kaldırısıdır. Osmanlı sürekli çevrenin karşıt gücü Türkmenlerin hedefi olmaktan kurtulmak için büyük olasılıkla devlet sistemini patrimonial devşirme biçiminde kurmuş olabilir. Böylece, Türkmenlerin ayaklanmalarından kurtulmanın yollarını arayarak, devşirme unsurlarına stratejik merkezleri teslim etmek suretiyle kendini garantiye almış olabilir.

Ancak, unutulmaması gereken önemli bir nokta da, çevre-merkez gerginliği Türk tarihinde toplumsal çatışmalara, hatta inanç sistemlerinde gözlenen yarılmalara kadar uzanmıştır. Gelecek bölümde gözlendiği üzere, Zaza kökenli bir aşiretin tarihsel süreç içinde nasıl Kurmançlaştığını yakından izleyebiliriz. Bunun gibi, Türkmen kökenlilerin Kurmançlaştığı da bir gerçektir. Bu nedenle, Türk toplumsal yapısı ele alınırken bu gerginliklere, merkez-çevre bölünmelerine gereken önemin verilmesi ön plana geçmelidir. Çünkü, günümüzde sürüp giden birçok gerginliklerin temelinde sosyal yapı ve kültürel değerlerdeki farklılaşmaların önemi gözden uzak tutulmaması gereken bir husustur.

Bu hareketler basit ve toplu davranışlar olarak görülemezler. Örnek olarak bir Patrona Halil isyanı türünden toplu davranış kategorisi içinde Celali ayaklanmalarını incelemek mümkün değildir. Bu bakımdan sosyolojik açıdan kalabalıkların davranış biçimi üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Kalabalık, ortak bir dikkat noktasına tepkide bulunan ve kendiliğinden etkileşme ilişkisine giren geçici insanlar topluluğudur⁴⁶².

Daha ziyade yüksek sosyal hareketliliğin bulunduğu, kentleşme sürecinin yoğunlaştığı hatta iletişim ve kitle araçlarının güç kazandığı zamanlarda şekilsiz hareketler olarak bilinen kalabalıkların davranışı türünden ayaklanmalara sık sık rastlanılmaktadır. Kitle kültürünün, kitleşen insan kimliliğinin de belirlendiği bu devirlerde sosyal hareketler ile kalabalıklar arasında çoğu defa kavram karışıklıkları ortaya çıkmaktadır⁴⁶³.

⁴⁶² LUNDBERG, George A. SCHARAG, Clarence C. Larsen, Otto M. *Sosyoloji*; Özer OZANKAYA, s. 323, 1970. Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

⁴⁶³ DAVIS, KINGSLEY. *Human Society*, 1949; Zik. LUNDBERG ve Arkadaşları, a.g.e., s. 326.

Sosyologlar, kalabalıkların genel niteliklerini şu şekilde sıralamaktadırlar: a) İnsanların fiziki olarak bir yerde bulunmaları veya oraya yakın olmaları; b) Geçici olarak bir araya gelmeleri; c) İş bölümü veya statü düzeninin yokluğu; ç) Nisbeten kontrolsüz veya kendiliğinden olan bundan dolayı da kayıtlanmayan bir etkileşme.

Kingsley Davis kalabalıkların davranışlarını açıklarken daha ziyade onları üç kategoride ele alıyordu: 1) Sosyal yapıyla bağlı olan kalabalıklar. 2) Tesadüfi kalabalıklar 3) Yasadışı kalabalıklar. Bunlar arasında bizi en çok ilgilendiren üçüncüsü, yani yasa dışı kalabalık biçimleridir. Yasa dışı kalabalıklar da, biri hareket halinde kalabalıklar, öteki de ahlâka aykırı kalabalıklar olmak üzere kendi içinde ikiye ayrılırlar. Bunlardan hareket halinde kalabalıklar daha ziyade linç partileri, yağmacı çeteler baş kaldırmış kalabalıklar olarak sınıflandırılabilir. Grubun amacı her hangi bir hedefe, mevcut yasa ve düzen kurallarına aykırı olarak, fiziki güç yoluyla ulaşmaktır. Genellikle böyle bir yöntemle haksızlığın düzeltilmekte olduğu ve yasal düzenin yavaşladığı, etkisizliği veya eşitliği karşısında temel hakların korunduğu duygusu yaygındır. Celali ayaklanmalarının bazı çeşitlerinde bu tür bir yönelimi gözlemek mümkündür. Türkmenler'in Şia ideolojisine bayraktarlık yaparak Celali ayaklanmalarını yönlendirmelerinde yasadışı kalabalıkların kimliğini bir örnek olarak burada zikredebiliriz. Aynı biçimde ahlâka aykırı kalabalıklar için bir dereceye kadar cinsi gerginliğin yarattığı huzursuzlukları gidermek için suhtelerin davranış biçimleri ilk akla gelen davranış tarzı olarak düşünülebilir. Swanson'un belirttiği gibi bazen eylemci kalabalık örneklerine de rastlayabiliriz. Bu tür kalabalıkları, üyeleri dışındaki çevrenin değiştirilmesini hedef olarak kabul eden davranışları da gözleyebiliriz ⁶⁴.

Oysa, sosyal hareketler daha önce de açıklandığı üzere geniş bir toplum içindeki tutumları davranışları ve sosyal ilişkileri değiştirmek üzere uyumlu çabalara girmiş insanlardan meydana gelen bir gönüllü birlik olarak tanımlanabilir ⁶⁵. Sosyologlar, bazı toplumsal hareketlerin mevcut düzeni baştan başa değiştirmeyi hedef aldığını düşünerek bunları devrimci toplumsal hareketler, bazılarını da toplumsal düzenin bazı yanlarını değiştir-

⁶⁴ SWANSON, Guy E. "A Preliminary Laboratory; Study of the Acting Crowa". *American Sociological Review*, s. 522-523. Oct. 1953,

⁶⁵ SHAW, Stanford. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, c. 1., 1982; Keza, Yücel ÖZKAYA, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık*. Ankara 1977.

meye yönelik olduklarını kabul ederek-reformcu (ıslahatçı) sosyal hareketler kategorisine ithal etmişlerdir. Celali ayaklanmalarında *Şia ideolojisinin* hakim olduğu yönelim biçiminde devrimci yön; reaya, *çift bozan* ve *suhle* ayaklanmalarında ise daha ziyade reformist özellikler gözden kaçmamaktadır.

Celali ayaklanmalarında bu iki yönden hangisinin ağır bastığı hususu henüz açıklık kazanmış değildir. Nereye kadar kalabalık türünde ayaklanma davranışı gösterdiği, nereye kadar da sosyal hareketler niteliğini sürdürdüğü, ancak sistematik incelemeler sonucu aydınlık kazanacağı şüphesizdir. Bir sosyal hareketin başarılı biçimde örgütlenmesi her şeyden önce hareketin içindeki unsurlarla dış toplumsal şartlar (exogene) arasında uyumlu bir beraberliğin olmasını gerektirir. Aksi takdirde sosyal hareket kamu ilgisinin azalması sebebiyle gücünü kaybedebilir. Celali ayaklanmalarında halkın olumlu-olumsuz tepkilerinin durumunu da araştırmalarda hesaba katmak gerekir. Bu husus çoğu defa kalabalıklar ile sosyal hareketler arasındaki hassas noktanın belirlenmesinde bize ışık tutmaktadır. Örnek olarak, çevresinde belli bir değişiklik (alkollü içkilerin yasaklanması veya oy verme yaşının değiştirilmesi gibi) getirmek üzere örgütlenen sosyal hareketlerin varlık sebebi esas olarak geçicidir. Yani amaca ulaştıktan sonra bu amaç uğruna kurulmuş olan örgütün varlığı için hiçbir sebep yoktur. Aynı biçimde, eğer herhangi bir olay amaca ulaşmayı kesinlikle imkansız kılarsa örgüt varlık sebebini yitirir. Celali ayaklanmalarının bir kesimi bu denge noktasında ele alınabilir. Özellikle *Karayazıcı* ayaklanmasından sonra güç merkezi çeşitli sebeplerle dağıtıldığında kısa süreli bir kitleleşme hareketinden hemen sonra olaylar yatıştırılmıştır.

Çevrenin Merkeze Tepkisi

Burada ele almayı düşündüğümüz Celali hareketleri, Osmanlı toplum yapısında her zümreden insanın merkezi otoriteye karşı baş kaldırması anlamında yorumlanacaktır. Bazı araştırmacılar ve tarihçiler ise Celali hareketlerini belli bir devreye mal etmeyi düşünmektedir. Bazı tarihçiler ise bu devri "celali" adı altında yangın biçimde kullanmaktadır. Ancak, merkezi otoritenin çeşitli sebeplerle zayıfladığı sıralarda, kadılar ve mahkeme görevlileri, medreselerden öğretim üyeleri, cami hizmetlileri, müftiler gibi "*ehl-i şer'in*" kapsamına girmeyip hükümetin özellikle İstanbul dışındaki her

türden işini doğrudan doğruya kendileri yapan zorlayıcı hizmetliler diye tanımlayacağımız takım, Osmanlı yazışma dilinde “*ehl-i örf*” diye ifade olunanların önderliğinde çift-bozan (levant) ve sekbanların kitleler halinde toplanmaları ayaklanmalara yol açmıştır ki “Celali” hareketlerinden anlaşılan da budur.

Celali isyanlarının sosyolojik açıdan değerlendirilmesi bugün kendi diyagramına tam anlamıyla oturtulmuş değildir. Tarihimizin belirli devrelerinde kırık alanlarda yaşayanların köylerinden bir sel gibi yörelerden yörelere akıp giden göçleri, köylerin ve kasabaların boşalmaları sosyal hareketlerin sosyoloji açısından üzerinde durulmaya değer konulardır. Henüz bu konuda bu ülkemizde çalışmalar yapılmış değildir. Köylü hareketlerinin büyük ölçüde ağırlıklı olduğu Celali ayaklanmaları Türk toplum tarihinin zengin bir safhasını teşkil eder.

Celali hareketleri-sebepleri ne olursa olsun -temel belirleyici kimliğinde çevre- merkez ilişkisinin ön planda düşünmek gerekir. Batı sosyolojinde ağırlıklı biçimde Edward Shills ile gündeme gelen merkez-çevre probleminin ilk yansımalarına veya denemelerine Şerif Mardin’de rastlamaktayız ⁴⁶⁶.

Mardin’e göre “Osmanlı İmparatorluğu’nun, karmaşık ve incelmış bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkezi vardır. Osmanlı’ların uyguladığı yöntemler ustaca ve çeşitliydi. Dini azınlıklardan çoğunlukla küçük yaşlarda toplanan fertleri yönetici seçkinler arasına alan, onları resmi görevliler sıfatıyla bütünleştiren, vergi ve toprak yönetimini mutlaka merkezileştirmese de sıkıca denetim altında tutan ve resmi dini düzene hakim olan merkez, adalet ve eğitim alanlarında ve yasallığın sembollerinin yayılıp tanıtılmasında sağlam dayanak noktaları bulmuştu.” Batıyla bir karşılaştırma yapılırsa Osmanlı İmparatorluğu Mardin’e göre merkezileşmiş batı devleti ve daha sonra onun yerine geçen modern millet devleti Osmanlı kurumlarının gelişiminde önemli rol oynamıştır. Batıda XVII. yüzyılda ortaya çıkan Leviathan ve millet-devlet, başlangıçta rakip unsurlar olarak görülmekle beraber daha sonraları modernleşme süreci boyunca Osmanlılar, yeni devlet biçimlerini hükümetlerinde yapacakları reformların modelleri olarak görmüşlerdir. Ancak, Batıda devleti biçimlendiren güçler modernleşme başlamadan önce Osmanlı Devleti’ni biçimlendiren güçlerden

farklı gibi görünmektedir. Modern devleti yaratan merkezileşme süreci dayandığı feodal temellerden dolayı, çevre güçler diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştı. Bu güçler, feodal soylular, kentler, kasabalar (burgherz) ve daha sonra endüstri emeği idi. Bu uzlaşmalar, Leviathan'ın ve millet-devletin bir ölçüde iyi eklemlenmiş yapılar olmasına yol açmıştır. Böylece, ne zaman bir uzlaşma hatta tek yanlı bir zafer gerçekleşse, çevre gücünün bir bölümünün merkezle bütünleşmesi de sağlanmış oluyordu. Bu surette, feodal zümreler veya "ayrıcılıklar" yahutta işçiler, yönetimle bütünleşirlerdi. Ama aynı zamanda, özerk durumlarının tanınmasını da sağlardı. Devler ile kilise, millet kurucuları ile yerelciler, üretim araçlarına sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki çatışmalar bunun örnekleridir ⁴⁶⁷.

Mardin, XIX yüzyıldan önce Osmanlı İmparatorluğu'nda, katmerli karşı karşıya gelmenin ve bütünleşmenin bu ayırt edici özellikleri eksik gibi görüldüğü kanısındadır. Daha doğrusu, temel karşı karşıya gelme tek boyutlu idi ve her zaman, merkez ile çevre arasındaki bir çatışma olarak çıkıyordu. Yakın zamana kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi. Türk piyasasının temelinde yatan en önemli sosyal kopukluktan ve yüzyıldan fazla modernleşme sonradan varlığını sürdürme gibi görünüyordu.

Şerif'in bu modelin biraz sonra ele alacağımız Celali türü sosyal hareketlerin açıklanmasında önemli ip uçları olarak yorumlanması gerekir. Zira, sadece merkezi otoritenin zayıflaması sonucu isyanların, ayaklanmaların ortaya çıkışı fikri, temeldeki köklü unsurlara istinat ettirilmediği sürece havada kalır. Gerçekte, Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısı incelendiğinde millet-devlet fikri organik bir bütünleşme tablosunu yansıtıyordu. Oysa Batı bu süreci bizden en az dört yüz yıl önce çözümlemişti.

Merkez ile çevrenin kopukluğu, bölük pörçüklüğü için Mardin, devlet ile imparatorluğun çekirdeği olan Anadolu'daki göçebeler arasındaki ilişkiyi sürer. Devletin çevresindeki göçebelerle uğraşmanın getirdiği güçlük, yerel bir rahatsızlıktı, ama, ayrıca göçebelerle kentlerde oturanlar arasında daimi bir çekişme olduğu ve göçebeliğe ilişkin her şeyin küçümsenmekten

⁴⁶⁶ Center-Periphery relations: A Key to Turkish Politics (Political participation in Turkey, 1975, s. 7-33), keza Edward SHILLS, Center-PERIPHERY (The Logic of Personal Knowledge: Essay Presented to Michael Polanyi on his seventyth birthday, 11 March 1961.

⁴⁶⁷ MARDİN, Ş. "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" Dün ve Bugün Felsefe, Kitap: 1, s. 167-168. İstanbul 1953.

başka bir işe yaramadığı konusundaki kalıp düşüncesini de doğurmuştur. Mardin, bir Fransız antropoloji bilgini J. Cuischier'den de esinlenerek-zira Cuischier, gerçekten de iki Türkiye vardır ve bunların birincisi hükümet Türkiye'si olan eski kentsel gelenek Türkiye'sidir, ikincisi ise bugünkü Türkiye'nin 4/5'ünü oluşturan ve Oğuz ve Türkmen aşiretlerinden doğrudan doğruya gelenlerin kırsal gelenekli Türkiye'sidir ⁴⁶⁸. Göçebe ve yerleşik halk arasındaki bu temel kopukluğun bir kalıntısı yerleşik tarım yapılan on üç ilin istatistik verilerin, sosyal yapısının ve başlıca meselelerinin geçerli olduğu dört ildeki verilerle, yapıyla ve meselelerle keskin bir karşıtlık içinde bulunduğu doğu bölgemizde bugün de hala görülür.

Mardin, merkez-çevre kopukluğunun Osmanlı geleneğindeki bölük pörçüklüğe dair birkaç çarpıcı örnek zikretmektedir. Bunlardan biri de Celali ayaklanmalarına rengini veren dini mahiyetteki yönelim biçimleridir.

Merkez daha başlangıçtan itibaren bir Osmanlı soylular zümresinden kalan izlere ve yıldızları Osmanlılarla birlikte parlayan taşları bazı güçlü ailelere karşı şüpheyle davranmıştı. Kargaşalık çıkaran dini cereyanlar, karşı görüşleri uzlaştırmaya yönelen dinler, mesih olduğunu ileri sürenler uzun süren ve iyice hatırlanan bir tehlike oluşturmuşlardır. XVII. yüzyılda Kadızade Mehmet Efendi (ö.1635) tarafından yönetilen Kadızadeliler hareketi ve bunların yarattığı huzursuzluk doğuda Celali lideri Abaza Hasan Paşa'nın ayaklanmasına zemin hazırlanmıştır. Keza Selçuklulardan devralınan merkezin bölük pörçüklüğü daha on üçüncü yüz yılda dini mahiyetteki ayaklanmalara sahne olmuştur. 1239 yılında önce Güney Doğu Anadolu mintikalarında, sonra da Orta Anadolu'da iyice yapılan bu ihtilal, Amasya'ya gelip yerleşen Baba İshak adındaki bir Türkmen babası tarafından başlatılmıştır ⁴⁶⁹. Bu isyanın her ne kadar dini bir mahiyeti bulunmadığı iddia edilmişse de, temelde çok kötü sosyal ve iktisadi şartlar içinde yaşayan Türkmenlerin siyasi bir amaçla yani saltanatını ele geçirmek üzere uygun dini ve siyasi şartlarda gerçekleştirdikleri bir ayaklanmadır ⁴⁷⁰.

Merkezi otoriteye karşı ayaklanmaları Marksist yöntemlerle açıl原因 görüşler kadar, ⁴⁷¹ anti Marksist izah biçimlerinin de konuyu sosyolojik bir

⁴⁶⁸ Cuischier, J. Etudes Rurales, No: 22-26, 1966, s. 219-242'den naklen; Ş. MARDİN, "a.g.m.", s. 170(9 nolu dipnot).

⁴⁶⁹ OCAK, Ahmet Yaşar. Babailer İsyanı. s. 28-29. İstanbul, 1980.

⁴⁷⁰ OCAK, A. Yaşar. a.g.e., s. 179.

⁴⁷¹ SHAW, Stanford. Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, c. I, s. 168. İstanbul, 1982.

zemine oturtmadıkları sürece bir sonuca varacakları şüphelidir. Her ne kadar devletin savaş esnasında veya uzun süren savaşlar neticesi vergileri yükseltmesi, iktisadi bunalımlar sosyal hareketlerin kaynağı olmuşsa da temelde yatan faktörler yapıyla ilgilidir. Yani Osmanlı İmparatorluğu'nun millet-devlet bütünleşmesinin güçlü kılınmasından kaynaklanmaktadır. Savaşlar, vergi yükünün ağırlığı, mali patlamalar sadece ip incelendiği yerden kopar, kabilinden temeldeki yapısal bozukluktan ötürüdür. Mardin'in ifadesiyle; bütün bunlar, merkezin göz yumduğu bir yerelcilik temeli üzerinde ortaya çıkıyordu. Çünkü Osmanlı toplumsal yöneticiliği, başa çıkılmaz örgütlenme işleriyle karşı karşıya kalmıştı. İmparatorluk genişledikçe Osmanlılar, karşılaştıkları yeni toplumsal kurumlarla, yeni törelere yasallık tanıyarak ve etnik, dini ve bölgesel özelliklere yönelik ve merkezi olmayan bir uzlaşma sistemini pekiştirerek sorunları çözmeye çalışıyordu. Gevşek bağların işe yaradığını gördüklerinde, daha kapsamlı bir bütünleşmeye girişmediler. Böylece, daha genel bütünsel anlamda merkez ve çevrenin, birbirleriyle çok gevşek bağlar içinde bulunan iki dünya olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Karayazıcı devletin başına felaket açabilecek bir çizgiye ulaştığında kendisine Çorum Beyliği'nin verilmesi gibi. Böylece, devletin daha köklü bir alt yapıyı oluşturacak onarımlara gitmeden sadece geçici önlemlere durumu yönlendirmesi millet-devlet bütünleşmesinin oluşumunu etkilemiştir. Kanaatimce, bu tür sosyal yapı daha ziyade Osmanlı devlet geleneğini belirleyen Oğuz Türkleri'nin göçebelik karakterinden kaynaklanmıştır. Türk devleti Orta Asya'da iken *en büyük il, orta il veya en küçük il* gibi çok çeşitli aşiretlerden oluşmasına rağmen göçebe kültürünü ve kimliğini silememiştir. Bu kültür mirası imparatorluğun sonuna kadar devam etmiştir. En basiti bu niteliği mimaride (Topkapı sarayının bir çadır niteliğinde olması, evlerde yüklüklerin bulunması gibi) de gözleyebiliriz. Göçebelik, sürekli hareketi getirdiğinden alınan her önlem yerine ve duruma göredir. Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu belli bir toprak parçasına yerleşmiş olsalar bile göçebe kültürünün izlerinden kurtulamamışlardır. Gelenekleri muhafaza etmek, dışa açılmamak, varlığını sürdürmek yani "zealot" bir karakter için ön şartları oluşturur. "Osmanlı görüşü açısına göre ve toplumun amaç ve yapısı, ilk başta Sasaniler tarafından geliştirilen ve İslâm, Ön Asya uygarlığına Abbasi halifelerinin hizmetinde olan İranlı bürokratlar tarafından so-

kulan geleneksel ön Asya kavramlarından gelmektedir”⁴⁷². On beşinci yüzyıl Osmanlı tarihçisi Mustafa Naima bu görüşü “hakkaniyet çemberi” olarak sunmuştur. Onun belirttiğine göre: 1) Asker olmadan devlet veya mülk (hakimiyet) olamaz; 2) Askere sahip olmak servete ihtiyaç gösterir; 3) Servet tebadan (uyruklardan) toplanır; 4) Uyruklar ancak adalete kavuşabilirler; 5) Şu halde mülk ve devlet olmadan adalet olamaz. Stanford’un da belirttiği gibi servetin hükümdar ve devleti desteklemek ve uyruklar için de adalet sağlamak üzere üretilmesi ve kullanılması siyasi örgütlenmenin ve uygulamanın temeli olarak ifade edilmiştir. Merkezi yönetim daha ziyade ve onun hükümdarlık görevlerini üstlenen ve devlete olması gereken bir sınıfı oluştururdu. Özerk bir kimliğe sahip değillerdi. Daha sonraları bu eşraf (ayanlar) merkezi otoriteye karşı ayaklanabilme durumuna geçebileceklerdi. Bu da ancak geniş toprakları ellerine geçirebildikleri takdirde gerçekleşecekti. Bu haklara sahip olmayanlar yönetilen (reaya) durumunda idiler.

Celali isyanları ve daha sonraları ortaya çıkan ayaklanmalar ayanlığın oluşmasında önemli etkenleri oluşturacaktır. Nitekim “Osmanlı İmparatorluğu’nda Ayanlık” adlı bir doçentlik tezinde: XV ve XVI. yüzyıllardan beri mevcut olan ayan ve eşraf sınıfı sosyal ve iktisadi bozuklukların tesiriyle nüfuzlarını iyice arttırmışlardı. Bu sınıfı teşkil eden kapıkulları, yeniçeri serdarları, sipahi, kethüdayerleri, mültezimler, mukataa emînleri, kadılar, müderrisler, azledilmiş veya emekliye sevk edilmiş beylerbeyi, sancak beyleri, müftüler vb. bunların çocuklarından ibarettir⁴⁷³. Bunlar, “ehl-i örf’ün aksine olarak ilerlemiş ve araziler satın alarak kuvvet sahibi olmuştur. Oysa kadılar ve mahkeme görevlileri, medreselerin öğretim üyeleri, cami hizmetlileri, müftüler gibi ehl-i şer’in kapsamına girmeyip hükümetin özellikle İstanbul dışındaki her türden işini doğrudan doğruya kendileri yapan zorlayıcı hizmetliler diye bilinen ehl-i örf mensupları, Celali ayaklanmalarında ön ayak olan sekban-levent gruplarının odak noktasını teşkil edecektir. Bu durum Osmanlı sosyal yapısında bir anlamda çevrenin merkeze yabancılaşması sürecinin bir yansıması içinde sosyal hareketlilik kazanması karşısında çevrenin böyle bir güce sahip bulunması aradaki çelişkilerin belirlenmesinde etkin rol oynamıştır. Bir çok yeniliklerin başarısızlığa uğramasında (Patrona ayaklanmasında olduğu gibi) çevrenin merkez karşısındaki güç denemesinin rolünü unutmamak gerekir. Bütün bu durumlar merkezin

472 MARDİN, Ş. a.g.m., s. 168.

473 ÖZKAYA, Yücel. a.g.e., s. 22.

bölük pörçüklüğü, bozkır kültürünün devamlılığı ve nihayet millet-devlet bütünleşmesinin sağlanamayışı gibi faktörlere bağlanabilir. Bu gelişimde merkezin İran kültür geleneğini benimsemiş olması merkez-çevre zıtlaşmasını daha da pekiştirmiştir. Bu süreç, merkezin çevreye yabancılaşması bakımından üzerinde durulması gereken bir husustur.

O halde, Osmanlı toplumu millet-devlet olma sürecini bütünleştirmede gelenekli mirastlarını, kültürel özelliklerini bu amaçla seferber kılmada Batı toplumlarında gözlendiği gibi çevre-merkez esnekliğini tesis edememiştir. Celali ayaklanmalarının "her sınıftan insanların birbirleriyle kanlı kavgaya tutuştuğu" türde olayların belirmesine sebep olmuştur.

Celali ayaklanmalarının anatomik yapısını daha iyi kavrayabilmek için sosyal olguları yoğunlaştıracak ve onları temsil edebilecek belirli standart konigürasyonların tespiti gerekmektedir. Yoksa, yıllarca devam eden ve ülkenin dört bir yanına dağılan ayaklanmaları anlatmanın sosyolojik hiçbir yaran olmayacaktır. Bunun için de ilkin ideal tipleştirme diye ifade edilen ve Max Weber tarafından kazandırılan bir yöntemi burada kullanmak istiyorum. Weber, teorik açıklamaların geliştirilebilmesi ve analitik karşılaştırmaların yapılabilmesi için, bir araştırmacının gerçek hayatta görülebilecek veya tarihi gelişme içinde benzeri bulunabilecek teorik bir olay tipini ortaya koymasını; incelemesini de buna dayandırması gerektiğini öne sürmüştür. Weber'in kendisi de bu yola başvurmuş, otorite, ekonomi, din, bürokrasi gibi çeşitli müesseseleri şekilleriyle, gerçek hayatta görülen müessese şekillerini karşılaştırmıştır. Buradaki "ideal" sözcüğü "arzu edilen" veya "olması gereken" bir durumu belirtmekten ziyade; belli bir bütünlük gösteren; unsurları arasında mantıki ve organik bir bağ bulunan "durumu ifade" etmektedir.

Weber'e göre ideal tip, tarih ve sosyoloji dayanışmasının merkezini teşkil eder. Böylece, her ideal tip ya tarihi bir bütüne veya olayların ard arda gelişine has anlaşılır ilişkilerin örgütlenmesidir. Öte yanda ideal toplumun ve çağdaş bilimin ayırt edici niteliğine, yani akılcılaştırma sürecine bağlıdır. Bu durum ideal tipin tarihi bütünlükleri kavraması bakımından önemlidir. tarihi olaylar ideal tiple bütünlüklerini koruyabildikleri kadar aynı zamanda kendine has özelliklerini de sürdürebilirler ⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ ARON, R. Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, s. 500-501. Ankara, 1986.

İdeal Tipleştirme: Karayazıcı Ayaklanması

Celaliler üzerinde yapılacak bir araştırma için bu devreye damgasını vurmuş olan Karayazıcı ayaklanmalarını ele alacağız. Dar anlamda 1592'de başlayan ve 1595'te ülkenin bütün bölgelerine yayılarak bir iç savaş manzarası arz eden Celali ayaklanmaları 1603 yılına kadar ayan ve eşrafın da işe karışmasıyla 1603'ten itibaren *Büyük Kaçgunluğa* dönüşmüştür. İşte Karayazıcı, ölümüne (1602 tarihine) kadar birinci safha içinde rol oynamıştır. İkinci safha ise kardeşi Deli Hasan tarafından yürütülen iç isyanlar devresidir. Bir de sosyal hareketlerin (Celali tipi ayaklanmaların) giderek kabuklaşması, yayılması ve yönlendirilmesi açısından önemli bir oluşumu belirler.

Karayazıcı isyanı hakkında 1946'da bir Rus araştırmacısı (A. Ş. Tveritinaova) nın "Türkiye'de Karayazıcı ve Biraderi Deli Hasan isyanı" adlı bir araştırma yürüttüğünü bilmekteyiz ⁴⁷⁵. Sovyetler Cumhuriyet İlimler Akademisi Doğu Araştırmaları Enstitüsü tarafından yayınlanan bu eserin ana fikri Akdağ'a göre şudur: "Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik bir bunalımın içinde olması yüzünden, köylülerin vergi yükü çok ağırlaşmıştı. Ayrıca, memurlar da görevlerini kötüye kullanarak soygunculuğa veya rüşvete sapıyorlardı. Köylüler buna dayanamamakta idiler. Türk küçük askeri feodalleri de murabahacı ticaret sermayesinin ve saraydaki büyük feodallerin sömürgecilikleri karşısında yoksul düşmüşlerdi; isyan için fırsat arıyorlardı. Nihayet Eğri seferi olunca, seferden kaçan veya hiç gitmeyen küçük feodaller isyan ettiler. Hoşnutsuz köylüler de kendilerine katıldı. Ancak köylülerin çıkarları ile onlarınki birbiriyle çeliştiğinden dolayı bu isyandan bir netice çıkmadı.

Rus tarihçisi Tveritinaova'nın bu görüşlerinde itiraz edilebilecek noktalar olabilirse de, hemen hemen çevrenin merkeze olan ayaklanmalarında bizim gözlediğimiz mali unsurlar önemli rol oynamıştır. Olaylarda iktisadi sebepler başka, olayları biricik sebep olarak iktisat faktörüne bağlamak yine başkadır. Eserin kendisi elimizde mevcut bulunmadığı için şimdiden bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak, metodoloji olarak Sovyet tarihçileri

⁴⁷⁵ AKDAĞ, Mustafa. Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, s. 27. AKDAĞ, bu eserin TTK tarafından kendisi için Türkçe'ye çevrildiğini, fakat yayınlanmadığını bildiriyor. Ancak, TVERITINOVA'yı -iyi bir araştırmacı olmakla beraber-tarihi maddecilik metodu ile ele aldığı incelemesini eleştirmektedir (s. 27). Bunun gibi, Cemal BARDAKÇI'nın Anadolu İsyanları ile AHMET REFLİK'in Osmanlı Tarihinde Zorbalar adlı eserini de bilim dışı bulmaktadır (bk. S. 25, 1 nolu dip not).

toplumsal olguları açıklarken Marksizm'i şaşmaz bir ilke olarak sürdürmektedirler. Bununla beraber, köylüler ile küçük feodallar (tımarlı sipahiler olacak) ve büyük feodaller arasındaki çıkar çelişkilerinden her halde sınıf çatışmaları kastedilmektedir. Bu ise büyük yanılgıdır. Bazı anti-Marksist Türk tarihçileri Türk toplumunu "sınıflı bir toplum" kabul etmemekte, bu sebeple de sınıflar çatışmasına karşı gelmektedirler. Oysa sosyolojik anlamda bir toplumda sınıfların bulunması başka, bunlar arasındaki çatışmanın bir sınıf mücadelesine dönüşmesi yine başka şeylerdir. Marks'ın en önemli yanılgısı, bir toplumda mevcut sınıf yapısının sırf kavgasına dönüşebileceği tezini ileri sürmüş olmasıdır. Batı Avrupa tarihi için geçerli olan bu yargıların Osmanlı toplumu için de aynen geçerli olabileceği tezini savunmak mümkün değildir.

Akdağ'ın da belirttiği gibi, "Celali isyanları denilince hep de Karayazıcı'nın ayaklanması anlaşıyor. Herkes ilk olay diye onun ortaya çıkışını kaleme alıyor. Bundan başka, o çağın yazarlarından hiç biri Türkiye'de bütün bir toplumu içine alan geniş çaplı sosyal ve dirliksel mücadelenin geçmekte olduğunu sezmemiş, bütün olup bitenleri Karayazıcı'nın kişiliği yanında toplamak suretiyle olayı çok küçültmüşlerdir ⁴⁷⁶.

Görülüyor ki, Karayazıcı olayı Celali hareketlerinin bel kemiğini teşkil etmektedir. Biz bundan dolayı Karayazıcı ayaklanmasını bir ideal tip oluşturmak suretiyle kollektif davranış kuralları içinde açıklamaya çalışacağız. Böyle bir araştırma yöntemi aynı zamanda bir muhteva tahlili (örnek olay) denemesi olarak da açıklanabilir.

İlkin *yapısal yardımlılık (sebeplilik)* unsurunu ele alacağız. Celali ayaklanmalarının ortaya çıkışına dair önemli sebepler ileri sürülmektedir. Bunlar aynen Karayazıcı isyanı için de geçerlidir. Çünkü Karayazıcı isyanı bir bütünün küçük bir yansımasıdır. Burada ele alınması gereken yapısal sebeplilik ten ilki dini-emik unsurlardır. Yavuz Selim devrinde devşirme düzeni yaygınlaşarak yeniçeri birliklerinin sayısı artırılmıştır. Hatta sarayına aldığı gençleri yetiştirmek için Galatasaray da yeni bir okul bile kurmuştur. Galata tepesinde okul için yeni binalar, bir cami, medrese, yatakhane ve mutfaklar yapıldı. Burası islâm hayatının bir merkezi ve eski İstanbul dışında ilk büyük çaplı müslüman yerleşme alanı idi. Böylece, devşirme gençleri için gayet hassas bir sınıflandırma ve eğitim düzeni kuruldu. Bunların

⁴⁷⁶ AKDAĞ, M. a.g.e., s. 28.

içinde en iyilerini saray hizmetleri için alıyorlar, diğerlerini kapıkulu, köle ordusuna alınmadan önce Anadolu'ya gönderiyorlardı.

Yavuz Sultan Selim Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentini de Edirne'den İstanbul'a taşımıştır. Tarihçiler, saray kadınları tophane sarayına taşınmışlardır. Böylece, Oğuz Türkmen ikiliği daha canlı bir biçimde güçlenmişti. Türkmenler merkezi hükümetin kendilerinin çok uzun zamandan beri bağımsız oldukları bölgelere kadar denetimi yayma çabalarından olan biri değillerdi. Belki de siyasi ayrılık isteklerinin belirtisi olan dini inançları kendilerini, artık Osmanlı hanedanının temeli haline getirilmiş olan Sünni İslâm inanç ve kurumlarını yayma çabalarına karşı çıkmaya götürmüştür. Yavuz'un Safevi taraftarlarını bastırmak için kullandığı kanlı yöntemler bu huzursuzluğu arttırmıştı. Nitekim, 1519 yılında Tokat yakınlarında, başında Selim'in ağından kurtulup, Sultan Mısır'dayken büyük bir taraftar kalabalığı toplanmış olan Celali adında bir Safevi vaizinin bulunduğu yeni bir göçebe isyaru çıktı. Mehdi olduğunu iddia eden Celal, çevresine Yavuz'un vergilerinden yakınan kentlilerle çiftçileri de toplamıştı. Şah İsmail adını aldı. 24 Nisan 1519'da ordusu yeniçeriler tarafından yok edilene kadar bir süre başarılı oldu. Ancak Celal'in adı kaldı ve Anadolu da bundan sonraki iki yüz yıl içindeki kıpırdanma hareketlerine hep Celali isyanların denildi

67

Celali hareketlerinin 1592'de başladığını savunan Akdağ, devlete karşı ilk toplu karşı gelmeleri "mezhep ayrılığı yüzünden hep eğreti yaşaya gelmiş bulunan Kızılbaş Türkmenler arasında çıkmıştır" demektedir ⁴⁷⁸. O tarihlerde Şiilik (kızılbaş) e eğilimli bulunan Türk halkın yoğun bulunduğu bölgelerde iktisadi darlık zoru altında bulunan leventler (çift bozanların işsiz güçsüz grubu) artık iyice gemi aزی almışlardı. Aralarında başbuğlar da türüyordu. Şahin bu elverişli ortamdan da yararlanarak İran'dan yollandığı "dailer" (propagandacılar) de *Türkmen kızılbaş* ayaklanmalarının genişlemesinde az etkili olmuyordu. Özellikle Antalya yöresinde ortaya atılan Şahkulu, başına topladığı leventlerle kasabaları basmaya, kan dökmeye ve geniş soygunlar yapmaya başlamıştı. Gerçekte o devirde Alevi ve Sünni bütün çiftçi halkın yaşadığı köyler sanki çift bozan kaynağı olmaya başla-

⁴⁷⁸ SHAW, Stanford. a.g.e., s. 129-131.

⁴⁷⁹ AKDAĞ, M. a.g.e., s. 115.

nuştı ⁴⁷⁹. 1511’lerde “Şah Kulu” hareketi baştan sona kadar Anadolu’nun İran’a bağlanmış eğilimine sahiptir.

Bilindiği gibi ilk tehlikeli isyan padişahın Mısır seferi sırasında Yozgat (Bozok) çevresindeki Türkmenler arasında patladı. Celal adında biri Osmanlı tarihçilerinin iddiasına göre “kızılbaş” eğilimlerinden büyük bir kitleyi arkasına takarak Tokat’a geçmiş, böylece Anadolu’nun Kızılırmak Yeşilırmak arası bölgeleri devlete karşı tertiplenen önemli bir ayaklanmaya sahne olmuştu. İsyancının başı, Celal’in çekildiği bir mağarada çıkmak üzere olan Mehdi’yi beklemeye memur olduğunu yayıyordu. Alevi halkın, Celali hareketi olarak bilinen bu olaylarda, görülüyor ki mezhep unsurları önemli etken olmaktadır. Bozok’ta meydana gelen bu isyanda da Osmanlı İmparatorluğu’nun reformist çabalarının etkisi büyük olmuştur. Çünkü, bölgede kadastro yazımı yapılmasına çalışan düzenli bir ordu, tımar ve vergi sisteminin kurulması için sancakbeyinin çabalarına karşı çıkan Baba Zunun adındaki bir Safevi vaizi etrafında Türkmen göçebe aşiretleri birleşerek ayaklanmışlardır. (22 Ağustos 1526) Ancak, baba Zunun’u müteakip, 1526’nın son ve 1527’nin ilk aylarında Çukurova ve Orta Anadolu’da bir dizi Celali ayaklanması daha görüldü. Bunlardan en önemlisinin başında olan ve Hacıbektaş’ın soyundan geldiğini ileri süren *Kalender Çelebi* büyük bir grup Türkmen’i de ayaklandırmıştır. Kalender Çelebi ayaklanması o sıralarda Dulkadir hanedanının baskısından yakınan Elbistanlı Türkmenlerle, Ferhad Paşa’nın kötü yönetiminde ezilen Türkmen kendilerinin de kendisinin de kendisine katılmalarını sağlamıştı.

Dini (mezhebi) temelde ortaya çıkan ayaklanmalarının hedefi sadece merkezi yönetime karşı gelmek değil, aynı zamanda aralarında birleşmek ve yeni güçlendirme odak noktalarını da oluşturmaktadır. Böylece, Büyük Selçuklu devrinden beri sürüp giden Oğuz-Türkmen ikiliği ⁴⁸⁰ veya ayrıncılığı merkezi otoritenin zayıfladığı her vesile ile Türkmenler’in ayaklanmalarına, yeni güç birliği yaratmalarına sebep oluyordu. Dulkadir yöresinde Türkmen aşiretleri tam bağımsızlıklarını bu olayla kazanmışlardır. Kanuni Süleyman özellikle bu olay üzerine Anadolu’ya dönmüş, Karaman valisi ve ileri gelen sancak beyleri de öldürülmüştü. Celali hareketlerinin müessesleşmesinde şii geleneğinin büyük payı olmuştur. XVI. yüzyılın mistik halk

⁴⁷⁹ AKDAĞ, M. Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi, c. II. s. 386-387. Ankara 1974.

⁴⁸⁰ TÜRKDOĞAN, Orhan .Türk Tarihinin Sosyolojisi. Ankara, 1977.

şairleri, özellikle Pir Sultan Abdal burada zikredilebilir. Bunların şiirleri hikayeleri, hayat tarzları ve dünya görüşleri nesilden nesile aktararak devam ettirilmiştir. Türk halk edebiyatının oluşumunda bu mistik Alevi halk şairlerinin rolü hiçbir zaman unutulmaz. Zaten, bunlardan Pir Sultan Abdal da Sivas dolaylarında padişaha karşı isyanlarda yer aldığı için idam edilmiştir.

Celali hareketlerinin yapısal yararlılık açısından bir yorumu kısaca belirlenmek istenirse bu daha ziyade Türkmenler'in birleşmesinde, bağımsızlıklarını almalarında pekiştirici bir işlevi yerine getirmiştir. Merkezi otoritenin çevreye olan bu tutumu adeta bir pamuk ipliğiyle her şeyin çözümlenebileceği biçimde yürütülmüştür. Daha sonraları XX. yüzyılın başlarında bu tür çözüm yolları "Hamidiye Alayları" kurulması suretiyle gündeme gelmiş, fakat hiç bir radikal çözüm yolu sağlamamıştır. Tersine Hamidiye alayları bazı yörelerde yerli ayan, eşraf ve siyasi firka temsilcileriyle birleşmek suretiyle yerel ayaklanmaları desteklemek yolunu izlemişler, devletin başına daha büyük galeler açmışlardır, konu hiç bir vakit millet-devlet bütünlüşmesi olarak çözümlenmemiştir. Celali hareketleri bu anlamda merkez-çevre modelinin proto-tipini göstermesi bakımından da dikkat çekici olsa gerek. Akdağ, her ne kadar olaylarda *Şiilik-Rafizilik-kızılbaşlık- mühlhidilik* faktörünün bulunmadığı tezini ileri sürmekte ise de şu gerçeği açıkça savunmaktan da uzak durmuyor "isyancılar Alevi-kızılbaş Türkmenler olsa bile, çıkardıkları isyan bir mezhep ayrılığı iddiası değildir"⁴⁸¹. Burada önemli olan yargı, olaylara dini-etnik bir unsurun katılmış bulunmasıdır. Buna karşılık Kramers, Karayazıcı ayaklanmasında Şii tarikatlarının etkisinin büyük olduğu kanısındadır. İslâm Ansiklopedisi'ne yazmış olduğu Karayazıcı maddesinde bu tezi savunmaktadır.

Büyük Kaçgunluk devrinde, yeni Karayazıcı'nın ölümünden sonra kardeşi ve öteki başbuğlar tarafından yürütülen ayaklanmalarda yine Türkmenler'in müdahaleleri görülmektedir. Nitekim, Kuyucu Murat Paşa tarafından Celaliler bastırıldıktan sonra, Safeviler'in de üzerine yürümüştür. Şah Abbas'ın Ürmiye gölü zaferinden sonra buraları tekrar alabileceğini umuyordu, fakat bunda bilindiği üzere muvaffak olamadı. Şah Abbas Ürmiye gölü yakınlarında Osmanlılar'ı bozguna uğrattınca Doğu Anadolu'ya girebilecek bir duruma geldi. Bu yenilgi sonunda mahalli Türkmen ve

⁴⁸¹ AKDAĞ, M. Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, s. 120. Ankara, 1982.

Kürt beyleri de karşı tarafa geçtiler, yeni bir dizi Celali isyanı başlamış oldu. Bunlardan en önemlisi Kuzey Suriye'deki *Canbulat* ailesi ile Orta Anadolu'daki *Kalenderoğlu* ailesinin isyanıdır. Celali ayaklanmalarında Akdağ'ın deyimiyle "ilk bayrağı Alevi eğilimli Türkmenler çekmekle beraber"⁴⁸² sonuçta merkezi yapıda bölük pörçüklük giderilememiş, geçici tedbirlerle olaylar savuşturulmaya çalışılmıştır.

Celali hareketlerinde tarikatların ve Sunni Ortodoks görüşlerin de önemi unutulmamalıdır. Bilindiği üzere asıl adı Abda'l-Halim olan Karayazıcı, 1592'den başlayarak 1602 yılında, ölümüne kadar Celali hareketlerin içinde bulunmuştur. Bazı tarihçiler onun Urfa dahilinde Kılıçlı aşireti efradından Ali adlı birinin oğlu olduğunu; bazı tarihçiler de Çorumlu bir Türk'ün oğlu olduğunu iddia etmektedirler. Karayazıcı'nın isyan ettiği sıralarda Tarsus livasında Sekban-bölükbaşı olduğu bilinmektedir ⁴⁸³. Karayazıcı faaliyette bulunduğu bölgelerde (Urfa-Malatya civarı) Celali reislerinin başbuğluk durumuna kadar yükselmiştir. Celali reislerinin büyük bir çoğunluğu sipahi idi. İşte bu sipah ve silahdar bölüğü mensupları yani asi maliyet memurlarının (Celali reislerinin), 1599'da Anadolu'nun doğusuna hareket ederek Karayazıcı'nın etrafında toplandıklarını görüyoruz. Anadolu'nun her tarafından pek çok insan Karayazıcı'nın idaresinde büyük güç oluşturmuşlardır ki bunun miktarı tarihi kayıtlara göre 20.000'i buluyordu.

Karayazıcı ayaklanmasında hükümet yanlılarının da taraf tutması olayların daha da büyümesine yol açıyordu. Böylece, geçen yarı yüzyıl içinde giderek ciddileşen, bütün sosyal ve ekonomik güçlükler şimdi halkın büyük kesimlerine yansarak isyancılara katılmalarını sağlıyordu. Türklerin, İstanbul'daki devşirmelerine karşı, öfkeleri yine su yüzüne çıkmıştı. Oğuz Türkmen ikiliğinin önemi buradadır. Devleti kuran Oğuzlar'ın devşirmeleri büyük mevkilere getirmeleri Türkmenler'in Celali ayaklanmalarındaki önemli tepkilerinden birini teşkil ediyordu. İstanbul'da bu isyanlar devşirmelerin başlıca kolu olan yeniçerilerle daha çok Anadolu Türklerinden oluşan sipahiler arasındaki düşmanlık olarak yansıyor. Sipahilerin ardında mevkilerini kaybetmiş Türk soyluları ile eski bir şeyhülislâm olan Sunullah Efendi bulunuyordu. Sunullah Efendi saray politikası yüzünden makamından alınmıştı. Sipahilerin ve İstanbul din öğrencileri olan softaların deste-

⁴⁸² AKDAĞ, M. a.g.e., s. 121.

⁴⁸³ AKDAĞ, M. "Karayazıcı" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, c. 6, s. 339-343.

ğiyle devşirmelere karşı halkı ayaklandırdı ⁴⁸⁴. Padişah isyancıların dileklerini kabul etti. Sunullah Efendi'yi görevine iade etti. Ancak çoğu kışı Belgrad'da geçiren yeniçeriler de isyan edip İstanbul'a yürüdüler, padişahı Sunullah Efendi'yi azletmek zorunda bırakıp sipahilerin silahlarını bırakması fermanını çıkarttılar. Yeniçeriler ve topçu birlikleri İstanbul'a girdiler, sipahileri kışlalarında kuşatarak kışlaları ateşe verdiler. Sipahilerin pek çoğu ve mallarının hepsi yandı, isyanın elebaşısı öldürüldü. İstanbul'daki sipahiler bastırıldılar ve devşirmeler yine gücü ele geçirdiler ⁴⁸⁵. Ama binlerce sipahi ve halk Anadolu'ya kaçarak Celali hareketine katıldılar.

Görülüyor ki, Celali ayaklanmalarının kompozisyonu çok farklı bir kimliği yansıtmaktadır. Bir "kırkharami" bir "Robinhood" tipi haydutluk olayı dışında *etnik grupların, mezhep farklılaşmalarının ve nihayet iktidar elitlerinin hoşnutsuzluğu* gibi çok yönlü sebeplere dayanmaktadır. Bu da merkezi yapının esnek dokusunu belirlemektedir. Şii gruplar kadar Sünni Ortodoks mensuplarının da ittifak ettikleri eylem biçimleri en çok Karayazıcı ayaklanmasında göze çarpmaktadır. Bu olaylar IV. Murad devrinde devlet yapısını güçlendirmek gibi bazı tedbirlerin alınmasını da gündeme getirmiştir. Nitekim, Koçi Bey'in risalesi bu hususta ilk akla gelenidir. Sultan Murad, kendisinden sonra gelen bütün "gelenekçi" reformculara örnek olarak eski kurumlara işlerliğini kazandırmaya çalıştı. Bunları kendi çıkarları için kullanmaya çalışanları ortadan kaldırdı, danışmanı Koçu Bey'in öğütlerini tuttu. Koçu Bey'in geleneğe bağlı Osmanlı kurumlarının Avrupa'da gelişmiş olan her kurumdan üstün oldukları düşüncesine katılan IV. Murad ve reformcular, kendileri gibi düşünmeyen herkese işten el çektirerek yerlerine yetenekli ve dürüst insanlar geçirmeye çalıştılar. Naimâ'nın bildirdiğine göre, Sultan Murad İstanbul'da bulunan bütün askeri komutanlara ve yönetici sınıf liderlerine kendisini Celali haydutlarına karşı desteklemek, gelirleri ve padişahın uyruklarını korumak için yemin ettirdi ve nihayet her grup IV. Murad'a sadakatini bildiren belgeyi imzaladı.

Bu tür tedbirler geçici de olsa millet-devlet bütünlüğünü güçlendirme yolunda atılmış adımlar olarak düşünülebilir. Çünkü, Celali ayaklanmaları uzun bir süreden beri Osmanlı toplumun sadece belirli bir tabakası değil, bütün katlarını etkileyecek bir biçimde geliyordu. Artık 1600'lerde

⁴⁸⁴ SHAW, S. a.g.e., s. 257-258.

⁴⁸⁵ SHAW, S. a.g.e., s. 257-258.

tarikatlere, mezhepler ve dini liderler de katılınca devlet mekanizması büyük bir sarsıntı geçirmeye başlamıştı. 1600 yılının ortalarına doğru ülkede beliren *adızadeler hareketi*, merkezi otoriteyi güç duruma düşürmesi sebebiyle halkın Celali liderlerine sığınması ünlü Celali lideri Abaza Hasan Paşa'yı tarihe mal ediyordu.

Görülüyor ki din sosyal bir kurum olarak Osmanlı toplum yapısında sosyal hareketleri yoğunlaştırma, hatta başlatmada birinci derecede rol oynayacaktır. Bunun başlangıçlarını Babailer ayaklanmasında olduğu kadar Şeyh Bedrettin hareketinde de gözleyebiliriz. Osmanlı toplumu bu tür dini ayaklanmalara sonuna kadar açıktır. Musa Çelebi'nin kazaskeri İznik'te baş danışmanı Şeyh Bedrettin, Mehmet Çelebi tarafından sürüldüğü İznik'te baş kaldırmıştı. Bedrettin büyük taraftar toplamıştı, askeri hareketin ekonomik sonuçları da yoksullar arasında ününün artmasını sağlamıştı. Köprülü'nün de belirttiği gibi, XIII. yüzyıldan XVI. yüzyılın sonlarına kadar Anadolu'da dini hayat çok canlı ve inceleme alanı gerektiren bir yapıya sahipti. Yunus Emre'den başlayarak birçok büyük mutasavvıflar ve mutasavvıf şairler yetişti ren bu çevrede *Babailik, Abdallık-Bektaşilik, Hurufilik, Kızılbaşlık, alenderilik, Hayderilik* adı altında *Batiniyye* zümresine girebilecek bir çok mezhep ve tarikatlar teşekkül etmiştir ⁴⁸⁶.

Köprülü'ye göre bu dini hareketlere Babailer bir başlangıç teşkil eder. Köprülü, Bedrettin-i Simavi taraftarlarının ayaklanmasını da Babailer hareketinin bir tekrarlanması olarak görür. Daha sonraları ortaya çıkan Düzmece Mustafa da Şehzade Mustafa'nın idamını kınayarak yeniçeriler ve Anadolu tımar sahiplerinin merkezi hükümete karşı ayaklanması ve Rumeli'de boy göstermesi olayını yaratmıştır. Bunlar, tarihte İkinci Düzmece Mustafa adıyla anılan ölü şehzade tarafından yönetildiklerini iddia ediyorlardı. İdamdan kurtulup Rumeli'ye kaçtığını söyleyen Düzmece Mustafa, isyan bayrağını Ereğli'de açarak çevresine yüzlerce tımar sahibini, isyancı çiftçileri, ulema sınıfını ve İstanbul'da devşirme yönetimine karşı çıkan din öğrencilerini toplamıştı. Bedrettin'in felsefesine yakın bir ideolojiyi de savunan "hükümet hazine ve depolarını boşaltmaya, serveti en çok ihtiyacı olanlar arasında paylaştırmaya" hazırlanan Düzmece Mustafa komünistçe bir duyguyu yüzyıllarca sonra tekrarlıyordu.

⁴⁸⁶ KÖPRÜLÜ, Fuat. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, İkinci baskı. s. 177-178. Ankara, 1966.

Osmanlı tarihi boyunca etnik-mezhep ve dini hareketler kırmızı bir şerit gibi bir uçtan uca doğru gitmektedir. Merkezi otorite gücünü yitirdikçe veya çaresiz kaldığı andan itibaren çevrede yeni güç noktaları ortaya çıkmakta ve bunlar sosyal düzeni etkileyebilmektedirler. Karayazıcı ve kardeşi Deli Hasan ayaklanmasında Türkmenlerin rolü araştırmaya açıktır, kanaatindeyim. Gerek devletin kuruluş devrinde, gerekse Celali hareketlerinin XVII. yüzyılın ortalarına doğru bastırılmasından sonra patlak veren olaylarda Türkmenler'in rolleri inkar kabul etmez bir gerçektir. Bu da Alevi Sünni kimliğinin Osmanlı devlet yapısında sosyolojik bir senteze ulaşamadığını kanıtlar. Şu anda, gerilla savaşına açık bulunan Doğu'nun düzenine ait ipuçları ve çözüm yolları tarihimizin bu ilk kaynaklarından yüklenerek gelmektedir. Doğunun düzeni, millet-devlet bütünleşmesinin henüz gereği gibi çözümlenemediği ve merkez-çevre kopukluğu gerçeğini bize göstermektedir. Doğu'da bugün eşkıya mezraa basmakta, zorla köyleri, çadırları tahrip etmekte, çocukları kaçırmakta, her yeri yakıp yıkmaktadır. Halk korkusundan mezraalarını, köylerini, çadırlarını, meralarını, terketmekte, eşkıyaya boyun eğmektedir. Doğu düzeninin, çözüm yolu, bu sebeple büyük ölçüde bu tarihi çizgiyi isabetle teşhis etmemizde yatmaktadır. Hem içeride, hem de dışarıda sağlanan işbirlikçi davranış ve tutumlar Celali ayaklanmalarında ortak eylemlerini dün tarih sahnesine çıkarıyorsa bugün de benzer motiflerin etkileri süre gelmektedir.

Bu yapısal değişmelerin giderilmemesi her vesile ile Celali ayaklanmalarını din ve mezhep sınırlarının ötesine yaymak suretiyle devlet otoritesine başkaldırmanın ham malzemelerini oluşturmuşlardır. İlkın Türkmen dini liderleriyle güçlenen Babailer diye bilinen isyanlar kategorisi giderek ayaklanmalarının zirvelediği, çevrenin güçleştiği bir ortamı yansıtır.

Denilebilir ki Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan hemen sonra patlak veren Türkmen-Oğuz ikiliği dini-mezhep bazında gelişirken fetret devrinin iktidar çekişmeleri ve daha sonra Bedrettin'in ayaklanmaları ve nihayet toplumun bütün katlarına yayılan Celali ayaklanması sosyal gerginliğin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Böylece, çevre ile merkez arasında önemli yarılmalar kalın çizgileriyle ortaya çıkmıştır. Karayazıcı profili tarihimizde artık bir Türkmen tipi değildir. Doğrudan devletin "ehl-i örf"ü içinde yer alan bir şahıstır. Bu grubun talepleri, Türkmenlerde olduğu gibi bir bağımsızlık veya sınır bir devletle birleşmek değildir. Hatta, devletin Ortodoks dini öğretisi bir başka sektizmin hakimiyeti altına almak hiç de-

ğildir. Burada temel zihniyet “yabancılaşma şuuru” karşı direniş ile iktisadi ve mali etkenlerdir. Bu yabancılaşma şuuru üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Buna, Türk halkının yeni bir kimlik arayışı da diyebiliriz. Zira, Aşıkpaşazade de gördüğümüz bir çeşit Oğuz romantizmi Fatih Sultan Mehmet zamanında güçlü bir şekilde sahnededir. Devletin yöneticisinin soy kütüğünü sayarken Aşıkpaşazade onu Orta Asya’ya kadar, Oğuz Ataya kadar götürür. Ancak bu romantizmin Koçi Bey’in risalesinin IV. Murad’a takdim edildiği sularda “Türk Milleti”nin tezyifi padişahın dikkatini çekmeyecek bir tarzda tarihin karanlıklarına gömülür. Kimlik arayışı, merkezde silinmeye yüz tutunca çevre bunu olanca gücü ile yaşatmaya devam etmiştir. Osmanlı Devleti bu kimlik arayışını tarihin yıldızların parladığı anlar olarak kabul ettiği bu devirleri değerlendirmek suretiyle millet-devlet yapma suretini pekiştirmiş olsaydı, iki güç arasındaki bütünleşme sağlanabilirdi. Bu yapılmadığı için ilkin dini-mezhep eğilimli ayaklanmalar, daha sonra bu kimlik arayışını da arkasından sürükleyerek devletin iktisadi ve mali bunalımlarını da bahane ederek iç isyanların patlamasına yol açacaktır.

Devletin yükseliş devri aynı zamanda kader çizgisinin de kınılmasının başlangıcını teşkil edecektir. Öyle ki, İbrahim Paşa denilen bir zatın Mısır’da kurduğu eyalet sistemi veya düzeni Memlûkler’i dize getirirken, bu defa aynı şahsın sadrazam olmasıyla durum değişmiştir. Bu zat, ilk iş olarak yönetici sınıfın politikasında temel bir değişiklik yapmaya yönelmiştir. Frenk İbrahim adıyla da anılan İbrahim Paşa, II. Beyazıd zamanında İtalya’da Farga kentinden bir baskın sırasında kaçınıp Osmanlı yönetimi içine daha küçük yaşlarda girmişti. Türk selefi *Piri Mehmed Paşa*’nın yerine geçmesi devşirme sınıfının eski Türk soyluları üzerindeki son zaferini belirlemektedir ⁴⁸⁷.

Böylece, devşirmeler yönetim kadrosunun en tepe noktasını ellerine geçirdikleri bir zamanda, Türk soylularının üyeleri Anadolu’daki malikanelerine çekilmek durumunda kalmışlardır. Bunlar, kimlik arayışı şuurunun baskıları altında merkezi otoriteye karşı her çıkışı destekler bir kıvama gelmiş bulunuyorlardı. Celali hareketleri bir diğer anlamda merkezi yönetimde iktidarı elinden kaçırın Türk soylularının Alevi Türkmen ve Sünni Türkmenlerle iş birliğinin ürünüdür. 28 Eylül 1730’da ortaya çıkan *Patrona Halil*

⁴⁸⁷ SHAW, S. a.g.e., s. 136.

isyanı da İran'a toprak verilmesini bahane kabul ederek devlete bu defa devşirmelerin başkaldırması olarak bilinmektedir.

Yapısal sebeplik bölümünde açıklandığı üzere çıkarların ortak olması Sünni Türkmenler ile Alevi Türkmenleri birleştiriyor, hatta ittifaklarını hazırlıyordu. Oysa, Baba Resul isyanında bu iki grup karşı karşıya geliyordu. Türkmenlerle yerleşik hayata geçmiş Türklerin hayat tarzları arasındaki bu dini mezhep ayrılıkları, iki zümre arasında karşılıklı bir hor görme ve düşmanlık sebebi oluyordu. Şehirli Türkler, tıpkı kendileri gibi Türk olan fakat eski geleneklerinden hiçbir şey yitirmeyen Türkmenleri aşağılıyorlardı. Hatta onları kendilerinin hasını olarak görüyorlardı ⁴⁸⁸. Devrin yazarları Türkmenleri belirlemek ve şehirlilerden ayırt etmek için mesele *Etrak-i bi idrak* veya *Etrak-i mütegalibe* ve bilhassa *Harici* veya *Havaric* gibi hakaret dolu deyimler kullanıyorlardı. Buna karşılık olarak Türkmenler de şehirli soydaşları için *yatuk* (tembel) gibi kelimeler sarf etmek suretiyle, onlara karşı besledikleri kini ve aşağılamayı ortaya koyuyorlardı. "Türk Tarihinin Sosyolojisi'nde açıkladığımız bu Türkmen-Oğuz ikiliği Babailer isyanında bazı araştırmacılar tarafından sosyal ve psikolojik etkenler olarak nitelendirilmektedir ⁴⁸⁹. Biz bunu *kimlik arayışı* veya *yabancılaşma* sürecine karşı *direniş mekanizması* olarak açıklamak istiyoruz.

Karayazıcı isyanında Türkmenlerin rolü açık bir biçimde ortaya konulmamakla beraber bir ölçüde Kramers'in görüşlerine katılıyor, bir ölçüde de daha yoğun araştırmaların yapılması gerektiğini kabul ediyoruz. Zira Karayazıcı'nın ayaklanma bölgeleri sosyal ekoloji açısından Alevi Türkmenlerin yoğunlukta bulunduğu yörelerdir. Bu yörelerde daha önce baba İlyas'ın güçlü olduğu bilinmektedir. Amasya, Tokat, Çorum, Sivas ve Bozo bölgeleri kadar, Maraş, Malatya, Dulkadiroğulları iskan alanları Baba İlyas'ın bizzat kendi zaviyelerinin hakim olduğu illerdir. Celali hareketleri alevlendiği devirlerde, her vesile ile merkezi otoriteye küskün olan bu heterodoks grupların olaylara sessiz kalacakları düşünülemez.

Akdağ buna benzer bir psikolojik eğilimin, leventler arasında da yaygın olduğunu ifade etmektedir ⁴⁹⁰. Celali mücadelesinin başlıca unsuru olan

— CAHEN, C. "Le Probleme Ethique En Anatolie", CHM, II, 1954, s. 355-356; Zikreden Ahmet Yaşar OCAK, a.g.e., s. 66-67, Şiiler Hakkında daha geniş bilgi için, C. CAHEN'in: Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler adlı eserine bakılabilir, 1979.

— OCAK, A. Yaşar. a.g.e., s. 66.

— Akdağ, M. a.g.e., s. 445.

leventler, resmi adlarıyla sekbanlarda bir “*sekbanlık şuuru*” mevcuttu. Bu sekbanlık şuuru, Akdağ’a göre, hükümetin Celaliler’e karşı güttüğü siyasette olsun, asilerin birbirleriyle ilişkilerinde olsun, büyük rol oynamıştır.

Gerek sekbanlık şuuru ki daha ziyade Sunni Türkmenler’in kimlik arayışı Celali hareketlerinin palazlanmasında *inançların genelleşmesi* diyebileceğimiz bir ideolojiyi ortaya koyar. İşte bir sosyal hareketin başlıca niteliği kitlelerin uzun süre içinde belirli bir ideolojiye sahip çıkmalarıyla belirlenebilir. Sosyal hareketler sürekli ideoloji ararlar. Bu surede bir ideolojiye sahip zümrelerde inanç genelleşmekte ve grup fertlerini bütünü ile kapsamaktadır. O devri bizzat yaşayan tarihçi Hüseyin Hüsamettin Efendi Amasya Tarihi adlı eserinde Karayazıcı ayaklanmasında bu ideolojinin önemine dikkati çekmektedir ⁴⁹¹. Bu ideolojiyi belirleyen özellikleri tarihçi şöyle sıralıyor: “Toplum yapısına devşirmelerin ve dönmelerin girmesinden beri Türkler bunlara karşı mücadeleye girmişlerdir. Yıldırım Bayezid’den sonra, sarayda hükümet yönetiminde ve halk arasında meydana gelen krizler ve ayaklanmalarda böyle bir şuurun derin izleri vardır. “Akdağ’a göre, Celali Fetretini de çok eski olan bu mücadelenin bir devamı saymak gerekir. Nitekim, Karayazıcı’nın başbuğluğunda toplanan Celaliler, padişaha, Türkler’in Enderun’a alınmalarını ve yüksek makamlara atanmalarını kabul ettirmek istiyorlardı ⁴⁹².

Alevi Türkmenler arasında beliren kimlik arayışı her şeyden önce hem yönetime ortak edilmemeleri sebebiyle padişaha, yönetici sınıfa, hem de kendilerinin yerine Enderun’un (devşirmelerin) tercihinden ötürü bu ikinci zümreye olmak üzere son derece katmerleşmiş bir yapıyı ortaya koyuyordu. Karayazıcı ayaklanmasında bizzat Karayazıcı ve kardeşlerinin bu zümreyi hesaba katmamaları için gerçek sebepler bulunmalıdır. Kramers’in Kethüda Şahverdi adlı birinin isyanda bulunduğunu bildirmesine karşı çıkan Akdağ, yeterince heterodoks eğilimlerin olaylara karışmadığı hususunda kanıt ortaya koyamamaktadır. Sadece, merkezi yönetime karşı yürütülen bu ayaklanmadan “gayri memnun” olan herkesin bulunduğunu kabul etmesi, her şeyden önce ikinci sınıf vatandaş durumunda bulunan Türkmenleri kendiliğinden kabullenmiş demektir.

⁴⁹¹ HÜSEYİN HÜSAMETTİN, Amasya Tarihi, s. 342, 347, 355. Zik. M. AKDAĞ, a.g.e., s. 438.

⁴⁹² AKDAĞ, M. a.g.e., s. 438.

Devletin, merkez-çevre ilişkilerinin millet-devlet biçiminde güçlü bir kimliği yansıtmaması, sürekli çevrede küskünler, dışlanmışlar zümresini meydana getirmiştir. Bunlar, toplum dokusunun gevşediği veya esnek bulunduğu her bunalımlı zamanda çevreden merkeze yüklenme fırsatını bulmak suretiyle büyük gailelerin devletin başına açılmasına sebep olacaktır. Buna bir de sekban şuuru eklendiği takdirde Celali hareketlerinin ideolojisi kalın çizgileriyle ortaya çıkmış oluyor, demektir. Böylece, *yapısal sebeplilik, sosyal gerginlikler ve inanç sistemlerinin (ideolojilerin) genelleşmesi hepsi birlikte Celali ayaklanmaları için Anadolu insanında kolektif bir şuurun belirmesine yol açmıştır.*

Karayazıcı ayaklanması tipik bir sosyal hareketlilik normunu ortaya koyar. Akdağ onu köylü hareketi olarak Akdağ kabul etmemekle beraber, o zamanda ve daha sonraları köylerin boşalmaları yüz binlerce nüfusun şehirlere ve belirli bölgelere göçü, kanaatimizce köylü hareketlerinin ana temellerini oluşturur. Bugün bu göçlerin yapısı hakkında önemli ipuçlarına sahip değiliz, ancak ileride ayrıntılı araştırmalar Batı Avrupa, Güney Doğu Asya, Latin Amerika ve öteki ülkelerdeki köylü ayaklanmalarına benzer sosyal seferberlik güçlerine ait örneklerin ülkemiz için de gerçekleşebileceği kanısındayım.

Karayazıcı'nın etrafında toplanan Celali şeflerinin ekserisi belki de hepsi Altı bölükten (sipahi, silahtar, sağ ulufeciler, sol ulufeciler gibi devletin ulufeli askerleri) yetişme sipahi zorbaları olmakla beraber, bunlar Urfa'ya giderek Karayazıcı'ya katılmışlardır. Bunların emrinde ve hizmetinde bulunan pek çok sekbandan başka, reaya arasında da her hangi bir ayaklanmaya kolayca katılabilecek çok işsiz güçsüz levent vardı. Nitekim, 1598'de neşredilen ferman, ehl-i örfü ve onların sekban bölüklerini, köylü reayanın, taraf taraf silahlanmaları karşısında kesin bir vaziyet almaya zorlamıştı.

Celali hareketi belirli bir ideoloji etrafında oluşurken reislerini ve başbuğlarını da çıkarmıştır. Mesela arabacı Süleyman, Arnavut Hüseyin, Deli Zülfikar, Tekeli Mehmet, Kizir Mustafa, Dünder, Tepesi Tüylü, Yıldızlı İbrahim ve Kafir Murat bunlar arasındadır. Ancak, Karayazıcı, karizmatik yapısıyla bunların hepsinin başbuğu durumuna geçebilmiştir. Ölümünden sonra da uzun süre bu durumu kardeşi Deli Hasan sürdürmüştür. O halde Celali hareketleri, bir sosyal hareket olarak lider kadrosunu da oluşturmuştur, denilebilir. Deli Hasan'ın büyük kaçgunluk zamanında Rumeli'ye geçmesi kentleri hedef almaları ve tek şef olma eğilimleri bu karizmatik kimliğin belirlenmesinin göstergeleri olabilir. Bunların hepsinin de üstünde Ka-

rayazıcı'nın başbuğluğunda toplanan Celaliler, padişaha, Türkler'in de Enderun'a alınmaları ve yüksek mansıplara atanmalarını ileri sürüyorlardı. Kuvvet kazandıkça da kendilerine "şah", "sultan" unvanları vererek istiklal sevdasına kapıldıkları dahi iddia edilmektedir. Bu hususta Amasya Tarihi yazar Hüsamettin Efendi aynen şöyle diyordu:

"...Şâyan-ı dikkattir ki, fetret zamanında ihtilalde bazılarının bağımsızlıklarını ilan ederek namlarına sikke bastırttıkları, ele geçen fermanlarda, ahkam defterlerinde zikredildiği halde, ihtilalin sahipleri kendi namlarına hutbe okuttukları meskûttur" ⁴⁹³.

Bu son sözü ile, Amasya Tarihi yazarı bazı Celali şeflerinin, esas amaçtan saparak, devletten ayrılma (separatiste) eğilimi göstermeye başladıklarını anlatıyor. Akdağ, Karayazıcı ayaklanmasında karizmatik liderliğin neler kadar uzandığını bize bu son cümlelerle açıklamış bulunmaktadır. Katip Çelebi de Karayazıcı'ya ait olduğu söylediği Rebiülevvel 1009 (Eylül 1600) tarihli bir "hükm-i hümayun"u aynen kaydetmektedir ⁴⁹⁴.

Celali hareketi köylü temeline dayalı bir sosyal hareket olarak karşımıza çıkarken gerekçelerini de birlikte zikretmiş bulunuyoruz. Sosyal hareketler sosyolojisi alanında yapılacak daha sistematik araştırmalar ve belgeler bu görüşümüzün gerekçeleri için önemli ipuçlarını ortaya koyacaktır.

Şimdiki durumda, Celali hareketleri modern sosyoloji açısından tarihimizin belirli bir kesimini kapsayan sosyal hareketlerin zengin kaynaklarını ortaya koymaktadır. Osmanlı toplum yapısının merkezi yönetim açısından bölük-pörçüklüğü çevrenin güçlü kalmasını sağlamış, bu durum gideerek, merkeze çevrenin yüklenmesi diyebileceğimiz olayların tarih sahnesine çıkmasına sebep olmuştur. Bugün de, bu kültür kodlarının belirli sınırlar içinde özelliğini sürdürmesi, doğudaki ayrılıkçı hareketler biçiminde ortaya çıkması aynı çerçeve içinde yorumlanması gereken ipuçlarını ortaya koymaktadır. Bazı dış kaynaklı araştırmacıların, Celali ayaklanmalarını, asker olmak gayesiyle topraktan kopan köylülerin merkeze karşı sürekli ayaklanmaları olarak görmek suretiyle, köylü hareketleri kabul etmemeleri hatalı bir yaklaşımdır⁴⁹⁵.

⁴⁹³ HÜSEYİN HÜSAMETTİN, a.g.e., s. 342, 347, 355, Zik. M. AKDAĞ, a.g.e., 438.

⁴⁹⁴ KÂTİP ÇELEBİ, Fezleke, c. I, s. 128, Zik. M. AKDAĞ, a. g. e., s. 440.

⁴⁹⁵ BARKEY, Karen. Milliyet Gazetesi. İstanbul, 28 Haziran 1995.

BÖLÜM: XI

TARİHSEL BİR SÜREÇ: OĞUZ-TÜRKMEN AYRIŞIMI

Bir önceki bölümde toplumsal hareketleri incelerken, konunun merkez-çevre ayrışımından kaynaklandığını belirtmiş bulunuyoruz. Merkez-çevre diyagramı aynı zamanda Osmanlı döneminde önemli yerel ayaklanmaların da nedenini oluşturur. Bu konumdan kaynaklanan olaylar, toplum yapımızda derin yarılmalara, çatışmalara yol açmış, hatta milli birliğin sağlanamamasında önemli rol oynamıştır. Böylece, ikili tarihsel yapı giderek güçlenmek suretiyle günümüzde önemli gerginliklerin kaynağını da oluşturmuştur.

Türk toplum yapısını incelerken, Selçuklulardan itibaren başlayan Oğuz-Türkmen ikiliğinin, tarihsel bir gerçek olarak nasıl cereyan ettiğini belirtmiş bulunuyoruz. Selçuklular, gerek İran gerekse Anadolu'da, yönetimi hatta en önemli kültür unsuru olan dili, İranlılara tahsis etmiş, kendileri de sistemin bekçiliğini yapmışlardır. Aynı geleneği, Osmanlılar da benimsemiş, uygulamış ve merkez-çevre gerginliklerini pekiştirmişlerdir. Yönetimi elinde bulunduran her üç devlet, kendilerini Oğuz telakki etmiş, çevreyi de Türkmen olarak algılamış ve dışlamışlardır.

Edward Shills tarafından sosyolojiye mal edilen merkez-çevre ilişkisi benzeri özellikleriyle Selçuklu ve Osmanlılarda da özelliğini sürdürecektir. Bilindiği üzere, İslâmiyetle ilki temaslar Asya'da sınır boylarında başlamıştır. Türkmen sözcüğü de işte bu dönemde ortaya çıkmıştır. Türkler arasında müslümanlık inancı yaygılaştıkça, gaziler topluluğunda da arasında Türklerin sayısı artmaya başlamıştır. Zamanla her iki sınır (İslâm/Türk ülkeleri arasında) ortadan kalkmıştır. Müslümanlığı kabul etmiş Türklere artık islâm topraklarını yasaklamanın bir anlamı kalmamıştır. Aynı nedenle, Türklerin topraklarının giderek genişleyen bir bölümü, sınırları belirlenmemiş bir müslümün ülkesi durumuna dönüşmüştür. İşte Türkmen sözcüğü, Claud Cahen'e göre, göçebe müslüman Türkleri, öte yanda yerleşik

Türklerden, bir yandan da göçebe ama müslümanlığı kabul etmemiş Türklerden ayıran bir deyim olmuştur⁴⁹⁶.

Yerleşik Türkler, genellikle merkezi oluşturan ve Sünni kimliği temsil eden Oğuzlar, çevrede bulunan fakat daha ziyade volk-islâmın etkisi altında kalan göçebe gruplar ise Türkmenler olarak adlandırılacaktır. İşte Cahen'in isabetle belirttiği üzere: "Yönetici sınıfların zaman zaman pek de keskin bir biçimde belirtilmemiş bir Sünniliğe inanmalarına rağmen, Türkmenler üzerinde bir yandan atalarından onlara ulaşan inançların, öte yandan da Şiiliğe dönük bir propagandanın etkili olduğunu unutmamak gerekir. Merkez, baskıcı tutumunu devam ettirdiği sürece çevre, tepki unsurunu güçlendirmek suretiyle tarihsel gerginlik başlamış oluyordu. Babai ayaklanması, Simavna Kadısı Bedrettin olayları, Celali, Karayazıcı, Şahkulu, Pir Sultan Abdal ve benzeri bir çok gerginlikler hep bu kategoride düşünülmesi gereken oluşumlardır.

Osmanlı, bu gerginlikleri sürekli desteklemiş, Patrimonial Saray modeli yolu ile merkezi yönetimi (Enderuni yapılaşmayı) devşirmelere terk ederken, halkını (reaya) "kul" etme yoluna gitmiş, Türkmenleri de dışlamıştır. Cumhuriyet döneminde de, tarihsel merkez-çevre gerginlikleri devam etmiş, herhangi bir çözüm yoluna gidilmemiştir.

Türk toplum yapısındaki bu gerginlikleri-tarihsel perspektif içinde-ele aldığımızda, çevreyi temsil eden Türkmen gruplarının kimliklerini daha yakından tanımak olanağını gözleyebiliriz. Türkiye genelinde, 45 Alevi ocağı üzerinde yürüttüğümüz bir alan araştırmasında bu gerginliklerin alt yapısına temas etmiş bulunuyoruz⁴⁹⁷.

Bu bölümde, Türkmen unsurlar üzerinde üç örnek vermek suretiyle, bakış açılarına, inançlarına ve değerler sistemine dikkatleri çekmiş bulunuyoruz. Bunlardan ilki Zazalardır. Zazalar, 1965 yılına kadar DİE Nüfus sayımlarında yer almamış, kurmançlar (Kürtler) kategorisinde belirlermiştir. İkinci grup, Malatya İzoli yöresi Alevi kökenli Kazluk aşiretidir. Aslında Zaza kimlikli olmalarına rağmen, izoli aşireti Mardin, Urfa ve Diyarbakır yörelerinden "şekavet" nedeniyle Pütürge ve civarlarına sürülmüş, burada Kürtleşmişlerdir. Ancak, aşiretin biri olan Kozluk Alevileri Türkmen kimliklerini yitirmemiş, köklerine bağlı kalmışlardır. Malatya'nın Kalecik buca-

⁴⁹⁶ CAHEN, Claude. *Osmanlı'dan Önce Anadolu'da Türkler*, s. 28. İstanbul 1979.

⁴⁹⁷ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Alevi-Bektaşî Kimliği*, s. 374-375, Timaş Yayınları. İstanbul 1995.

ğı tümü ile İzoli aşiretinin etki alanında bulunmasına ve Kürtçe konuşmalarına karşılık, tek kelime Kürtçe bilmeyen, Türkçe konuşan bu topluluk Alevi kimlikleri nedeniyle özelliklerini korumuşlardır.

Üçüncü örnek olayda, Kütahya'nın Çamlıca'ya bağlı Aydoğdu Köyüdür. Bu köyü temsil eden Alevi insanlarımız da, Türklükleriyle gurur duymakta ve Türklük bilincini savunmaktadırlar.

Şimdi, bu üç örnek olayı sırasıyla ele almak istiyorum. Böylece tarihsel kökenlerden kaynaklanan Alevi-Sünni ayrışımının ne tür bakış açıları ile uyum sağlayabilecekleri hususu netleşmiş olacaktır.

İlk Türkmen grubu Zazalardır. Güneydoğu yöremizin, özellikle Tunçeli, Elazığ, Erzincan, Sivas ve Urfa yörelerinde rastladığımız Zaza toplulukları, Kurmançlardan (Kürtçe konuşan) kendilerini ayıran, farklı bir dil ve kültür anlayışına sahip olduklarını savunan bir halk topluluğudur. Türk toplum yapısını oluşturan bu alt grupları yakından tanıyalım.

Zaza-Kurmanç ve Türk kökenli Alevi topluluklarının kültür kuşağını oluşturan bir ilimiz de Erzincan'dır. 1998 Ekim sonu ve Kasım başlarında Alevi ocakları üzerinde bir alan araştırmasını yürütmüş bulunuyoruz. Daha ziyade Tercan ve merkeze bağlı köy ve beldeler bizzat ziyaret edilmek suretiyle, bu toplulukların bakış açıları (frame of reference), örgütlenme biçimleri, toplumsal hiyerarşi ve kimlik yapıları üzerinde görüşme ve gözlemlerimizi belirlemeye çalıştık.

Daha önceleri (1990-1995 yılları arasında) Türkiye genelinde 17 il ve 45 Alevi Ocağı üzerinde bir alan araştırması yürütmüş, bunları kamu oyun takdirine sunmuştuğ⁴⁹. Alevi-Bektaşî Kimliği adlı bu kitabımızda, Akhisar/Manisa yöresinde yaşayan Tunçeli ilimizden göçetmiş Beyobalı Zaza grupları üzerinde bir alan araştırması yapmış, Zaza kültürünü tanıtmaya çalışmıştım. 1985'de Tunçeli ilimizde de bizzat Zaza halkıyla temaslarda bulunmuş, onları yakından tanıma olanağını elde etmiştim. 1995'de de Siverek ilçesini ziyaret ederek, Zaza/Kurmanç farklılaşmaları hakkında kamu oyu yoklamalarında bulunmuştu. Bu ön bilgilerin ışığında bu defa bizzat Zaza grupları arasında kalarak, onları yakından tanımaya, cemaatlar arası tutum ve zihniyetlerini tesbit etmeye çalıştım.

⁴⁹ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Alevi-Bektaşî Kimliği*, s. 265-268, İstanbul 1995. Timaş yayınları.

Zaza gerçeğine, Osmanlı dönemi (7230) adet oymak, aşiret ve cemaatları arasında rastlamak mümkün olamamıştır⁴⁹⁹. Cumhuriyet döneminde de ancak 1965 Nüfus Sayımı tablosunda ilk kez Zaza varlığına yer verildiğini görmekteyiz. Kuşkusuz, bu oluşumda, Batı sosyolojisinde 1950'lerden itibaren yer almaya başlayan kimlik arama ve aidiyet şuuru (community-feeling) ile 1960'larda başlayan dış göçlerin yoğunluk kazanmasının etkisi düşünülebilir. Ayrıca, 1961 yılında dönemin cumhurbaşkanı ve başbakanı Cemal Gürsel'in önsözünü yazarak yayınlattığı M. Şerif Fırat'ın Doğu İlleri ve Varto Tarihi'nin de rolü unutulmamalıdır. Fırat, bu eserinde Tunçeli yöresi Zaza topluluklarının tarihçesini inceleyerek önemli görüşleri ileri sürüyordu. Ona göre, Tunçeli ilimizde yaşayan Hormekliler, Lolanlılar birer Zaza halkı olarak tamamıyla Türk boylarındandır⁵⁰⁰. Zazaca da Kurmançadan (Kürtçe) farklı bir dildir. Bu eserde, Şeyh Sait aracılığı ile Zazaların Nakşiliğe yönlendirildiği, Zazaca'da pek çok Türkçe sözcüğün şiveye göre değiştirildiği örnekleriyle açıklanmaktadır. Muhtemeldir ki, 1965 Nüfus sayımı tablosunda bu yayının etkisi vardır. Ayrıca, bu sayımda etnik gruplara yer verilirken Kürtçe'nin yanında Kırmancı sözcüğüne de değinilmiştir. Oysa, Kürtçenin: Sorani, Gurani ve Kurmanci olmak üzere üç lehçesi bulunmaktadır. Böylece, DİE nüfus tablosunda önemli ölçüde yanlışlıklara raslıyoruz. İller itibariyle dillerin dağılımı çizelgesine gelince, Zazaların yoğun olarak bulunduğu illere gelince bunlar arasında: Diyarbakır, Bingöl, Elazığ ve Adıyaman ön sırayı tutmaktadır. 1965 verilerine göre, Diyarbakır en çok Zaza insanın yerleşim alanını teşkil etmektedir.

Şerif Fırat, Kormanco veya Kırmancı'ları Yavuz Selim tarafından İç Anadolu'dan kaldırılıp Doğu illerimize iskân ettirilen Türkmen aşiretleri olduğu görüşündedir. Gerçekte Osmanlı iskân politikası "aşiretlerin şekaveti"üzerine dayanıyordu. Gerek 17. yüzyıl sonları gerekse 18. yüzyılda yürütülen iskân girişimlerinde: a) Harap ve boş yerleri imar etmek ve yeniden tarıma açmak, b) Konar-göçerlerin yerli halka zarar vermeleri gibi unsurlar yanında, c) Şekavetin önemli yer tuttuğu bilinmektedir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğunun asabiye (kavim bilincine) önem vermemesi, ümmet kavramını "tüm müslümanları kardeş telakki etme" anlayışı yanında, aynı zamanda "kavmini tanıma ve sevmeye" buyruğunu da içerdiği zih-

⁴⁹⁹ TÜRKAY, Cevdet. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak-Aşiret ve Cemaatlar*, s. 442-443. İstanbul 1979. Tercüman kaynak eserler serisi.

⁵⁰⁰ FIRAT, M. Şerif., Ankara 1983. *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

niyetini dışlamasından ötürü birçok Türk kökenli aşiret ve toplulukların Kürtleşmesi bu kategoride düşünülmelidir. Ziya Gökalp'in "Türkmenlerin Kürtleşmesi" diye belirlediği gerçek de budur. Keza Anadolu Selçuklular sonrası Türk birliğinin boy-oymak ve cemaatler halinde parçalanması, bunların bir kısmının Hristiyanlaşması (Karamanlılar, Ortodoks Türkler ve Gagauzlar gibi), bir kesiminin de çok önceleri Yezidileşmesi ve Yahudileşmesi de (Karaimler) gözönünden uzak tutulmamalıdır.

Şerif Fırat Hormekli, Alikan ve İzoli gibi büyük aşiretlerin aslında Türkmen olup, Osmanlı'nın iskân politikası yüzünden kürtleştiği görüşüne geniş yer vermektedir. Keza, Şerefname eskiden bir dersim ilçesi olan Çemişkezek'i yöneten ailenin Selçuklu soyundan olduğunu ileri sürüyordu⁵⁰¹. Martin van Bruinessen, Kürtçenin bir İranî dil olduğunu, çok sayıda lehçeleri bulunduğunu ileri sürmekte, Kurmancî'yi Kuzey-Batı lehçesi; Soraniceyi Güney lehçeleri; Sineî, Kirmanşahi ve Leki gibi lehçeleri de Güneydoğu lehçeleri olarak belirlemektedir. Zazacayı da (Dimili de denir) bir başka İranî lehçe olarak belirtmektedir. Oysa, kendini bir Zaza Türkü olarak tanıtan M. Şerif Fırat, "biz bugün Zaza dilini incelerken, bunun pek eski Türkçe sözcüklerle dolu bulunduğunu ve Zazacayı konuşanların ağızlarından pek çok Türkçe sözcükler çıktığını görüyoruz" demektedir⁵⁰².

Bir zamanlar Kürt Teali Cemiyeti'nin kurucusu olan Şükrü Sekban 1933 yılında Pariste yayınladığı *La Question Kurde* adlı eserinde yapılan Orkunca, Kürtçe (Kurmanca-Azaca) ve Türkçe karşılaştırmalı bir araştırmasında günümüz Türkçesinde konuşulmayan fakat Orkun anıtlarında geçen ortak sözcüklere dikkatimizi çekmiştir. Sekban, günümüz Kürtçesinde konuşulan, fakat sadece Orkun anıtlarında geçen bu sözcüklerin bir kısmına değinmektedir. Örnek olarak Apoele alınmaktadır. Bu sözcük Orkun anıtlarında amca karşılığındadır, ancak günümüz Türkçesinde, Arapçadan dilimize geçen amca sözcüğünü kullanmaktayız. Oysa Kürtçe de ise amca yerine "Apo" sözcüğü kullanılmaktadır. Sekban'a göre, "Apo sözcüğü Orkun kitabelerinde APA şeklinde geçmekte ve büyük baba anlamında kullanılmaktadır"⁵⁰³.

⁵⁰¹ ŞEREF HAN-I BİTLİS'Lİ, *Şerefname*.

⁵⁰² FIRAT, M. Şerif a. g. e., s. 12-17. Keza: Hasan Reşit TANKUT, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*. İstanbul 2000. Kalan Yayınevi.

⁵⁰³ SEKBAN, M. Şükre, *Kürt Meselesi*, s. 33-39, 1979. Kon yayınları.

Vaktiyle De Groot, *Die Hunnen* adlı eserinde: "Oğuz Han'ın 24 Oğuz torunundan birisinin adı "Kürt"müş. Gene bu Alman Profesöre göre: "Orhun anıtlarında -bu çok ilginç, ben öbüründen fazla etkilenmedim de bu beni çok ilgilendirdi- bugünkü Anadolu Türkçesinde bulunmayan, ama günümüz Anadolu Kürtçesinde bulunan 532 sözcük bulunduğ" belirtilmektedir. Bunu De Groot bizzat kendisi tesbit ettiğini" açıklıyordu⁵⁰⁴. *The Hunnen* adlı eserinde De Groot şu sonuca varıyor. "Kürtler, Orta Asya'dan Anadolu'ya Türklerden daha önce gelmişler ve Farsçanın etkisinde kalmışlardır. Bu nedenle de dilleri arasında büyük bir fark oluşmuştur. "Ahmet Taner Kışlalı, De Groot'tan bu örneği naklettikten sonra, şu sonuca varıyordu: "Benim dikkatimi çeken bir nokta da, Kürt ve Türk sözcüklerinin benzerliğidir. Bu benzerliğin çok rastlantısal olmaması gerekir diye düşünüyorum"⁵⁰⁵.

1850'lerde Erzurum yöresinde araştırma yürüten Rus konsolosu Alexander Jaba Kürtçede (8307) sözcük bulmuş, bunun (3080) ninin Türkmençe, (2640) nın farsça ve (2000) nin de yeni lisanda Arapça olduğunu tespit etmiştir. Jaba'ya göre "Kürtçe diye bir özgün dil yoktur, üç dilin karışımı olan bir lehçe vardır".

Günümüzde, Strazburg Üniversitesinden Japon dil bilimci Goishi Kojima ülkemize geliyor ve uzun bir süre kalarak Kurmancı ve Zazaca üzerinde araştırma yapıyor. Sonuç olarak araştırmacı, Kurmançi ile Zazaca arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığını, aksine Türkçe ile Zazaca arasındaki benzerliğin Kurmançi ile Zazaca arasındaki benzerlikten daha fazla olduğunu ileri sürüyordu.

Türk Ocakları Müfettişliği'nin yürüttüğü 1.1.30 (1930 olmalı) Diyarbakir çıkışlı 18 sayfalık Dördüncü Umumi Raporunda: "Burada her cinsten cemaat, her temayülde insan bulmak güç değildir. Ancak komşusunu görebilen düz damların herhangi birinden Katolik, Protestan, Süryanî, Gregorian, Asuri ve Gildani çan kuleleri ile Havra kubbesini, müslüman minaresini görmek kabildir.

"Pazarında Türkçe, Arapça, Zazaca, Kürtçe, Ermenice, Süryanice, Arnavutça ve Boşnakça konuşmalar duyarsınız (....) Ancak çokluğun ana dili Türkçedir". Araştırmacıya göre, Diyarbakir mıntıkası, Kulp ve Lice de

⁵⁰⁴ De GROOT, A. *Die Hunnen*, 1935.

⁵⁰⁵ KİŞLALİ, Ahmet Taner. II. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi, İzmir, 1989.

Zazalığa dayanır. Bu Zazalar Palo ve Darahinidekilerin aynı ve Dersimdekilerin tamamen zıddıdır. Lisanları kaba ve işlenmemiş dağ lisanıdır. Biz bu lisana veya lehçeye Zazaca diyoruz. Eski Tacik diliyle çok yakın ve sıkı bir karabeti olsa gerektir. Zaten, bendenizce Şafii ve Alevi bütün Zazalar İranileşmiş Türklerdir. Dersimlilerle alakadar kadim bir ilamda zaten onlardan Tacikler diye bahsedildiğini işitmiştim. Harzemliler ve Tacikler Moğolların müslümanlığından sonra Şiilikleri ve Kızılbaşlıkları yüzünden da-ima takip ve tecavüz görürdü. Bu husus başka raporlarımda kısmen izah edilmişti.

“Zazalar Kürttürler, bizim Kürt bildiklerimizin ismine gelince, onlar Kırmancıdır. Merhum Ziya Gökalp, zazalara (Kirt) denildiğini söyler’.. Görülüyor ki, Zazalar üzerindeki ilk araştırmalar Cumhuriyet döneminde başlamıştır. Burada, Mustafa Kemal’in temsil ettiği milliyetçilik hareketi, Asyatik Türk Tarih ve Türk Dil tezlerine yönelik eğilimleri ve Türk Ocağı’nın benzer paraleldeki çalışmaları, Doğu ve Güneydoğu yöresinin bilimsel bir çerçevede aydınlatılmasının ilk örneklerine rastlamaktayız. Ancak, Atatürk’ten sonra bu tür bilimsel araştırmalara ara verilmiş, Türk Hümanizması ve Anadolu Uygarlıkları adı altında Batılı dünya görüşü ve değerlerine, özellikle Greko-Latin kültür teorilerine yönelinilmiştir.

Başlangıçta da belirttiğimiz üzere, Güneydoğu yöremiz Kırmancı ve Zazaca konuşan toplulukların odak noktasını oluşturmaktadır. Türk sosyoloji ve antropolojisi, teorik çerçevesinden kurtularak yörenin sosyal dinamiklerine eğilmek durumundadır. Özellikle, bölge üniversitelerinin bu gruplar üzerinde aydınlatıcı, bilimsel içerikli araştırmalar yürütmeleri zorunluluğu vardır. Bu yörede yaşayan Aleviler -Türkiye genelinde gözlemlendiği üzere- Türk kültürünün önemli kodlarını taşımakta ve bunları muhafaza etmektedir.

Tercan ilçesi Ağbasar Zazaları üzerinde ilk araştırmayı yürüttüğümüz cemaati teşkil etmektedir. Bu Zaza Alevileri, kendilerini Kurmançça (Kürtçe) konuşanlardan ayırmaktadırlar. Her iki lehçe (dil) üzerinde yürüttüğümüz örneklerde iki dil grubu arasında önemli farklılıklar bulunduğunu bizzat ortaya koyduk. Hem Kürtçe hem de Zazaca konuşan kişileri bir araya getirerek bu farklılaşmayı kayıta da geçirdik. Sivererek, Tunçeli, Beyoba Zazaları arasında da benzer sonuçları almıştık.

Bu üç örnekte görüldüğü üzere, Kürtçe ve Zazaca konuşanların birbirini anlamadıkları kesin bir biçimde açıklığa kavuşmuş bulunmaktadır. Az da olsa köyde her iki dili konuşan ve anlayanlar var. Hatta Siverek Zazaları ile Kurmançlar arasında yakın zamanlara kadar (1990) kız alıp -kız verme geleneği de yokmuş. Son yıllarda tek tük de olsa bu ilişkiler başlamış bulunmaktadır.

Ağbasar Zazaları aynı zamanda kendilerinin Çarekli (Çarikli) aşiretine mensup olduklarını belirtiyorlar. Yaşlı kişiler, Çarekli'lerin daha ziyade Tunceli, Kığı, Pülümür ve Tercan'da yerleştiklerini, Tercan'da ise yoğun bir topluluğu oluşturduklarını ileri sürüyorlardı. Başbakanlık Arşiv Belgelerine göre, Çarıklı (Çaruklu-Çarıklulu) Yörükân taifesindendir⁵⁰⁶. Aşiret Mersin, Kütahya, Niğde ve Erzurum yörelerine kadar yayılan bir sosyo-kültürel dağılımı sergilemektedir.

Görüldüğü üzere, Ağbasarlar Yörükân taifesine mensup bir Asyatık topluluktur. Günümüzde, aşiretler arasında kimlik arama ve cemaat aidiyet duygusu güçlenmeye başlamıştır. Nitekim 26 Temmuz 1995 günü, Fettahoğlu aşiret mensupları 500 yıl önce Orta-Asya'dan geldiklerini kabul ederek, Maraş'ta toplanmışlar ve soyadlarını aynen kullanmaya karar vermişlerdir.. Alâiye, Kilis Maraş sancakları ile, Adana ve İçel sancaklarında yaşayan Fettahoğulları (Fettahlu) aynı belgeye göre, Türkman Yörükân taifesindendir.

Aşiretlerdeki bu kimlik çizgisinde beliren aidiyet bilinci yanında, özellikle Urfa yöresinde parçalanmış aşiretlerin güçlü aşiretlere katılmak suretiyle büyümeleri olayına da rastlamaktayız. Sanayileşme ve teknolojik ilerlemeler her ne kadar eğitim süreciyle kentleşme ve sosyal hareketliliği güçlendiriyorsa da, aşiret gerçeği cemaatlerde silinmiyor. Aşiret, bir sosyal olgu olarak niteliğini sürdürmekte ve kimliğini korumaktadır.

Ağbasarların pirleri veya seyyitleri ise Kureyşli (Kureyşanlı) aşiretindenmiş. İleri gelenlerinin ifadelerine göre, aşiretin Kureyşanlı olmalarının nedeni Hz. Ali ve On iki İmam soyundan geldikleri anlamını taşımasındandır. Burada bir noktaya dikkati çekmek gerekir. Osmanlı arşivlerinde Kureyşanlı değil de Kuranşalı (Kuranşalu) aşiretine rastlamaktayız. Kanımca, aşiretin kökeni de buradan gelmektedir. Kuranşalı'lar da yine belgelere

⁵⁰⁶ TÜRKAY, Cevdet. Osmanlı İmparatorluğunda: Oymak, Aşiret ve Cemaatlar. İstanbul, 1979.

göre, konar-göçer olup Türkmen taifesindendir. Konya'dan Sivas sancağına kadar uzanan bir alanda yaşadıkları bilinmektedir.

Ağbasar Zazalarının pirleri Ali Yıldırım şu anda Sarıgazi (İstanbul) de oturmaktadır. Ali Yıldırım, bir Zaza piri olarak aynı zamanda Akçadağ (Malatya) Köy Enstitüsü mezunudur. Pir'in uzak oluşu, dayanışma bağlarının zayıflaması, göçler, terör ve benzeri olaylar cemaatte Alevi töre ve geleneklerinin istenilen oranda gerçekleştirilmesini engellemektedir. Bu nedenle, Cem ve Görgü âyinlerini düzenli bir biçimde uygulayamadıklarını topluluk dile getirmektedir. Ağbasarlar, bir Zaza grubu olarak Kurmançlar (Kürtler) ve Sünnilerden kız-alıp-kız vermiyorlar. Ancak, Alevi olanlarla bu tür sosyal ilişkilerini sürdürmektedirler. Alevi-Bektaşî Kimliği adlı eserimizde de benzer sonuçlara varmış bulunuyoruz. Doğudan-Batiya, Kuzeyden-Güneye Türkiye genelinde bu tür bir toplumsal kast güçlü bir biçimde varlığını sürdürmektedir.

Ağbasar Zazaları arasında Cem ve Görgü merasimlerinin istenilen düzeyde olmaması, Musahiplik (ahiret kardeşliği) gibi önemli bir dayanışma sürecini de etkilemektedir. Yer yer rastlanılan musahipler arasında da töre gereği kız-alınup verilmemektedir. Bu bir cinsiyet yasağı (insect-taboo) dır. 1998 Mayıs ayında Mersin Dalakdere köyündeyiz. Dalakdere, merkez bir köy olup, Mersin'e 14 km. uzaklıktadır. 100'ü Sünni, 500'de Alevi olmak üzere 600 nüfuslu bir köydür, Dalakdere köyünün ortasından bir köprü geçmekte ve köyü ikiye bölmektedir. Köprü'nün Toroslar tarafı Tahtacı, güneyi ise Doruklu (Cebel) Sünnidir. Çok eski bir yerleşim alanı olmakla beraber bugüne kadar iki topluluk arasında en ufak bir kız-alıp verme olayına rastlanmamıştır. Dalakdereliler, kendilerini Alevi-Bektaşî olarak kabul ediyorlar. Tahtacılar'da Cem evi yok, musahiplik de uzun süredenberi uygulanmıyor. Tahtacılar gelin gelen hanım, bize aynen şöyle diyordu: "Bu köyde Sünnilik ne de Alevilik var. Sünni camiye itibar etmiyor, Alevi de Cem evine. Durum bu".. Anneleri Mazluma hatun da 100 yaşında, bizi baygın gözlerle izliyor. Altmış yıl önce Mazluma hanım musahip olduğunu, düşkünlüğün bulunduğunu, hatta düşkün hanesine ateş verilip-ateş alınmazdı. Şimdi bunların hepsi kalktı, hiçbir töre ve geleneğe riayet edilmiyor. Daha doğrusu Alevilik yaşanmıyor".

Dalakdere Tahtacıları, bütün bu farklılaşmalara rağmen Şaman töre ve geleneklerini korumakta devam etmektedirler. Loğus halinde çocuğun yüzüne kırmızı yazma örtülür, anne de kırmızı bir bezle başını bağlar. Su "al"

karısı için bir koruyucudur. Çocuk kırkına basınca kırk taş toplanır. Bazan da yaprağını (donunu) dökmeyen ağaçtan kırk yaprak toplanır. Sonra bir tas içindeki suya atılır. Çocuğun yıkanacağı zaman suyuna bu tılsımlı sudan kırk kaşık su karıştırılır ve başına dökülür. Buna kırklama denilir. Bilindiği üzere “kırk” sayısı Eski Türklerde kutsaldır. Kürşad’da kırk kişilik süvarisi ile Çin sarayına hücum etmiş ve beyini kurtarmıştır. İşte Dalakdere Alevilerinde gözlediğimiz “al bastı (urassa) inanç sistemi yanında kırklama geleneğinin kültür kodları da bunlardan ibarettir. Fevziye Gönte (Kunte) ye soruyoruz: “Alevi-Sünni anlaşmazlığının sizce nedeni nedir? Sünni gelin Fevziye Gönte (anlamı kılıç kılıfı imiş): “Sünniler, Alevileri müslüman saymıyorlar, onları dışlıyorlar” diyordu.

Ülkemiz, gerçekte bir sosyal kast yaşantısına maruz kalmış bulunmaktadır. Günümüz, Alevi nüfusu on milyonu aşmaktadır. Çoğunluğu Sünni olan bir toplumda, on milyonun üstünde bir grubun, evlenme gibi katılınca bir ilişkiler sistemini başlatamamış olmaları düşündürücüdür. Alevi-Sünni, her şeyden önce Asyatik kökenli olup gelenek ve törelerimizi paylaşan insanlarımız olmaları nedeniyle geçmiş tarihsel hatalardan bir an önce kurtulmaları gerekir. Allah, Peygamber ve Kur’an gibi İslâmın üç temel değerlerinde birleşenlerin ayrılık ve gayrılıkları söz konusu olmamalıdır.

Ağbasar Zazaları, musahiplik gibi kirveliğe de büyük değer vermektedirler. Musahiplik nasıl cinsiyet yasağı teşkil ediyorsa kirvelik de aynı toplumsal rolü oynamaktadır. Kirve ve musahip olanlar birbirini kardeş telakki ederler, birbirinden kız alıp vermezler. Ancak, kirve ve musahip olanlar birbirinin evlerini, eşyalarını malları gibi kullanmalarına sahiptirler. Çünkü, ailenin bir ferdi gibi kabul edilirler. Görülüyor ki, Alevi kültüründe bir kısım töre ve gelenekler topluluğu birbirine kenetlerken, bir kısım töreler de cemaatler arası farklılaşmayı etkiler niteliktedir. Hatta, Alevi cemaatında rastlanılan düşkünlük olgusu da “eline, beline ve diline” bağlı olmayan insanları cemaat dışı kabul eder. Dalakderesi Tahtacıları’ndan yüz yaşını idrak eden Mazluma nine bana: “Eskiden güçlü bir düşkünlük vardı. Hiç kimse bu düşkün olanlardan ateş bile almazdı” diyordu.

Ağbasar yöresinde başlıca Zaza köyleri şöyle sıralanabilir: Oğulveren (Kefrenci), Güzbulak (Pelegöz), tepebaşı (Parsinik), Başbudak (Haçköy), Yaylım (Pardi) ve Esen evler mezarası. Ayrıca, Ilısu (Çerme) ya bağlı Yukarı İğki (Tepecik) de de, 1877 savaşı sonucu Kars’tan gelip yerleşen ve Zazaca Kürtçe konuşan topluluklara da rastlanmaktadır. İğki veya Tepecik bir mez-

radır. Ziyaret ettiğimizde, Doğu ve Güneydoğu'daki göçler nedeniyle 6 hanelik bir köycük durumunda kalmış. Mezrada yaşayanlar, Kurmanç olduklarını ve Şafi mezhebine mensup bulunduklarını ifade ediyorlardı. Muhtar Dursun Koçak, kimliğini böylece belirttikten sonra, kendi kabilesinin Hamok, eşinin ise Lolanlı aşiretine mensup bir Alevi olduğunu açıklıyordu. Güllü hanımın 11 çocuğu var, mezranın terkedilmiş ortamı içinde bir yoksulluk savaşı veriyordu. Kendisine: "Çocuklarını Alevi mi yoksa Sünni inançla mı yetiştireceksiniz" sorusunu sorduğumda, cevabı kesindi: "Çocuklar erkek soyundan gelmeleri nedeniyle kendilerini Sünni kabuletmek durumundadırlar." Güllü hanım ekliyordu: "Ben de kocama uydum, Sünni oldum". Ancak, Güllü hanım Muhtar Dursun Koçak'la kaçarak evlenmesi nedeniyle, aşireti nezdinde "düşkün" kabul edilmiş. Bir süre sonra, aşiretini ziyaret etmiş, annesi ve babasının ellerini öpmüş, dedeye ikrar vermiş ve düşkünlüğünü kaldırmıştır. Lolanlı Güllü hanım Hacı Bektaş Veli'ye bağlı olduğunu da unutmuyordu..

Tercan yöresinde cemaatler arası bazı kavram belirlenmelerine rastlıyoruz. Öyleki, Zaza Alevileri, Şafi Sünnilere "Kürt" derken, Kürtler de Zazalara "Kurmanç" tarzında atıfta bulunmaktadır. Bu tür bir yaklaşım, aslında tarihsel bakış açımızın bir sonucudur. Zazalar, Osmanlı arşiv belgelerinde bile yer almamakta, adeta Kurmançlarla özdeşleşmiş bir durumdadırlar. Hatta, Cumhuriyet döneminde de benzer hata işlenmiş, 1965'e kadar yapılan Nüfus sayımlarında Zazalara yer verilmemiştir. Ege yöresi Alevileri de Sünnileri "Türk" olarak çağırılmaktadırlar.

Alevi-Bektaşî kimliği adlı alan araştırmamda: Alevinin-Aleviye, Sünni'nin Aleviye, Alevi'nin Sünni'ye, Alevi Sünni üniversite öğrencilerinin birbirine bakış açıları, ayrıca Sünni köy-Alevi köy karşılaştırmaları ve kalıp yargıları ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştı. Bu tür bir yaklaşım, etnisiti sorununun çözümlenmesinde gerçekçi bir yaklaşım biçimidir. Eğer, etnik gruplar arasında önemli farklılaşmalar, kast türü yapısallaşma biçimleri varsa en akılcı -metodik çözüm yolu, bu kalıp yargıları (stereo-types) belirlemektir. Bu araştırmada da benzer yöntemi uyguladım. Bunun için de, Tercan'a 20 km. uzaklıkta 30 hanelik Sünni bir köy olan Göktaş'ı tercih ettik. Böylece, bir Sünni merkez köyün bir Alevi merkez köye yönelik bakış açılarını ortaya koymak, toplumsal bütünleşme (imtizaç) yollarını hazırlamaktır. Göktaşlı Bin Ali, öteki Sünni köyler gibi "Aleviye kız verip-kız almaya yaklaşmıyor". Bunun için de gerekçe olarak onların "namaz kılma-

dıklarını, mum söndü yaptıklarını” ileri sürüyordu. Benzer ön yargılar tüm Sünni köylerde yaygındır. Aydın ili Yenipazar ilçesine bağlı Sünni Dircik köylüleri de komşuları Alamut Alevilerinin “mum söndü yaptıkları, gusül bilmedikleri, yıkanmadıkları” gibi nedenlerle evlenme ilişkilerine girmediklerini açıklamışlardır.

Görülüyor ki, tarihimizden kaynaklanan, özellikle “Oğuz-Türkmen” ikiliği biçiminde yerini alan bu yapısallaşma Selçuklu ve Osmanlıdan beri Alevi cemaatını dışlamış, iki grup arasına derin nefret ve kin tohumlarının ekilmesine yol açmıştır. Aslında, Alevi ve Sünni topluluklarının bakış açıları (frame of reference) bu yanlış algılamalar ve tarihsel oluşumdan kaynaklanmaktadır. İki topluluk arasındaki uyumun veya imtizaçın sağlanmasında bu kalıp yargıların bilinmesi, incelenmesi ve tasfiyesi gerekir. Gökteşliler de aynı çizgide görmekteyiz. Gökteşliler önceleri Alevilere (Kürt) derlermiş, sonraları Aleviler Kürtlüğü kabul etmedikleri, biz “Aleviyiz” dediklerinden, şimdi bizlere (şafilere) “Kürt” diyorlar. İki grup da bu tarihsel gerilimlere ve yarılmalara rağmen, iyi ilişkilerini sürdürmektedirler.

Zaza Alevilerinin Erzincan yöresinde önemli bir yoğunluk alanları da Çağlayan'dır. Çağlayan, merkeze 26 km. uzaklıkta bir beldedir. Hemen yakınında bir diğer Zaza-Alevi beldesi de Mollaköy'dür. Değirmenli ve Karataş da Zaza-Sünni karışımı Çağlayan'a bağlı birer merkez köydürler.

Çağlayan, yaklaşık 2500 nüfuslu olup sadece 10 hanesi Sünnidirler. Zazalar, Çağlayan yöresindeki Kürtlere “Kırdaş” diyorlar ve böylece onları kendilerinden ayırıyorlar. Gerek Zaza-Alevi gerekse Sünni kültür sahalarında, toplulukların kendilerine uygun atıf sistemleri oluşturmaları etnisiti duygusunun bir yansıması olarak değerlendirilmesi gerekir.

Çağlayan beldesinin Cumhuriyet, Atatürk, Şelale, Yamaçlı ve Erdene adlı beş de mahallesi vardır (Bir köy belediyeye bağlı olunca mahalle olarak çağrılır). Ayrıca, Çağlayan'a, köy olarak bağlı bulunan 10 kadar da köy vardır. Bunlar sırasıyla Değirmenli, Yalınca, Günbaşı Tatlısu, Karataş, Küçük Kadağan, Mertekli, Kalecik, Girlevik ve Derebağ'dırlar. Bunlardan sadece Yalınca Sünni-Alevi karması, ötekilerinin hepsi Zaza Alevileridirler. Zazalar, burada Türkçe konuşan “Zaza-olmayan” Alevileri de “Türkmen” olarak çağırırlar. Yörelere göre, cemaatlerin birbirlerine olan kavram yakıştırmalarının tarihsel bir nedeni olması gerekir. Bunun da başında Osmanlı patrimonyal yönetiminin heterodoks gruplara olan eğilimleri, değişik dö-

nemlerde yürütülen iskân politikaları, yerel ayaklanmalar ve iç-dış g  lerin ayırıcı yönelimlerinin payı büyük olsa gerek.

 a layan belediye başkan yardımcısı Ali Rıza Işıklı aslen Arı lı a ireti-ne mensup bir Zaza-Alevi olduğunu vurguluyordu. Arı lı a iretine, Ba ba-kanlık Arşiv belgesinde rastlayamadık. Ancak, Anklu a iretinin Yörükân Türkmenlerinden olduğu kayıtı ar ivde yer almaktadır. A iretin  a la-yan'daki miktarı da 100 kadardır. Rıza Işıklı, "Biz aşiret olarak (m ripiz) yani talip durumundayız. Ocak olarak da Babamansur oca ına ba lı olduk-lannı belirtiyordu. Aynı zamanda, Işıklı'ya "M rip-talip" olmamız nede-niyle de (ocaklama) yani "dedelik" kimliğini ta ıtmaktayız" diyordu. Dede-lik veya Ocaklama durumunda olanlar aşiret dı ıdırlar. Bir a irete mensu-biyetleri söz konusu olamaz. Her Zaza insanı, doğumu ile aşiret ve ocak kimliğini de birlikte yeryüzüne getirmiş olmaktadır. Ancak, Ocaklama yani dedelik aşiret dı ılı ı gerektirir. Burada, aşiret dı ılık bir statü yükselmesi, yeni bir üst kimlik kazanılması anlamında olsa gerek, yoksa a ireten koptu- u veya dışlanmış olduğu gibi bir anlam taşımaz.

"Ocaklama" durumunda olanlara aşiret saygı duyar, talipleri yani "m ripleri" olanları gelir ellerini  perler. Işıklı'ya göre, "yakın zamanlara kadar aşiret mensuplarıyla "Ocaklama" yani "Dedeler" arasında kız-alıp vermeler bile söz konusu değilken, son yıllarda bu ba larda da yer yer çözülmeler gözlenmektedir". Hemen hemen tüm Alevi cemaatlerinde gözle-nen bu cinsiyet yasağı (insent-taboo) geleneği bir toplumsal hiyerarşi, bir statü farklılaşması ortaya koymakla beraber geçerliliğini korumaktadır. Nitekim, Bekta ili in Osmanlı toplumunda şekillenmesi ve yapısalla ma-sında önemli bir rol oynayan Dimetokalı Balım Sultan, bir Rum anneden doğmuş olması nedeniyle, Bektaşilik erk nının bozulmaması niteliğini gözönüne alarak hiçbir zaman evlenmeyi d   nmemi tir. Ocaklama, aslın-da soyluluk veya seçkinci bir grupla maya yönelmektedir.

 a layan Belediye başkanı Işıklı'ya göre, yine bir musahipin, bir kirve-nin çocukları birbirleriyle kız alıp veremezler. Aksi takdirde d    n sayılır-lar. Alevilik inancında d    n olmak, "Alevilikten" dı lanmak demektir. Zaza Aleviler, Kırd   a (Kürtçe) konuşan Alevilerle kız-alıp verebilirler. Ancak, bir Sünni ile bu mümkün değildir". Alevilik ve Zazalık bir etnisiti unsuru olarak yörede grupla malara, sosyal kast oluşumlarına yol açmak-tadır. Alevi olmak, ortak bir paydadır, hem Zazayı hem de Kırd  ı b t nle tirebilmektetdir.

Öteki Zaza gruplarda gözlediğimiz üzere Çağlayan Zazalarında da Kirvelik bir statü unsurudur. Işıklı: "Bize göre, kirve (Zazaca keura) kardeşten ileridir. Bu nedenle musahiplikte olduğu gibi Kirvelikte de kız alınıp verilemez. Görülüyor ki, musahiplik ve kirvelik bizde çok önemlidir. Kökeni "in kırarlık", yani kirvelik ve musahiplikte kişilerin biraraya gelmeleri anlamını taşır" .. Zaza Alevilerinde, musahiplik ve kirvelik bir anlamda cemaatleşme veya toplumsal dayanışmayı, birlikteliği sağlamaktadır. İşte bu dayanışmanın adı da "inkırarlık"tır.

Yapmış olduğumuz Türkiye genelindeki araştırmalarda Aleviliğin doğuştan, Bektaşiliğin de intisap yolu ile oluştuğunu açıklamıştık. Bu husus, iki grup arasındaki önemli farklılaşmayı ortaya koyuyordu. Ancak, Işıklı'ya göre: "Talip ve Ocaklama da kökenden gelmekte, yani doğuştandır, sonradan kazanılamaz, Masahiplik ise sonradandır. Bektaşilik, bu açıdan da Alevilikten ayrılır. Bektaşilerde, Baba ve dede gibi mertebeler seçim yolu ile sağlanmaktadır. Bu yönü ile Bektaşilik, Aleviliğe nazaran daha demokratik bir niteliği taşır. Işıklı'ya göre: "Biz Zaza cemaati olarak Sünnilerden kirve yapmayız, kirvenin de Alevi olması gerekir. Ancak, Kırdas-Zaza olması gerekmez, yeter ki (Alevi) olsun o kadar" ..

Zazalarda toplumsal saygınlığı (hiyerarşiyi) Işıklı şöyle sıralıyordu: İlk basamak talip, sonra rehber, pir, en son basamak ise mürşit'tir. Bu sıralamada, ancak rehber durumunda olanlar pir veya mürşit (dede) olabilirler. Fakat, talip hiçbir şekilde "dede" olamaz.

Çağlayan Zazalarına göre, mürşitten sonra Hacı Bektaş Veli gelir. Son pir Hacı Bektaş Velidir. Tüm Alevi-Bektaşî Ocaklarında Hacı Bektaş Veli ve Hoca Ahmet Yesevi bir yüceliş sembolüdür. Bu iki Horasan ehli, Zaza, Kırmanç, Sünni-Alevi, Kürt-Türk hepimizin birleşebileceği yüce kişiliği temsil etmektedirler. Bu bir rastlantı değildir, tarihsel koşulların ve kültürümüzün oluşturduğu, gelenek ve törelerimizin damgaladığı bir gerçekliktir. 1 Ekim 1998 günü Çağlayan Babamansur ocağından Mehmet Ali ile birlikteyiz; Mehmet Ali'nin de tıpkı Işıklı gibi Ocaklı olması nedeniyle bir aşireti yoktur, aşiretsizdir. Burada "aşiretsizlik" bir statü yükselmesi, bir saygınlık ifadesi olduğu halde, Van'ın Gürpınar ilçesine bağlı Pagagedik (Bülmeçalı) köyünde yaşayan Piran aşiretinde gözlediğimiz "aşiretsizlik" farklı bir anlam taşımaktadır. Bülmeçalılar, hiçbir aşireti olmayan veya hiçbir aşirete mensup bulunmayanlara "aşiretsiz" adını vermektedirler. Aşiretsizler yani hiçbir aşirete mensup bulunmayanlar bir anlamda "yanaşma

aşiretler" olarak da belirlenmektedirler. Halkımızın inancına göre, insanlar aşiretsiz düşünülemezler, eğer aşiretleri yoksa (aşiretsizlerse) bunlara yanaşma aşiret demek suretiyle bir aşiret olgusu içinde düşünülmesi gerekir. Ancak, burada bir noktayı vurgulamakta yarar vardır. Pagagedik yöresinde -ki Sünni aşiretlerdir- Kurmançları bu statülerinden ötürü aşağılamaktadırlar. Aşiretsizlik, bir alt statüdür. Üst statü ise, bir aşiret olgusu içinde bütünleşmektir. Aksi takdirde, yörede aşağılanılmaktadırlar³⁰⁷.

M. Ali'ye göre, Babamansur Ocağı da aslında Kureyiş yani Horasan'dan geliyor, Tunçeli'nin Mazgirt ilçesi Lodakan köyüne yerleşiyorlar. Rivayete göre, Babamansur ile Kureyiş aslında kardeşmiş. Babamansur duvarcı ustası, Kureyiş ise elinde yılanlı bir kamçı ile bir ayı üzerinde buralara gelmişler. Babamansur kardeşinin bu hünerini görünce elindeki malası ile bir duvara vurarak "yürü" diye haykırıyor ve duvar inerek Kureyiş'i karşıyor, ona ikrarda (secde) bulunuyor: "Sen, ormandan bir yılanla geldin, mucize gösterdin" diyor.. Kureyiş ise: "Hayır" cevabını veriyor, benimki canlı seninki ise cansız" diyor. Bunun üzerine Kureyiş Babamansur'a secde ediyor. Bu merasimin sonucu, babamansur, Hacı Bektaş Veli'nin evladı oluyor..

Bu anektot da görüldüğü üzere, iki önemli ocak Babamansur ve Kureyiş, köken olarak aynı noktadan gelmekte, ancak Babamansur Ocağı, Kureyiş Ocağının secdesi üzerine Hacı Bektaş Veli'nin evlatlığına yükselmektedir. Ocaklar arasında Hacı Bektaş Veli'ye evlatlık saygınlığının son aşamasıdır.

Burada Mehmet Ali bir noktaya daha dikkatimizi çekmektedir. Mehmet Ali: "Ben Babamansur Ocağı dedesiyim. Kureyiş Ocağı ise Babamansur'un talibi olması nedeniyle, aynı zamanda Kureyiş'in de dedesi sayılırım" diyordu. Burada bir ocak, öteki ocağın talibi olmak suretiyle birbirlerine bağlantıları sağlanmakta ve dayanışma süreci güçlendirilmektedir. Ocaklararası bu ilişkiler sistemi, aynı zamanda Alevi cemaatlerinde statü temsilcilerinin güçlenmesi gerçeğini de ortaya koymaktadır.

Bir diğer Zaza mahallesindeyiz, bu da Yamaçlı'dır. Çağlayan'a 3 km. uzaklıkta bulunan Yamaçlı mahallesi, ifadelerine göre: "Dul kadınlarla birlikte 70 hanelik" bir yerleşim birimidir. 1937 olayı nedeniyle Tunceli'den

³⁰⁷ Aynı örneğe Siverek'te de rastlıyoruz. Bu yörede, yakın zamana kadar Zazalar, Kurmançlara kız vermiyorlarmış. Ancak son yıllarda bu gelenek kısmen yumuşamıştır.

Çanakkale'ye 500 hane olarak gitmişler, ilkin, Çanakkale'nin Biga ilçesine bağlı Selvi köyünde 9 yıl kaldıktan sonra, tekrar Çağlayan'a dönmüşlerdir.

Yamaçlılar, Areğli aşiretine mensup olduklarını söylüyorlar. Mahalle (köy) sakinleri hem dedeler (Babamansurlular) hem de Kureyşliler veya Mahmuğu Hayraniler soyundan geldiklerine inanmaktadırlar. Ocaklararası ittifak, cemaatler arası bütünleşmeyi ve dayanışmayı güçlendirmektedir. Bu durum, ocak yaftası altında aşiret olgusunun da sürekliliğini etkilemektedir.

Yamaçlı cemaatinde yapmış olduğumuz alan araştırması boyunca Hacı Bektaş Veli'den ruhsat almış, 72 yaşındaki Keko (Zazaca kardeş demektir) Şirin 50 dönüm kadar arazisi olan bir çiftçidir. Araştırma süresince bize rehberlik etmiştir. Yamaçlılar da Derviş Cemal Ocağından gelmektedirler. Bunların yanında Hacı Bektaş Veli'den gelen Pir Sultanlar da mevcut.

Keko Şirin'e göre, Yamaçlı'da yer tutan dört önemli ocak vardır, bunlar şöyle belirlenebilir: Babamansurlular, Kureyşliler, Derviş Cemaller ve Pir Sultanlardır. Bu dördü de, aslında ocaklılardır. Hepsi de aynı zamanda Hacı Bektaş Veli'den ruhsatlılardır. Hatta, âyin-cem'i birlikte yaparlar. Ancak, Areğliler talip, Babamansurlular, Pir sultanlar, derviş cemaller ve Kureyşliler ise Ocaktırlar. Keko Şirin, kesin bir dille şu yargıda bulunuyordu: "Biz talibiz, bu nedenle Ocaklılara saygı duyarız. Evliliklerde ise kendi aşiretimizden (Areğliler) olanları seçeriz, Ocaklılardan alamayız. Çünkü, biz onların evlatlarıyız" .. Aykırı hareket, töreyi bozma anlamı taşır, bu da düşkünlük durumunu yaratır. Aynı şekilde, Lolanlılar aşireti de bizim gibi talip durumundadırlar. Bunlar da aslen Tunçelili olup Çağlayan beldesinde 10-15 hane, Yamaçlılar ise 4 hane kadardırlar. Bunların dışında Çağlayan beldesinde Karsanlılar, Haydaranlar, Şavalanlılar, Demanlılar, Çarekliler ve Balabanlılar gibi önemli aşiretler de vardır. Kısacası, Babamansurlular, Pir Sultanlar, Derviş Cemaller ve Kureyşlerden kız alıp veremezler. Taliplik, ocaklar veya aşiretler arası insect taboo kurallarını canlı tutar.

O halde, Aşiret-Ocak farklılaşması önemli bir sosyal kategorileştirmeyi meydana getirir. Öyle ki, aşiret bir soy kimliğini ortaya koyarken, ocak aşiretin Alevi niteliğini belirler Ocaklı olmak aynı zamanda aşiret statüsünün üstündedir. Bir Alevi insanı aşiretinden önce ocak mensubiyeti olmakla sosyal rolünü oynar. Ancak, hepsinin üstünde Hacı Bektaş Veli ye bağlılık

gelir. Hacı Bektaş Veli tüm Zaza gruplarının kökenini oluşturur. Hacı Bektaş Veli'den ruhsat alınır.

Halkımız, zaman zaman Hacı Bektaş Veli'ye gider, türbesini ziyaret ederler. Hatta, Hacı Bektaş Veli'nin Orta Asya'dan geldiğini, Türk kökenli olduğunu bize ifade etmektedirler. Keza, Hoca Ahmet Yesevi'yi de saygıyla anmaktadırlar.

Zaza Alevilerine göre, "El ele, el hakkadır". Bu şu demektir: "Ben talibime gidiyorum. Talibimin bana verdiği (Hakkula)'yı veya (Çıraklığı, yani Allah rızası için gönülden kopan para, buğday ve davar gibi nesneleri) alır, bunun yarısını kendi Pir'ime ayırım. Pirim de kendi payına düşen Hakkula'nın yarısını aldıktan sonra, öteki yarısını kendi pirine verir. Nihayet o da kendi için ayırdığının yarısını Kırşehirdeki Hacı Bektaş Veli Vakfına bağışlar. Aynı gelenek her yıl devam eder gider. İşte biz Alevilerde "El ele, el Hakka"nın anlamı budur. Talip'ten Başlar Pirler Piri Hacı Bektaş Veli'de düğümlenir. Böylece, Talibin hakkulası-bir kuruş da olsa- Hacı Bektaş Veli'ye ulaşması gerekir,

Resmî eğitimin dışında, Pirlerin cemaatleşme, dayanışmayı sağlama ve Alevilik olgusunu canlı tutma gibi önemli rolleri bulunduğu unutulmamalıdır. "Bir pınarın başında testi ola, testi kendi başına dola" bu mümkün değildir. İnsanlara yol gösteren, onları yönlendiren, eğiten bir rehberine muhtak ihtiyaç vardır. Bu nedenle, Alevi topluluğunda pirlerin bir sosyal aktör olarak rolleri büyüktür. Tarihsel gelişim süreci içinde, Alevi cemaatının kimliğini korumasında bu güçlerin etkinliği tartışılmaz.

Rehbersiz kalan Alevi cemaatlarını Pir her yıl dolaşarak, onlara yön vermeye ve adab öğretmeye" gayret gösterir. Görgü ve cem merasimlerini düzenleyerek musahiplik ve benzeri örgütlenme biçimlerini yürütürler. Taliplerini karşısına alır, aileleriyle, kapı komşularıyla iyi geçinmelerini, "ellerine-bellerine ve dillerine hakim olmalarını" öğütler. Özetlikle, Pir: "Dilindeki bana, kalbindeki sana" demek suretiyle bizleri küslerle barıştırır, barışmamızı telkin eder. Bu eğitici nitelikteki pratiklerden sonra pir, eğer talibin noksanının olmadığını anlarsa hakkulasını alır, aksi takdirde iade eder.

Keko'ya kimliğini soruyorum: "Sen kimsin? Nereden geliyorsun? Kendini ne hissediyorsun?" Keko, hiç tereddüt etmeden, şöyle bir yaklaşımda bulundu: "Asıl Türk biziz, çevremizde gördüğümüz şu Türkler bizden

Türklüklerini almışlardır. Emeviler yani Türkler, Türklüklerini bizden almışlar, biz Horasan ehliyiz, Hacı Bektaş veli'den geliyoruz. Bu nedenle, gerçek Asya kökenli Türkler biziz". Benzer biçimde bir diğer yaklaşımı Manisa Beyoba/Akhisar Zaza Alevileri de bana ifade etmişlerdi: "Biz Eti Türkleriyiz, Hacı Bektaş Veli'ye bağlıyız"⁵⁰⁸. Bu yüzden hakiki Türk biziz."

Keko Şirin'in bu ifadelerinde bir önemli nokta dikkatlerimizi çekmektedir. O da Sünnileri Emevilerle özdeşleştirmeleridir. Sünni Türkler, Keko'ya göre Emevidirler. Burada, Osmanlı'ya olan tarihi tepkinin izlerini de gözlemek mümkün. Çünkü, Osmanlı belirli bir dönemden itibaren Alevilere dışlamış, onları marjinalite itmiştir. Emeviler de Ehli Beyte ıstırab çekirmiş, onları adeta yok saymışlardır.

Keko Şirin, aynı zamanda Areğli aşiretinin yetkili bir temsilcisidir de. Gelenekli Alevi; Zaza kültür kalıplarının önemli bir kesimini ondan derliyoruz. Keko'ya göre: "Peygamber zamanında 2 aşiret varmış, biri Haşimiler, öteki de Emeviler imiş. Biz ise Horasan'dan gelmeyiz, bu nedenle tamamiyle Türküz. Haşimiler ise Ürdün'de kalmışlardır.

Emeviler olan Sünniler ise Anadolu'ya gelip yerleşmişler. Şu anda Rusya ve Anadolu'da yaşayanların hepsi Emevi kökenlidirler, hakiki-Türk şu anda biziz. Kimse bize Kürt demesin. "Keza, "biz Emevilerden farklı olarak ibadetimizi Türkçe yaparız. Çocuklarımız Zazaca bilmezler. Emeviler ise Arapça ibadet yaparlar. Bu nedenle, halis Türk bizleriz. Biz, namaz kılmayız, Cem'e gideriz. Her Cuma köyümüzde uygun bir evde toplanır, cem tutarız, Allah'ı zikrederiz. Ehli Beyti ve Hz. Peygamberi anarız. Bu merasim iki saat kadar sürer. Merasimi pirimiz yönetir. Bizim de sazımız işte budur. Hz. Ömer ve Hz. Ali zamanında camii vardı. Ancak, Yezid yönetimi ele aldığından, Hz. Ali ve evlatlarına hakaret yağdıran bir levhayı camiinin üzerine astığından, Yezid'in işte bu tutumundan, Ehli beyte yönelik bu hakaret dolu yaklaşımından ötürü camiiye gitmiyoruz. Çünkü, Yezid'in camiyi Ehli Beyte hakaret olarak kullanması sonunda Sünni-Alevi ikiliğini yaratmıştır. Ehli Beyti sevenler Cem evine, Yezid'i destekleyenler ise camii'yi tercih etmişlerdir."

Keko, böylece Alevi-Sünni ayrışımına bir değişik unsur ekliyordu. Öteki Alevi grupları ise, bu ayrılığı Hz. Ali'nin camii'de şehit edilmesi olayına bağlıyor, bu yüzden camiye gitmediklerini söylüyorlardı. Bir başka grup da

⁵⁰⁸ TÜRKDOĞAN, Orhan. Alevi-Bektaşî Kimliği, s. 148-176 Timaş Yayınları İstanbul 1995.

Sünniler Şariat kademesindedirler, biz Aleviler ise tarikat basamağındayız. Bu nedenle, bizim namazımız kılınmıştır, camiye gerek yoktur diyorlardı. Şimdi ise Emevi faktörü ortaya çıkıyor, Sünniler de Emevilerle  zdeşleştiriyorlardı. Ancak, Emevi tarihine ait olan bütün bu olaylardan Türkleri sorumlu tutmak mümkün değildir. Ne yazık ki, volk veya geleneksel Alevilik, İşl m tarihini Türk tarihiyle özdeşleştirmektedir. Bunda da, Osmanlının  z kimliğinden soyutlanarak,  mmet ideolojisi içine girmesi, Türklüğünü dışlaması birinci derecede önemli etken olmuştur.

Keko Şirin toplantı boyunca yapmış olduğu sohbetlerinde cemaat nezdinde saygın, kültürlü ve sözleri dinlenir bir  nder kişi olduğunu kanıtlıyordu. Keko Şirin, "Hoca Ahmet Yesevi'yi duymuş, Hacı Bektaş Veli'nin hocası olduğunu söylüyor, onu yetiştirenidir", diyor. Bize göre diyor, Keko Şirin "İşl mlığın gerçek kiliti Hz. Ali'dir. Hilmi Dede'nin ünlü sözünü duymuş: "Ayna tuttum  z me, Ali göründü gözüme" diyor. Benzer bir diğerin aktararak, ben-öz arasındaki benzeşimi ileri sürüyordu: "Dilindeki bana, kalbindeki sana".

Zaza töre ve gelenekleri gerçekte üzerinde durulması gereken bir gelişimi ortaya koyuyordu. Bunu, bir alan araştırması çerçevesinde bizzat Zaza Alevilerinden dinlemek yararlı olacaktı. Bunlardan ilk akla geleni "Al karısı" geleneğidir. Őamanlardanberi sürüp gelen bu inancın kuralları Zazalar arasında da canlı bir biçimde yaşamaktadır. Zazalar, Al karısına (Heligepeseu) diyorlar. Al karısı doğan çocuğu veya anneyi (loğusa) boğmaya çalışan bir yaratıkmış. Bunun için dualar okunur, sarmısağa  uvaldız geçirilerek ya duvara tesbit edilirmiş, yahut da loğusanın yastığı altına konulurmuş. O vakit tılsım çözülür, al karısı loğusadan uzaklaşmış oluyor-muş tüm Sünni-Alevi, Kürt ve Türk bütün gruplarda benzer paralelliğe rastlamaktayız.

Toplulukta eşik de kutsal kabul ediliyor. Eşiğe oturmak, idrar yapmak hem günah hem de haneyi yoksulluğa g t r rm ş. Böylece, eşik kutsal ile kutsal dışını birbirinden ayıran bir sınır çizgisidir. Kutsal-dış sokak, kutsal ise ev ve yuvadır. Bir insan kutsal-dışından kutsala girerken eşiğe saygı duymakla yükümlüdür. Keza, ay tutulması da bir takım töre ve geleneksel normlara yönelmeyi gerektirmektedir. Silah sıkılması, dua yapılması bu pratiklerden ilk akla gelenleridir. Hatta, ay tutulmasında topluca ağlarlarmış da. Çünkü, kutsal olan ay karanlığa g m l rm ş, tekrar aydınlığa çıkması için ağlamak önemli bir destek sayılmış. Bütün bu t re, gelenek ve

pratiklerin tek amacı, ayın karanlıktan kurtulması ve bizleri aydınlatması içinmiş.

Zaza toplulukları Hızır İlyas'ta da üç gün oruç tutarlar, akabinde kurban keserek, lokma dağıtırlarmış. O gün, aynı zamanda gençler oruç tutar, hiç su içmeden oruçlarını açarlarmış. Gece de yine hiç su içmeden, niyet tutup yatarlarmış. Gece rüyalarında hangi semttten kendilerine su gelirse, oradan evleneceklerine inanırlarmış. Keza, grup Muharrem ayında da 12 gün orucu tutarak hiç su içmezlermiş.

Keko Şirin'e ve cemaatine: "Şia ile aralarında bir fark olup-olmadığını soruyoruz." Verilen cevapları şöyle sıralayabiliriz: 1) "Şiilerin dedeleri (Ahunt) Yezit tarafıdır. Bunlar Hz. Ali'yi şehit ettikten sonra, Peygamberin torunu olduğunu anladılar, pişman oldular, döğünmeye başladılar. İşte Şiilerde gördüğünüz Muharrem ayındaki zincirli döğünmelerin temelinde bu pişmanlık duygusu yatar. Bizde döğünme yoktur. 2) Şiiler, Muharrem ayında 30 gün orucu tutarlar, biz ise ayın üç günü (19-20 ve 21) tutarız. 3) Bizde "Pir"lik onlarda "derviş"lik vardır. 4) Onlar camiye giderler, matem de tutarlar, yalnız "cem tutmazlar". Biz ise camiye gitmeyiz. 5) Şiiler Hz. İmam Cafer'e bağlı olduklarını söyler, bu yolu izlerler. Biz de soruyoruz, öyle ise neden Hz. Hüseyin'i şehit ettiler? 6) İranilerde Humeyni ve Şah zihniyeti vardır. Bizlere yakın olanları Humeyni değil, Şah zihniyetidir. Çünkü, Humeyni çok insanı zincirle boğdurdu, namaz kılmayanı da öldürdü, kadınları çarşafa soktu, ülkelerini karanlığa götürdü."

İşte Keko Şirin ve cemaatlerinin Şiiler hakkındaki gelenekli bilgilerinin esas unsurları bunlardan ibaretti. Bu görüşlerinde İrani şiilerle Emeviler arası benzeşmeye dikkat çekmek gerekir. Şiiler namaz kılmaları ve camiye gitmeleri nedeniyle Sünni kimlik çizgisinde düşünülmekte, Sünniler de Emevi kavramıyla özdeşleştirilmektedir.

Erzincan zazaları üzerindeki araştırmaları tamamladıktan sonra, Türkmen kökenli Alevileri ele almış bulunuyoruz. Böylece, Kırmanç Aleviler, Zaza Aleviler kategorisi yanında, bir de Türkmen Alevileri devreye girmiş oluyordu. Küçükkağan, Çağlayan'a bağlı bir köydür. Bu Türkmen Alevilerin piri de "Kızıl Deli"dir. Bu pir de -Zazalarda gözlediğimiz üzere- Hacı Bektaş Veli'ye bağlıdır. Görülüyor ki, Erzincan yöresinde Hacı Bektaş Veli, Zaza ve Kırmanç Aleviler kadar Türkmen Alevilerin de en yüce piridir. Bu Pirlar piri de Horasan kökenlidir. Küçükbağanlılar tüm özellikleriyle Zaza

ve Kırdış gruplarıyla benzer pratikleri taşımakta, gelenek, töre ve ayini cem kurallarını paylaşmaktadırlar. Bu nedenle, üzerlerinde fazla durmak suretiyle gereksiz ayrıntılara girmek istemiyorum.

Erzincan yöresinde Alevilikten Sünniliğe yönelmiş Pişkidağ köyündeyiz. Arelli (Areğli) aşiretinden olan köy, Erzincan'a yaklaşık 20 km. uzaklıkta Üzümlü ilçesine bağlıdır. Yaklaşık 70-80 hane kadardırlar. Erzincan yöresinde Alevilikten Sünniliğe yönelmiş ilk örneği teşkil etmektedir. Erzincan tarihinde Arelli'ler için Anıllı karşılığına raslıyoruz. Böyle olunca Anıllı (ank) temiz/saf anlamlarını taşıdığı gözlenmektedir. Orkun Anıtlarında da bu kavram "Anıl" olarak zikredilmektedir. Böyle olunca aşiretin kökü kuşkusuz bir Türk boyu olduğu noktasında toplanmaktadır (9)

Arelliler, Sünnilerle sürekli kız-alıp vermekte, toplumsal ilişkilerinde hiçbir düzensizliğin gözlenmediği kanısındadırlar. Akhisar/Manisa Sünnetçiler köyü gibi Pişkidağlılar da Alevilikten Sünniliğe yönelmiş bulunan ikinci bir örneği teşkil etmektedirler.

Erzincan-Kemah yolu üzerinde Erzincan'a 3 km. uzaklıkta bir merkez köy olan Beşsaray (Sürbahan) da Hıdırabdal Ocağına bağlı yaklaşık 200 hanelik bir Alevi köyüdür Ocağın belli bir mürit ve talipleri yoktur. Öteki ocakların düşkün talip ve müritleri bu ocağa gelir ve düşkünlükten kurtulmaları için gereken yargılamaları yapılır.

Alevi-Bektaşî Kimliği adlı araştırmamızda da bu tip düşkün ocağı diyebileceğimiz örneklerle karşılaşmıştık. Beşsaray'da bunlardan bir diğeri- dir. Ahmet Uğurlu Dede, Hıdırabdal Ocağının bilgili ve deneyimli bir temsilcisi. Kendisiyle birlikte cemaat içinde sohbet yapıyoruz. Cemaat, Uğurlu'ya gereken saygıyı gösteriyor.

Hıdırabdal Ocağı dede soyu gütmektedir. Dedelik, erkeksoyu izleyerek Uğurlu ailesinde sürüp gitmektedir. Cemaatte düşkün olanların düşkünlüklerinin kaldırılması ve yeniden cemaat dönmeleri tamamıyla Ahmet Uğurlu dedenin yetkisi altındadır.

Beşsaray'da 3 esas ocak daha vardır. Bunlar da: 1) Derviş Cemal, 2) Kallender ve 3) Kureyş ocağıdır. Ancak, Hıdırabdal Ocağının Erzincan'daki temel yerleşim alanı Aslanlı mahallesidir. Bunlar da şu anda 5 hanedir, ötekileri de İstanbul'a (Kartal ve Avcılara) göçetmişlerdir.

1932 doğumlu Ahmet Uğurlu şöyle diyordu: "Biz üç kardeş Ocakzadeyiz, üçümüzün de "dedelik" kimliğimizi cemaatimizin benimsemesi ve

tercihi esastır. Eğer cemaat benimser, töre ve geleneklere uygun bir adap ve yaşantı bulursa dede olarak seçimini yapmış olur. Ben şahsen 20 yıldanberi dedeliğimi devam ettirmekteyim. O tarihten bugüne kadar hiçbir düşkûnlüğü de kaldırmış değilim. Çok az sayıda başvuran olduysa da, normal bir sonuç alınamadı”..

Görülüyor ki, Hıdırabdallar’da dedelik soy izlemekte, ancak dede olabilecek sayısı birden fazla olduğunda ya cemaat seçme hakkını kullanmakta veya üçünü birden Dede olarak tanımaktadır.

Ahmet Uğurlu dedeye soruyoruz “Göreviniz nedir? Cemaatte ne tür bir işlevi yürütüyorsunuz?” Uğurlunun yaklaşımı şöyle: “Cemaatte dinî vecibeleri yürütürüm, cenaze işleriyle uğraşırım. Ayrıca, düşkûn kaldırma ocağı dedesi olarak da bizzat düşkûnlüğü kaldırma gibi hayati görevlere sahibim”..

Alevi kültüründe-talip ve mürit gibi-rehber durumunda olanların dışında kız alıp verme olağan bir iştir, ancak talip ve müritle bu ilişkiler yürütülemez. Ahmet Uğurlu dede bir noktaya önemle parmak basıyor: “Sünnilere kız veremeyiz. Çünkü onlar kızlarımızı cami etrafında dolaştırmakta ve bundan da bir çeşit zevk almaktadırlar” diyor, serzenişte bulunuyordu. Bununla beraber, son yıllarda az da olsa Sünnilerle kız alıp verme işlemleri başlamış bulunmaktadır. Bilindiği üzere, Alevi kültüründe bir kız, bir Sünni ile evlendiğinde veya ona kaçtığında düşkûn oluyordu. Aynı gelenek Hıdırabdallarda da devam etmektedir.

Ahmet Uğurlu, bir noktaya daha açıklık getiriyordu: “Biz, Türk Alevileri olarak, Zaza-Kırmanç ne olursa olsun, bütün Alevi olanlara kız verir, kız alırız. Yeter ki Sünni olmasınlar. Ayrıca, biz Şafilere (Kürt) diyoruz. Mesela Kâmuran İnan Şafi Kürttür. Ancak, bir Alevi-Zaza, Türkçe veya Zazaca da konuşsa, biz onlara aslâ (Kürt) demeyiz. Erzincan ilimizde, Sünniler de Alevilere (Kürt) demektedirler. Böylece, sülaleden kaynaklanan bu isimlendirmeler geleneğimizde köklü bir biçimde yer etmiştir.”

Hıdırabdallar Cemaatine, “Şia’ya kız verir misiniz?” sorusunu yönetiyoruz. Öteki Alevi ocakları gibi onlar da görüşlerini şöyle sıralıyorlardı:”

a) Şia ile Sünniler arasında hiçbir fark yoktur

b) İbadet ayrılığımız var. Bu da uyumsuzluk yaratmaktadır.

c) Şiiilerde musahiplik, Cem ve ikrar gibi köklü geleneklerimize rastlanmaz.

Bu üç temel unsurlardan ötürü  ia ile kız alıp-verme ilişkisine giremeyiz.

d)  ia'da katı bir rejim anlayışı vardır. Biz Aleviler ise hoşgörü anlayışına sahibiz.

Hıdırabdal Ocağı dedesi, aynı zamanda Hacı Bektaş Veli'yi Pir, Hoca Ahmet Yesevi'yi de M r sid olarak kabul etmektedir.. Ayrıca, inançlarına göre, Hıdırabdal Karacaahmet Sultan'ın evladıdır. Dede, "biz de onların torunlarıyız" diyordu.

Cemaatten ayrılmadan önce Dede yanıma yaklaşarak size unuttu um bir noktayı daha açıklamak isterim: "Hıdırabdalların talipleri d  k nler ve d  k nlerden gelenler yanında bir de Sünnilikten Alevili e d nenlerdir. Ben, Hıdırabdal Ocağı dedesi olarak 1960'dan bu yana 5 hane kadar Sünni ailenin Alevili e intisabını onayladım. Hepsisi de huzurumda ikrarda bulundu ve Alevili i kabullendiler"..

Alevi ocakları üzerindeki ara tırmalarımda da yer yer Sünnilikten Alevili e geçişlere tanık olmuş, bunları ayrıntılı bir biçimde açıklamıştım. Ancak, bu tür ili kilerin (gönül ba ı veya kaçmalar) taraflar arasında önemli huzursuzluklara ve gerginliklere yol açtıklarına da işaret etmiştim.

Erzincan yöresi ara tırmalarımızın bir diğeri de Sarı Saltuk Ocağı cemaati ile yaptığımız sohbetler olmuştur. Erzincan'a 14 km. uzaklıkta bulunan Yeşil  at veya Germili 70 hanelik bir merkez köydür. Germili'de son yıllarda artan g  ler nedeniyle (Ekim 1998) Sarı saltuk Ocağına ba lı üç hane ibaret bir aile topluluğu kalmıştır. Bilindiği  zere Sarı Saltuklular,  lkemizde en fazla Tunceli, Sivas ve  iran (Gümüşhane) yörelerinde yaşamaktadırlar. Pirleri, Tunceli'de oturan Seyyitgazi Kasım adlı bir zatmış, ancak yakınlarda vefat etmiş, pirsiz kalmışlar. Bu yüzden ayin-i cem ve görgü törelerini uygulayamıyorlar. Bir Alevi topluluğu için en önemli husus, ya pirin d  k n olması veya pirsiz kalınmasıdır.

"Sarı Saltuk kimdir? Ve nereden geliyor?" Sorusuna Dursun Topta 'ın yaklaşımı şöyle: " eyh Ahmet Yesevi zamanında Hacı Bektaş Veli ile birlikte karar vererek Sarı Saltuk'u Anadolu'ya yolluyorlar (salıyorlar) .  şte Sarı Saltuk adı bu (salmaktan) geliyor. Bu zat, nereye gideceğini m r sidinden sormadan Anadolu'yu hedef olarak seçiyor. Rivayete göre, Anadolu'da yaşayan yedi devlette de Sarı Saltuk görev alıyor. En ziyade Balkanlarda, Yugoslavya'da bulunuyor. Bektaşî kültürünü Avrupa'ya ilk yayan da yine Sarı Saltuk oluyor. Hatta, Alevilik kültürünün bu yörelerde etkin bir tarzda

yayılabilmesi için de bir keşişin yerine bizzat keşişlik görevini yüklenerek, Hristiyanların farkına varmadan el altından Alevi-Bektaşî inanç, töre ve geleneklerini yaymaya çalışıyor.

“Sarı Saltuk hakkında rivayet olunur ki, yedi yerden (devlet veya ülke anlamında) insanlar Sarı Saltuk’a sahiplenmek istediler, ancak aralarında bölüşemediler, anlaşılamadılar. Bir gün, zamanın bilginlerinden biri, topluluklara: “Siz yedi tabut hazırlayın, Sarı Saltuk hangisinin tabutunda görünüre ise o devletin ülkesinde türbesi yapılsın ve o ülkenin insanı olsun” diyor. Öyle yapılıyor. Ancak, yedi kişiden ilki, “acaba benim tabutumda mı” diye endişeye kapılıyor ve tabutu açıyor, Sarı Saltuk’u görüyor. Aynı şeyi diğerleri de deniyor, hepsi de Sarı Saltuk’u tabutlarında görüyorlar. Bunun üzerine Sarı Saltuk’un cenazesi hangi ülkenin tabutunda göründü ise o ülkede türbesi yapılıyor.”

Sarı Saltuk Ocak yetkilisi Dursun Toptaş’a göre, Sarı Saltuk hikâyesi budur. Ocak, böylece Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Sarı Saltuk gibi üç önemli Horasan ehlini bir sentez yapmak suretiyle inanç sistemlerinin dokusunu oluşturmaktadırlar.

Bilindiği üzere, Şaman inanç sisteminde “al bastı veya al karısı” kültü ikilidir: Biri kara al bastı, öteki de sarı al bastı’dır. Bu nedenle Eski Türklerde sarı ve kara bir değerler sistemidir. Orkun Anıtlarında rastladığımız Kara Budun ve Ak Budun kavramları gibi. Aynı ocağa, Balıkesir’in Edremit ilçesi Tahtakuşlar köyünde de raslıyoruz. Tahtakuş Türkmenleri, Selçuklu ve beylerinden Sarı saltuk’a bağlı bir boydan geldiklerini açıklamaktadırlar. Tahtakuşlar’da aynı zamanda bir diğer Şaman geleneği olan kaz ayağı motifine de rastlıyoruz. Faruk Sümer, kaz ayağı motifinin Orta Asya mühürü olduğunu ve Tahtakuşlar köyünün de bu sembolü taşımış olmalarıyla kendilerinin Oğuz Türkleri boylarından geldiklerini belirtmiş oluyorlar”yargısını ileri sürüyordu.

Beyoba Alevileri üzerinde araştırmalarımızı yürütürken, Tunceli yöresinden gelen Zaza kökenli Hozatlılar 12 aşiretten ibaret olduklarını bize açıklamışlardı. Bunlardan sadece dördünü (Kocuşağı, Karaballı, Abasan ve Kureyşan) hatırlayabildiklerini açıklayabilmişlerdir. İtikadi mezheplerini de dört kısma ayırıyorlardı. Bunlar sırasıyla: Derviş Cemal, Ağuçinler, Baba Mansurlar ve Sarı Saltuklular idi. Bu durum Sarı Saltuk ocağının doğudan

batıya, hatta Otman Baba ocağıyla birlikte Balkanlara, Yugoslavyaya kadar yayıldığını göstermektedir.

Yunus Emre'nin şiirlerinde de Barak Baba, Sarı Saltuk, Geyikli Baba ve Taptuk Emre gibi ulu kişilerin adlarına rastlıyoruz. Özellikle, Sarı Saltuk Balkanlarda derin iz bırakmış bir kişiliği temsil etmektedir. Yugoslavya'da halk inançlarına göre hâlâ insanlar Sarı Saltuk'un her sabah uyandıklarında yedi yerde göründüklerini anlatmaktadırlar.

Toptaş, kendini hem Alevi hem de Bektaşî olarak kabul etmekte, bunlara ait yayınları izlediğini söylemektedir. Toptaş'a göre: "Alevilik de Bektaşîlik de Türk kültürünün bir ürünüdür. Aralarında hiçbir fark yoktur. Yalnız, Anadolu'da yaşayan bir kısım Sünniler-Toptaş bunlara Türk diyordu-Arap ilmine, yaşantısına ve kültürüne yakınlık duymuş, kendi gelenek ve törelerini ihmal ederek Sünniliğe yönelmişlerdir. Yine bir kısım Türkler (Alevi-Bektaşîler) ise Hacı Bektaş yolunu tutmuş, Türklüğü ön plana çıkarmışlardır.

"Bence, Alevi-Bektaşî farklılığı diye bir şey yoktur. Hepsi aynı doğrultudadır. "Toptaş'ın bu görüşleri hemen hemen tüm Alevi topluluklarının ortak yargıları biçiminde algılanabilir. Bu nedenle "Alevilik Türk kökenli, Sünnilik ise Arap kökenlidir."

Dursun Topta , babasının Köy Enstitüsü mezunu olduğunu, yakın zamana kadar ocağın hem dedeliğini, hem de öğretmenlik yaptığını belirtiyordu. Bugün aynı görevi, kendisi yüklenmiş bulunuyor.

Ağuçan Alevileri de kendilerini bir Türk boyu olarak ifade ediyor ve manç sistemlerine gönülden bağlı olduklarını açıklıyorlardı. Ağuşan'lar da Erzincan'a 21 km. uzaklıkta bulunan Ekinci (Geçürdek) merkez köyünde yaşıyorlar. 60 hanelik, Orta Asya'dan geldiklerini söyleyen bu köyün dedesi de Erzincan'da gözlükçülük işleriyle uğraşan Mahmut Aydın'dır. Aydın, aynı zamanda Malatyalı Hüseyin Doğan dede'nin akrabası olduğunu da bize açıklıyordu.

Ağuçanlar (Ağuışenler) dedesi Aydın, Alevi ve Bektaşîler arasında önemli bir fark bulunduğu görüşündedirler. Bu nedenle, Dursun Toptaş'tan ayrılmaktadır. Ona göre, "Alevilik doğuştan, Bektaşîlik ise intisap yani sonradandır. Her Sünni Bektaşî olabilir, fakat Alevi olamaz. Ama, Aleviler hem Bektaşî hem de Alevi kimliğindedirler, fakat aslâ Sünni olamazlar."

Mahmut Aydın, dedeliğinin soydan (atadan-dededen) geldiğini açıklıyor: “Ben bir dede soyunun temsilcisiyim, bu nedenle dedelik görevini yürütüyorum” diyordu. Aydın Dede, Ağuçanların Türkiye genelinde yaklaşık bin hane kadar bir nüfusları olduğu görüşündedir. Asıllarının Horasan’dan Malatya, Elazığ (Sün), Tunceli (Ovacık, Kemah, Şiran; Sivas (Divriği), Tokat, Amasya ve Çorum yörelerine geldiklerini, buralara yerleştiklerini bize açıklıyordu. Son yıllarda Doğu ve Güneydoğu’da başlayan yoğun göçler karşısında, Ağuçanların bir grbunun da İzmir, İstanbul, Ankara gibi büyük kentlere yığıldıklarına tanık oluyoruz.

Geçürdek Ağuçanlarında da bir ailede erkeklerin hepsi dede, yani Seyyittirler. Böylece, Seyyitlik-Dedelik, soydan gelen ailelerde tüm erkekleri kapsamaktadır. Ancak, aile içinde hizmet aşkı, görev sorumluluğu yüksek olan erkekler ancak dedeliği yürütebilirler. Böyle bir yetenek ve kişiliği taşımayanlar dedelik görevini iade etmek durumundadırlar.

Aydın dede: “Özümüz 12 imam yani Zeynel Abidin soyundandır. Oradan Hoca Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli’ye uzanan bir soy kimliğimiz vardır, tarzında görüşlerini açıklıyordu.

Mahmut Aydın’a göre, “Zazalarda rastlanan kirvelik Ağuçanlarda gözlenen musahiplik kadar önemli değildir. Alevi topluluğunda dinamik rolü olan musahipliktir. Çünkü, bir Sünni de kirvelik yapabilir, fakat musahiplik tamamıyla Alevi kültürünün bir malıdır”.

Aydın Dedeye, Alevi statü hiyerarşisini (sosyal saygınlık sıralamasısını) soruyoruz, bize şöyle bir modeli açıklıyor: Talip, rehber, pir, mürşit.. Bu kategorileşmeye göre rehber, talibin piri; pir, rehberin piri; pirin, piri de mürşit oluyor.

Erzincan yöresi Zaza kökenli Aleviler yanında, Türk ve Kurmanç kökenli Aleviler araştırması aslında derinleştirilmesi gereken önemli bir konuyu teşkil etmektedir. Her iki grup da ve ocak olarak Orta Asya’dan geldiklerini, pirlerinin Hoca Ahmet Yesevi, ve Hacı Bektaş Veli olduğunu ayırtılılarıyla bize açıklamaktadır.

Hacı Bektaş-i Veli Alevi insanlarımızın “Türklük”te birleşmesini ve bütünleşmesini belirleyen önemli bir kültür odak noktasıdır. Malatya Kalecik ilçesi Kozluk ilçesi Alevi-Bektaşileri bu duyguyu sembolleştiren en güzel örneklerden biridir.

Kozluk, Malatya ili, Kalecik ilçesine 5 km. uzaklıkta, yaklaşık 120 hanelik bir yayla köyüdür. Deniz seviyesinden yüksekliği 1500 metre kadardır. Kalecik ilçesi, Malatya/Elazığ arasında umumiyetle İzoli Aşireti'nin yerleşim birimi olarak bilinmektedir. Kalecik, 28 köy ve mahalleden ibaret olup, yörede 1993'te Dede Köy ve 2000'de Kozluk Köyleri dışında, ötekileri tamamen Sünnidirler. Bir diğer önemli nokta, Dede Köy de dahil 27 köy ve mahalle Kurmançça (Kürtçe) konuştukları halde Kozluk, Türkçe konuşan, Kurmançça bilmeyen tek Alevi köyüdür.

Dedeköy'e 1993 yılında uğramış, bir alan araştırması yapmıştım 1. Bu köyümüz de Kale ilçesine 3 km. uzaklıkta 55 hanelik bir yerleşim birimidir. Dedeköy de Kürtçe konuşan yörenin tipik bir Alevi köyüdür. 1993 yılında Dedeköy, Kalecik ilçesinin bir mahallesi olmuştur. Dedeköy'ün 35 hanesi Alevi, geri kalan 20 hanesi de Sünnidir, birlikte yaşıyorlar. Kozluk ise, tümü Alevi olan ve türkçe konuşan bir köyümüzdür⁵⁰⁹.

Dedeköy cemaatı yaşlıları, Horasan Piri İmam Rıza'dan geldiklerini ifade ediyorlardı. Hz. Mevlana ve Hacı Bektaş-ı Veli ise, İmam Rıza'nın abrabalandır. Her iki ulu kişi Dedeköy Alevilerinin soy ağacının hareket noktasını oluşturmaktadır. Alan araştırmaları, antropolojik nitelikli gözlem ve görüşme yöntemleri; her şeyden önce cemaatla yaşamayı, onların dünya görüşü, değerler sistemi, inançları ve Aleviliği-Sünniliği anlayış biçimlerini bize doğrudan nakletmeleri nedeniyle önemlidir. Günümüz Alevileri kimdir? Nereden geldiklerini, kimlere inandıklarını, Kur'an ve Peygamber'e bakış açıları ve Sünnilerle başlıca farklılaşma noktaları nelerdir? Alevi-Sünni bütünleşmesi mümkün müdür? Tüm bu soruların istenilen düzeyde belirlenmesi için grupların içlerine katılmaları, onlarla birlikte yaşamaları gerekmektedir. Bu yapılmadığı takdirde masabaşı laf üretme (verbalizm), reel Alevilik hakkında bize hiçbir şey getirmez. Günümüzde Melikoff ve Shankland'ın, İttihad ve Terakki döneminde de Baha Said, 1920'ler sonrası Yusuf Ziya Yörükân ve Birge'nin alan araştırmaları değerlerini korumaktadır. Güçlü bir Alevi kültür odak noktasını temsil eden ülkemizde, yazarlarımızın kendini yenileyemeyerek, geleneğe bağlı düşünce kalıplarına saptanmak suretiyle teorik nitelikte görüşleri ileri sürmeleri, sorunlarımız açısından ne sağlayabilir?

⁵⁰⁹ TÜRKDOĞAN, Orhan. a. g. e.

Kozluk Alevileri, köken olarak kendilerinin Asyatik olduklarını, bu yüzden Türkçe konuştuklarını sürekli vurguluyorlardı. Cemaatle yapmış olduğumuz uzun sohbetlerde ilkin Asya'dan Horasan'a, oradan da Adıyaman'a bağlı Celikan taraflarına geldiklerini, hatta Pütürge yörelerinden Kozluk'a göç ettiklerini iddia edenler de vardı. Başbakanlık Arşivi Belgelerine göre, İzoli veya İzoni Aşireti'nin yerleşim birimi olarak Malatya, Rakka, Erzurum sancakları, Hısn-ı mansur ve (Malatya Sancağı) Kâhta kazaları, Harprıt (Harput) ve Mardin kazaları (Diyarbakir eyaleti) Diyarbakir sancağı gibi alanları kapsamaktadır⁵¹⁰. Bazı kaynaklar ise, İzoli Aşireti'nin Malatya kazasının Çobaş nahiyesinde yaşadıklarını ileri sürmektedir⁵¹¹. Hatta, Niebuhr, Erzurum'da yaylayan ve Diyarbakir'de kışlayan bu cemaatin 1766 yılında 1000 çadıra sahip olduğunu belirtmektedir.

Bilindiği üzere, Osmanlı modeli, hanedan merkezli patrimonyal bir yönetim biçimini temsil etmektedir. Bu nedenle, kavim asabiyesi yerine, hanedan asabiyesi egemen olmuş; Türklük bir kök ağacı olarak tamamıyla devreden çıkarılmıştır. İslâmın kavim sevgisi ve din kardeşliğine dayalı dengeli yapısı devreden çıkarılarak, asabiye bilinci reddedilmiş, ağırlık ümmet olgusuna verilmiştir. Bu nedenle, 18. yüzyılda bir kez daha gündeme gelen aşiretlerin yerleşim biçimlerinde "şekavet" unsuru ön plana alınarak, köken ve kimlikleri yok sayılmıştır. Doğu'daki Kurmanç (Kürtler) aşiretleri Batıya, Batıdaki Türkmen aşiretler ise Doğuya sürülmüştür. Böylece, yüzyıllar sonra, Ziya Gökalp'in de belirttiği gibi, Türkmenler'in Kürtleşmesi veya Kürtler'in Türkmenleşmesi diye belirlenen yeni bir süreç ortaya çıkmıştır. Ayrıca, birçok Zaza boyları da Kurmanç topluluklar kategorisinde algılanmıştır. Hatta, Cumhuriyet dönemi nüfus sayımlarında Doğu ve Güneydoğu sadece Kurmançça (kürtçe) konuşan cemaatlerden ibaret sayılmış, ancak 1965 sayımlarında gerçek gözlenebilmiştir. Bunun gibi, 1930'lardan itibaren Hasan Reşit Tankut, Dersim yöresi Zazaları üzerinde hazırlamış olduğu sosyolojik incelemelerini, Cumhuriyet Halk Fırkası ilgililerine sunmak suretiyle, konuyu gündeme taşımıştır⁵¹².

İzoli Aşireti'nin de aslında Zaza kökenli olduğunu, ancak Osmanlı'nın aşiret iskân politikasının köksüzlüğü nedeniyle Kurmançlaştığını bilmekteyiz. Aynı görüş Şeyh Sait cemaati için de geçerlidir. Zazalar'ın Kurmanç-

⁵¹⁰ TÜRKDOĞAN, Orhan. *a. g. e.*.

⁵¹¹ TÜRKAY, Cevdet. *a. g. e.*

⁵¹² TANKUT, Hasan Reşit. *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*; İstanbul 2000. Kalan Yayınevi.

laşması süreci, belirtildiği üzere "ümme" ideolojisini tek yönlü kullanan ve kavim asabiyesine önem vermeyen Osmanlı jeo-politiğinin bir yansımasıdır.

"Malatya kazasının Çobaş nahiyesinde sâkin İzoli Aşireti'nin, yolları basıp reayanın hayvanlarını ve mallarını gasp, hatta bazı kişileri katletmeleri üzerine, buradan kaldırılarak Rakka'da münasip bir mahalde iskân edilmeleri emr olunmuştur". Tarihi belgeler, aşiretin Rakka, Erzurum, Maraş, Mardin, Diyarbakır ve Elazığ yöreleri gezginci ve göçe zorlayıcı bir kimliğinin bulunduğunu bize açıkça göstermektedir.

Bu iskân politikası ve nüfus dağılımı içinde, 28 köy ve mahalleden ibaret olan aşiret yapısında sadece Kozluk'un Türkçe konuşması, ötekilerinin ise Kürtçeye yönelmiş bulunmalarının nedenlerini bugün daha iyi anlayabilmekteyiz. Bir önemli noktaya daha ışık tutmamız gerekmektedir. Bu da, İzoli aşiret yapısındaki Alevileşme olgusunun sosyo-kültürel yapısının belirlenmesiyle açıklığa kavuşabilir.

Bilindiği üzere, İran Selçukluları ve Osmanlı'dan beri devlet kuruluşlarında merkez-çevre diye belirleyebileceğimiz bir modelle karşı karşıya bulunmaktayız. Merkez, kendini Oğuz; çevresini ise Türkmen kabul etmiş, sürekli dışlamıştır. Türkmenler'in büyük ölçüde şiileşmesi sürecinde bu yapılaşmanın önemli etkisi olmuştur. İzoli Aşireti, gözlendiği üzere bir Türkmen cemaatıdır. 1591-1611 yılları arasında Anadolu'da meydana gelen büyük isyanlarda Malatya bir çok başkaldırlara sahne olmuştur. Bu dönem aynı zamanda Celali ayaklanmaları olarak da bilinmektedir. Kitab-ı Müstetab adlı tarihi belge, Celali ayaklanmalarında Türkmenlerin Şia ideolojisi bayraktarlığını yürüttüğünü tüm belgeleriyle ortaya koymuştur⁵¹³.

Melikoff, Türkmenler'in Küçük Asyaya (Anadolu) sızmalarını on birinci yüzyılın ortaları olarak belirlemektedir. Bu göçler 13. yüzyılın sonuna kadar sürmüştür. İlk akınlar Murad suyu, Van ve Erzurum üzerinden Malatya'ya kadar uzanmıştır. Orta Asya'dan göçeden Türkmenler geniş otlaklar aramışlar ve Sivas, Tokat, Amasya, Çorum, Kayseri, Bozok, Kırşehir yöresindeki bozkırlara yerleşmişlerdir. Malatya da bu süreçten payını almıştır. Bu bozkır göçerleri, Melikoff'a göre, kent merkezlerinde yaşayan ve İranlılaşmış cahen buna Horasanlaşma diyordu. İslâmlaşmış Sünni gruplar ile bağdaşamıyorlardı ve kentlerde Türkçeden başka dil konuşmayan, eği-

⁵¹³ Kitab-ı Müstetab, Hazırlayan: Yaşar YÜCEL. Ankara, 1974, Türk Tarih Kurumu.

timden yoksun Türkmenler'e pek iyi gözle bakmıyorlardı. Onları "etrâk-i bi-idrak" (zekâsı kıt Türkler veya anlayışı kıt Türkler) diye adlandırmıyorlardı. Hatta, Eflâki: "Türkler'i saygısız, hiç acıması olmayan zalim ve merhametsiz, yakıp yıkıcılar olarak tanımlamakta" ve daha ileri giderek: "Dünyanın bayındır kılınışı Rumlar'a verildi, yıkılması da Türklere bırakıldı" demektedir. Türkmenler, henüz İslâmlıktan uzak Şamanlığa yatkın, cemaat dışı (heterodoxe) bir inanç yaşadıkları için de (etrâkin dini zaif denmekteydi). Böylece, Oğuz-Türkmen ikiliği ve Türkmenler'in şialaşması süreci, aslında Oğuz'a veya onun temsil ettiği ortodoks inanç sistemine (Sünnülüğe) bir tepki olarak Melikoff tarafından belirtilmektedir.

Böylece, Türkmenler veya çevrede yaşayanlar: "Men Ali'den başka Tanrı bilmezem" demek suretiyle Güneş tanrısı olarak Ali'de özdeşleşmişlerdir. Melikoff, bu özdeşleşmeyi: "Şamanizmin İslâmi bir kimliğe bürünmesi" biçiminde yorumluyordu. Ali simgesi olan Aslan, Turna ve Koç da güneşin unsurudur. Güneşe karşı işenmez. Bu nedenle, Ali'siz Alevilik olmaz.

Gerek Sümer ve Ögel, gerekse Melikoff, Türkmen-Oğuz ikiliğini göstermek suretiyle, Türk tarihinin oluşumundaki önemli bir yarılmaya ve gerginliklere parmak basmış olmaktadırlar. Toplum yapımız bu yozlaşmanın ve gerginliğin içindedir⁵¹⁴.

Celali hareketlerinin 1592'de başladığını ileri süren Mustafa Akdağ da benzer tezi desteklemektedir: "Devlete karşı ilk toplu ayaklanmalar, mezhep ayrılığı yüzünden hep eğreti yaşaya gelmiş bulunan Kızılbaş Türkmenler arasından çıkmıştır"⁵¹⁵. Celali ayaklanmalarının hem yayılma hem de bastırılma alanlarının büyük çapta Malatya ve Maraş yöreleri olduğunu da bilmekteyiz⁵¹⁶.

Kozluk, Oğuz-Türkmen şeması gereği Türklük kimliğine ulaşmış, Büyük İsyan'da da Kahsar Boğazı'ndan geçip Göksun Ovası'na gelen sadrazam Murad Paşa'nın orduları ile Celali güçleri arasındaki büyük meydan savaşlarına ve takiplerine sahne olmuştur. İşte bu karışık dönemlerde Kozluk Türkmenleri de 1500 metre yükseklikteki tepelere tırmanarak merkezin baskıcı gücünden kendini uzaklaştırmış olabilir. Günümüzde Alevi yerle-

⁵¹⁴ MELİKOFF, İrene. *Uyur İdik Uyardılar*, s. 104, 234, İstanbul 1993.

⁵¹⁵ AKDAĞ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Cilt: s. 386-387, Ankara 1974.

⁵¹⁶ GRISWOLD, William J. *Anadolu'da Büyük İsyan: 1591-1611*, s. 118, 120, 156, 159, 200, İstanbul 1993, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

şim alanları ve kültür dokularının incelenmesi bize, açıkça Alevi-Sünni toplumsal gerginlik kolonileşmelerinin nerelerde yuvalandıklarını göstermektedir. Dedeköy de, Kalecik'ten 3. km. uzaklıkta küçük bir tepede kurulmuştur. Coğrafi yerleşim alanları, Sünni-Alevi grupların ekolojik dağılımını belirleyen önemli etkenlerden biridir. Kozluklular'ın hem Türkçe konuşmaları, hem de Alevi kökenli olmaları bu yerleşim biçiminde de rol oynamış olabilir.

Kozluk, yayla nitelikli bir tepe köy ve yerleşim alanının son derece elverişsiz olması nedeniyle iç ve dış göç oranlarında yıllara göre önemli artışlar meydana gelmiştir. İlk 1958-1961 yılları arasında başta Almanya olmak üzere, öteki Avrupa ülkelerine göçler başlamış, bunları sonraları büyük çapta iç göçler izlemiş, özellikle İstanbul bir çekim merkezi olmak üzere Kozluk'u etkilemiştir. İstanbul Ticaret Odaları'da önemli yer tutmuş ve birçok başarılı ödüllerle taltif edilmiş bulunan Mahmut Sucuoğlu 1923' de Kozluk'ta doğmuş, 1937'de de yüksek öğrenim yapmak amacıyla İstanbul'a göç etmiş bir ailenin çocuğudur. Kendisi ile Temmuz 2000'de Çağaloğlu'ndaki iş yerinde birlikteyiz. Sucuoğlu, 450-500 yıllık bir kökleri bulunduğunu ve Pütürge'den Kozluk'a gelip yerleştiklerini bize açıklamaktadır. Yalnız, herhangi bir aşirete mensup olmadıklarının üzerine basarak vurguluyordu. Ancak, Kozluk cemaati Sucuoğlu'na katılmıyor, aşiretlerinin İzli olduğunu belirtiyorlardı.

Eski muhtar, iç ve dış göçler olmasaydı bugün Kozluk'un nüfusunun 4200 kadar olabileceğini iddia ediyordu. Köyde kalanlar umumiyetle yaşlı ve ata ocağından ayrılmayı arzulamayan bir kesimdi. Gençler ise İstanbul, İzmir ve dış ülkelerde başarılı ihracat işlerini yürütüyorlardı. İlk, 1950'lerde gözlediğimiz Kozluk, şimdilerde kent hayatının bazı önemli değişimlerine açık bir görünümü temsil ediyordu.

Yörenin ekolojik yapısı ve arazi yetersizliği nedeniyle daha ziyade Kozluklular hayvancılıkla uğraşmakta, yer yer de meyve ağaçlarına ve küçük ölçekte tarımsal faaliyetlere de rastlanmaktadır.

Türkiye genelinde 17 il ve kasaba-köy ile 45 ocak üzerinde yürüttüğümüz araştırma alanı, şu anda 20 il ve 50 ocağa yükselmiştir. Alan araştırma-

larımızda birçok Alevi topluluklarının gerçek anlamda rehbersiz, yönetim-siz kaldıklarını tespit etmiş bulunuyoruz⁵¹⁷.

Kozluk Köyü'müz de şu anda dedesizdir, rehbersizdir. 1975 yılına kadar dedeleri Seyyit Hüseyin, Sivas'ın Kangal ilçesinden, zaman zaman da Elazığ Sün Köyü'nden gelirmiş. Bu olanak sağlandığında cem törenlerini yürütürlermiş. Cemaat on yılı aşkın bir süreden beri âyin-i Cem yapamamanın üzüntüsü içindedir.

Bir inanç sisteminin, yüzyıllarca merkezi yönetimin Ortodoks kimliğinden ötürü dışlanması sonucu, töresiz ve geleneksiz bırakılması, günümüzde sosyal yarılmalara, kutuplaşmalara neden olmaktadır. Tarihsel merkez-çevre gerginlikleri Alevi-Bektaşî insanlarımızın töre ve geleneklerini düzenli bir biçimde yürütememeleri sonucunu yaratmıştır. Hatta, 1980'lerden sonra da PKK safında yer almak suretiyle bölücülüğe, terörizme yer yer destek sağlamıştır. 1921 Koçgiri ve 1935 Dersim ayaklanmaları, aslında birer Türk boyu olan Zaza kökenli Türk unsurlarına aittir. Ömer Lütfi Barkan ve İrene Melikoff gibi iktisat tarihçisi ve Türkologlar, Koçgiri aşireti'nin bir Türk boyu olduğunu belgeleriyle açıklamışlardır. Barkan, Koçkırı (Koçgiri) adının, dil yönünden de Türkçe olduğunu ve Akkoyunlu, Karakoyunlu, vb. adlandırmalarla karşılaştırılabileceğini işaret etmektedir. Melikoff'un da belirttiği üzere, bunlar sahip olunan sürülere göre verilmiş Türk aşiret adlarıdır. Günümüzde ise Koç, Hz. Ali'nin sembollerinden biridir. Melikoff'a göre: "Koçkirilerin yaşadığı yörelerde bu boylara verilen "Kürt" adı, Alevi Kürtler de bulunmakla birlikte, onların tümünün Kürt kökenli olması gerektiğini göstermez. Kürtlerin çoğu, Şafî mezhepten gerçek Sünnilerdir. Alevilere takılan "Kürt" lakabı, ancak sosyal bir değer taşıyor, belli bir yaşam biçimini gösterir; resmi Sünniliğe uymayan, aşiret âdetleri hâlâ canlı bulunan ve kendi içlerine kapanmış olarak yaşayan cemaatleri ifade eder. "Bu nedenle, bazı maksatlı yayınlarda Koçkiri (Koç-giri) ler'in Kürt asıllı olarak takdimi, hiçbir bilimsel veriye dayanmamaktadır. Ayrıca, aynı yazarın Kürtler'in kökeni olarak Gudlar'ı göstermesi de önemli bilgi eksikliği yanında, son derece ilkel yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Gutiler'in Sümerler'den sonra yörede yaşayan ve günümüz Türkçesi gibi

⁵¹⁷ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Alevi Bektaşî Kimliği*. İstanbul, 1995. Timaş yayını.

bitişken bir dil özelliğine sahip bir Türk kavmi olduğu hususu da giderek aydınlığa kavuşmaktadır⁵¹⁸.

Oysa, DHKP-C büyük ölçüde Zaza-Alevi gruplarının oluşturduğu terörist bir örgüt olarak PKK'ya önemli bir destek vermekte, tarihsel sürecin merkez-çevre gerginliğine dayalı başkaldırı felsefesini günümüzde de sürdürmektedir. Koçkiriler üzerinde ne yazık ki Batılı araştırmacılar (Hans Lukas Kieser ve Krisztina Bodrogi-Kehl ve benzerleri) dışında üniversite ve akademik kuruluşlarımızın hiçbir bilimsel incelemeyi hâlâ başlatmamış olmaları düşünmeye değer. Zaten terörizm hakkında da geniş kapsamlı bir incelemeyi gerçekleştirdikleri tezi de savunulamaz.

Günümüzde, Aleviliği birbirinden kesin çizgilerle ayrılmayan dört ana grupta inceleyen araştırmacılara göre: 1) Marksist-Materyalist Alevilik, 2) İslâm tasavvufunun Heterodoks /mistik İslâm Aleviliği, 3) Aleviliği gerçek İslâm kabul eden ve kendini Caferi mezhebinde tanımlayan Alevilik, 4) Şii renkli yeni bir Alevilik dağılımı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Hem Sünni hem de Alevi kesimde karşılaştığımız cemaatleşme ve kamplaşmalarda birinci derecede kurumlarımız, üniversitelerimiz, aydınlarımız ve Türk Milleti'nin kaderine el koyduklarını belirten Büyük Millet Meclisimiz ve Cumhurbaşkanlığımız sorumludurlar. 1963'de Dulles'da bir suikasta maruz kalan J. F. Kennedy'nin katlinden bir süre sonra cumhurbaşkanı, Eisenhower'ın kardeşinin başkanlığında bir inceleme komisyonu kurdurmuş konuyu ayrıntılı bir biçimde incelemeye tabii tutmuştur. Ancak, ülkemizde 1982-2000 yılları arasında kırkbine yakın insanlarımız terörizme kurban gitmiş, fakat hiçbir kuruluş en ufak bir sorumluluk duygusu içinde olayların yapısı, gelişimi, amaçları üzerinde herhangi bir kapsayıcı alan araştırmasının yürütülmesine en ufak bir destekte bulunmamıştır. Ülkemizde, dinlerarası diyaloglar gündeme gelirken, Alevi-Sünni gerginliklerinin hâlâ gündemde kalması düşündürücü olsa gerek.

Kozluk Alevilerimiz, kendilerini "Türk oğlu Türk" olarak algılayan, Asyatik kökenli, Türkistan Piri Hoca Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli'ye bağlı bir geleneği temsil ettiklerini her vesile ile vurgulamaktadırlar. Ancak, günümüzde millet-altı diye adlandırabileceğimiz kabile-aşiret yapılaşması ve mezhep gerginliklerinden başta üniversitelerimiz, Devlet Planlama Teşkilatı ve benzeri akademik kuruluşlar kadar Türk Tarih Kurumu, Türk

⁵¹⁸ TÜRKOĞAN, Orhan. *Güneydoğu Kimliği*, s. 182, 404. İstanbul, 1998. Alfa yayınları.

Dil Kurumu gibi Atatürk'ün hayati önem verdiği kuruluşlar sorumludur⁵¹⁹. Çünkü, Atatürk "Ümmet"ten "millet"e geçerken Asyatik bir dil ve tarih tezini savunmuş, o dönemde karşısına çıkan Anadoluculuk akımlarına karşı çıkmıştı. Atatürk'e göre, Anadolu "biraz Frigya, biraz Lidya, biraz İyonya, biraz Grek" kökenli milletlerin oluşturduğu bir mozaik değildi". Onun büyük eseri Türk Tarih Kurumu, ölümünden sonra Türk Hüranizması tezini benimseyerek karşıt-Atatürkçü bir kimliğe dönüşmüştür. Greko-Latin'e yönelik sloganlar bugün biraz daha seslerini duyurmakta, sistemin milliyetçilik tezinin globalleşme ve Avrupa Birliği ideali karşısında "öldüğü" tezi güçlü bir şekilde propaganda edilmektedir⁵²⁰.

Bunun gibi, Avrupa Birliği temsilcileri Güneydoğu ve Doğu bölgelerimizi karış karış gezmekte, tarihi Şark Politikası gereğince propagandist nitelikli etniklik noktalarını kaşımakta ve gerektiğinde bazı Alevi topluluk temsilcileri ve Kürtçe konuşan grupları evlerinde toplamakta bir beis görmemektedirler. Ancak, Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu gibi Atatürk'ün mirasını sürdüren milli kuruluşlar yanında, üniversitemiz ve akademik kurumlarımızın -Gazi Üniversitesi'nin Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma merkezi dışında-Alevilik-Bektaşilik ve Kurmanç/Zaza benzeri konular üzerinde ışık tutucu nitelikte yayınları Türk okuyucularına sunmamaları önemli kültürel boşlukların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu: "Yaratılıştaki mükemmelliklerden biri de Türk olarak doğmaktır" diyen Atatürk'ün tezlerine sahip çıkmalıdır. Bu ülkenin insanı, bu tür milli kurumlardan bilimin doğruları sunmasını ve gençlerin aydınlatılmasını bekliyor.

Hazine değerinde olan arşiv belgelerinin ışığı altında, Türk toplumunun tarihsel yapısı, sosyo-kültürel oluşumu, kabile-aşiret biçimleri, onomastik dağılımı ve linguistik özellikleri seri bir biçimde gündeme getirilmelidir. Bir Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, son derece sınırlı olanakları gözönüne alındığında, Akgündüz'le Şer'iyye Sicilleri ve Şahin Emecan ortak ürünü Mühimme ve Ahkâm Defterleriyle birlikte Osmanlı belgelerinin aydınlatılmasına damgasını vurmuştur. Keza, bir Akgündüz, ciltler dolusu Osmanlı Kanunnameleri ile tek başına tarihin misyonunu yüklenmiştir.

⁵¹⁹ BULUT, *Folk Belgelerle Dersim Raporları*, s. 37-39, İstanbul 1991. Keza, Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi T. OLSSON, E. ÖZDALGA, C. RAUDVERE, *Alman Kimliği*, s. 67-78, İstanbul 1999, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Türkiye'de Aleviler üzerinde incelemeler yürütmek, her şeyden önce Türk tarihinin bazı temel niteliklerini ve sorunlarını yakından tanımayı gerektirmektedir. Bizim, Kozluk Alevileri üzerinde çalışırken bu denli ayrıntılara gitmemizin nedenlerini de bu yapılaşmada aramak gerekir. Alevi ve Bektaşiler üzerinde, masabaşı gelenekli bilgilerin üretildiği bir ülkede, yukarıda belirttiğimiz gibi, Melikoff, Baha Said, Birge, Eröz, Sümer, Shankland, Yörükân, Dierl, Hasluck, Bumke ve Kieser gibi araştırmacıların yürüttükleri alan incelemeleri, günümüz Alevilik kimliği veya uygun bir deyimle reel-Alevilik hususunda gerçekçi bilgileri bizlere sunmaktadır. Bunları, zincirleme antropolojik yöntemlerle ele alan yeni alan araştırmalarına büyük çapta ihtiyaç vardır. Aksi takdirde, konunun Şark Politikası geleneğini sürdüren batılı araştırmacılar tarafından sömürülmemesi içten bile değildir.

Alevi-Sünni bütünleşmesi veya uyumu, Türk toplumunun günümüzde çözülmesi gereken en önemli sorunudur. Alevi-Bektaşî kimliği adlı araştırmanızda bu gerçeği, tüm Alevi temsilcilerinin ortak görüşü olarak nakletmemize rağmen Karin Vorhoff, bir incelemesinde tezimizi "milliyetçi önyargılı" görüş olarak eleştirmektedir. Nedeni de, milletleşme sürecinde bu tür bir bütünleşmenin önemini belirtmemizdir.

Batılı zihniyet, ülkemizde bu tür eğilimleri istemiyor, mikro-milliyetçilik, bölünme-parçalanma sürüp gitsin istiyor. Bunun için de bölücü ve Enderuni aydınlarımız ve yayınevlerimizle rahatlıkla işbirliği yapabilmektedirler.

Kozluk Alevilerimiz, bütün bunlara rağmen kültürel miraslarına sahip çıkmakta, Asyatik köklerine, Hacı Bektaş Veli ve Hoca Ahmet Yesevi'ye bağlı kalmaktadırlar. Aynı aşirete mensup, ancak biri Kürtçe, öteki ise Türkçe konuşan iki Alevi köyümüz karşılaştırıldığında töre ve geleneklerinin tamamen Asyatik oldukları gözlenecektir. Farklı kültür sahaları ve coğrafyada yaşayan toplulukların birbirlerine yakınlıklarını antropologlar, ancak kültürel benzerlik veya kültürel paralelizm denilen bir yaklaşımla çözümleyebilmektedirler. Örnek olarak, burada Ethel G. Stewart'ın Kızılderililer üzerine yapmış olduğu bir araştırmayı zikredebiliriz. Stewart, kırk yıl Kanada'da yaşayan, Dene ve Na-Dene adını verdiği Kızılderililer'in kökenleri

• STEWART, Ethel G. *Cengiz Han'dan Amerika'ya Kaçan Türkler*, çev. Eşref Bengi ÖZBİLEN, 2000 İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

üzerinde araştırma yaparak, onların 1233 yılında Cengiz Han'dan kaçan Türk ve Moğol soylu Kızılderililer olduklarını belgeleri ile açıklamıştır⁵²¹. Dene'ler aslında Alaska'dan Meksika'ya kadar uzanan Ahtapaskan'lardır, Na-Dene'ler ise İngiliz Koloniyasının sahil adalarında yaşayan Ha'da ve Tingret kabileleridir.

Stewart, bu incelemesi için ilkin Asyatik Türk ve Moğol toplumlarının lengüistik yapısı, kültürel değerleri, inanç sistemleri ve tarihsel gelişmelerini ele almış, sonra da bu referens çerçevesine uygun olarak, Dene ve Na-Dene toplulukları arasına girmek suretiyle alan araştırmasını gerçekleştirmiştir.

Böylece, belgesel kaynaklarla, katılımcı gözlem ve görüşmeye dayalı veriler arasında derin bir benzerlik bulunduğu sonucuna varılmıştır. Bu alan araştırması sonucu, birçok Kızılderili unsurların Asyatik Türk boyları oldukları kültürel paralelizm yöntemi ile gerçeklik kazanmıştır. Hatta, eserde Asyatik Türk boyları ile Sümerler arasındaki etkileşme de dikkatle-
rimiz çekilmiştir⁵²².

Benzeri yaklaşımı, Kürtçe/Zazaca ve Türkçe konuşan Alevi veya Sûnni topluluklarımız için de kullanabiliriz. Kozluk ve Dedeköy Ale ileri bizler için adeta bir laboratuvar niteliğindedir.

Haziran 2000'de kadınlı-erkekli Kozluk Cem e'indeki (onlar Cem Damı diyorlar) yapmış olduğumuz uzun süreli bir toplantıda cemaat, Horsa-san'dan geldiklerini, damarlarında Türk kanı bulunduğunu bir kez daha vurguladıktan sonra, hem Hoca Ahmet Yesevi'ye hem de Hacı Bektaş Veli'ye bağlı olduklarını, bunları ulu kişiler olarak tanıdıklarını belirttiler.

Köyün en yaşlısı Süleyman Efendi, "Aleviliği siyaset içine çekenlere karşı olduğunu, özellikle Sivas olaylarını kışkırtanları bağışlayamayacağını" büyük bir duyarlılık içinde bize hatırlatmak istiyordu. Alevilerin rahat bırakılmalarını, geçmişte çok çektiklerini, şimdilerde biraz daha rahata erdiklerini, sayılıp sevildiklerini bize hatırlatıyordu. Gençlerin iş tuttıklarını, okuduklarını, yurt dışına çıktıklarını, yüksek makamlara geçtiklerini özellikle altını çizerek belirtiyordu.

Cem Damı, her hafta Cuma günü cemaatin toplandığı, sorunlarını tartıştıkları yer oluyor. Saz yine en baş köşede asılı. Kurbanın kesildiği, pişirildiği, gerektiğinde konukların kaldığı yerler koyu bir loşluk içindeydi. Sü-

⁵²¹ STEWART, E. G. a. g. e., s. 429-430.

⁵²² TÜRKDOĞAN, Orhan. *Güneydoğu Kimliği*, s. 112-114, İstanbul 1998, Alfa Yayınları.

leyman Efendi, Cem törelerinde Dolu (rakı) içenler de içmeyenler de olabileceğini söylüyor, ancak Dolu yerine şerbetin de tercih edilebileceği görüşünü vurguluyordu. Bu gruba göre, rakı (Dolu) bir içkidir, içmek ise günahıdır. Bu yaşlı gruba göre, rakı içince de günahıtan arınmak gerekir.

Kozluk'ta bizi gelenekli değerlerden günümüze taşıyan kültür kodları nelerdir? Bunların başlıcaları üzerinde durmak istiyoruz. Asyatik kökenli olup Anadolu kültüründe önemli yeri bulunan "al karısı" veya "al bastı" ritüeli önemli bir ortak paydayı oluşturur. Nitekim, Tunceli'den gelin gelip, bir Kozluklu gençle evlenen kadın şöyle diyordu:

"Loğusa, töre geleneği al bastıya uğrayabilir. Bunun için loğusanın yastığı altına Kur'an ve ekmek konulur; başucuna da çuvaldıza saplanmış bir soğan duvara tespit edilir. Kozluklular da benzeri töreleri aynen uyguladıklarını; ayrıca loğusanın yatağının etrafına, kötü cinlerin girmemesi, loğusa ve çocuğa zarar vermemesi içinde kırmızı ip çektiklerini belirtiyorlardı.

1995'te Van'ın Erciş'e, 28 km. uzaklıkta Ulupamir köyü'ndeyiz. Halkı, 1948'de Çin'in baskısından kaçarak Afganistan'a, oradan da 1965'te Karadeniz üzerinden Van'ın Erciş yöresine yerleştirilmiş Kırgız Türkleri arasındayız. Ulupamir, şu anda 370 hanelik bir köy. Kırgızlar'da da doğum zor olduğu için, kadına zarar vermemesi bakımından bir kuucu çağırılmış. Kuucu veya kovalayıcı loğusayı al karısı denilen bir kötülük unsurundan korumuş. Kuucu'nun elinde bir kamçı varmış, loğusa yatağında bir kötülük, bir felaket olmasın diye kadını korumuş. Ayrıca, cin veya al karısı gelmesin diye loğusanın yatağının etrafına Ayetel kürsü okuyarak çizgi de çizilmiş, böylece al karısının loğusaya herhangi bir kötülük yapmaması için yatağının etrafına bir çelik duvar örülmüş olunur. Ayrıca, loğusanın baş ucuna Kur'an'da konulmuş⁵²¹.

Asyatik bir toplum olan ve 1965'lerden itibaren Van yöresine yerleşmiş bulunan Kırgız kökenli Ulupamirliler'le Malatya'nın Kalecik ilçesine bağlı Kozluklular arasındaki bu kültürel paralelizm, her şeyden önce köken birliğinin bir kanıtı olsa gerek. Stewart, Dene kabilelerinin köpektan türedikleri

⁵²¹ STEWART, Ethel G. a. g. e., s. 66-67..

hikâyesini dinleyerek, onların Ch'i-pi'ler'in (Uygurların Çince adı) torunları oldukları sonucuna vanyordu³²⁴.

Bazı araştırmacılar, Al sözcüğünün Sümerler'in Alu sözcüğünden geldiğini ileri sürmektedirler. Abdülkadir İnan (Al Ruhu) adlı bir yazısında benzeri görüşleri ileri sürmüştür³²⁵. Kozluklu Alevilerimiz Hıdırellez'de üç gün oruç tuttıklarını, üçüncü günün Cuma gecesi lokma yaparak Cem Damı'nda ortaklaşa yediklerini belirtiyorlar. Hızır ve Nebi'nin bulunduğu o günü, komşu Kürt Alevileri Dedeköy'de benzeri bir biçimde kutlamaktadırlar. Dede-köylüler 18 Şubatı Hıdırellez kabul ederler. Sadece üç gün oruç tutarlar, Cuma gecesi lokma yaparak Cem Evi'nde dağıtırlar. Kozluklular için Hızır İlyas, aslında kayıp bir varlıktır, yatmaz ve uyumaz. Her yerde hazır ve nazırdır.

Ayrıca, Kozluklu yaşlı bir kadın (85) Sultan Durmuş, "evle" denilen ve dedeler tarafından takdis edilmiş bir kaşıktan söz açmaktadır. Cem Damı'nda bir büyük kova içindeki su "evle" ile karıştırılır ve konuklara dağıtılmış. Ancak, bu "evle" kovada su karıştırılırken canlanır, suya hareket verirmiş. Bir büyümlü nüfuzu (gücü) varmış. Ancak, böyle bir kavrama bugüne kadar hiçbir Alevi ocağında rastlamış değilim. "Evle" çok muhtemeldir ki, "Dolu"nun etkinliğini ve sihriyetini belirten Şaman kültür kodunun bir unsuru olabilir.

Kozluk'la Dedeköy arasında bir de Şeyh Mehmet Said-i Garkı denilen ulu kişinin türbesine rastlıyoruz. Her iki grub da Cuma günleri veya kurbanlarda bu türbeyi ziyaret etmektedirler.

Kozluklular, "köyde camimiz yok, Cem Damımız var, ibadetimizi Cuma akşamı burada yerine getiririz. Saz çalar, dolu içeriz. Böylece törelerimize uygun hareket etmek suretiyle kutsal görevlerimizi uygulamış oluruz diyorlardı." Şimdilerde Sünnilerle evlenme ilişkilerini başlatmışlar. "Şu anda, Kozluk'ta yirmi kadar Sünni kızımız var görüşünü ileri sürüyorlardı. Ancak, Mahmut Sucuoğlu, Cağaloğlu'ndaki bürosunda yapmış olduğumuz özel konuşmada, Alevi-Sünni bütünleşmesine şiddetle karşı çıkmakta, böyle bir şeyin eşyanın tabiatına aykırı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre:

³²⁴ İNAN, Abdülkadir. AL Ruhu Hakkında, *Türk Tarihi Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, s. 160, Ankara 1933. Hatta İnan, Altaylar'da Sümer denilen bir yerin varlığına da dikkatimizi çekmektedir, s. 25-29., Ankara

³²⁵ ????

"Alevi Alevidir, Sünni ise Sünnidir. Bu ikisi birbirinden farklıdır. Bunları birleştirmek mümkün değildir" diyordu.

Dedek yl ler gibi Kozluklu Alevilerimiz de, İmam Rıza'ya bağlı Ağu içen Ocağı'ndandırlar. Dede-köy'de musahiplik devam ettiği halde, Kozluklular önemli bir sıkıntı içinde bulunduklarını ifade etmektedirler.

Malatya, tarihsel gelişimi izlendiğinde önemli Türkmen güçlerinin yoğunlaştığı bir yöredir. 1591-1611 Büyük İsy n'ın da etki alanlarından biri Malatya'dır. Bu ilimizde bir de Hacı Bektaş Veli Dergâhı bulunmaktadır. Dergâh'ın başkanı Hasan Meşeli'nin annesi de Kozluk Köyü'ndenmiş. Bu nedenle bu önemli derg hın temsilcisi ile karşılıklı bir konuşmayı gerçekleştirmiş bulunuyoruz. Meşeli, Anti-Marksist, Hacı Bektaş Veli'ye bağlı ve kendini Asyatik kökenli bir Horasan sevdalısı Türk çocuğu olarak tanımlamaktadır.

Bir Alevi olarak hangi ocağa bağlısınız? kendinizi bir ocaklı olarak algılıyor musunuz? Meşeli bu soruya şöyle bir yaklaşımda bulunuyor: "Ben ağrlığı bilime verdim, bilimin yüce bir değer olduğuna inanıyorum. Ancak, ailece ve köken olarak da Yüce insan Hacı Bektaş Veli'nin İslâmiyet'e olan bağlılığını, bilgeliğini, çeşitli sonsuz erdemliliklerini, insanlığa yönelik yüce değerlerini saygıyla anıyor, onun felsefesi ve inanç sistemleri etrafında toplanıyoruz. Türklüğe bu kadar saygı duyan, İslâmiyet'i temel unsurlarıyla halkına aşılayan ve onları yönlendiren bu ulu veli, Alevilerimiz arasında ebediyen yaşayacaktır.

Peki Ocak'tan farkınız nedir; Hiçbir Alevi insanı bir Ocak, odak noktası kabul etmeden düşünülebilir mi? Sizce Dergâh daha derleyici ve toplayıcı mı? Yoksa, ocakların etkinlikleri ve tarihsellikleri sona mı eriyor? Ne dersiniz?

Biz Malatya'ya 650 yıl önce gelmişiz. Bu nedenle deyim yerinde ise yedi s lalem o tarihten beri Malatyalı. Büyük dedem rahmetli  mmet Ağa, Mavera n Nehir'in Horasan yöresi, yani Nişabur'un Meşeli kentinden geldiğimizi, bu nedenle köken olarak Asyatik bir kimliğimiz olduğunu söyledi. O günlerden beri de Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na bağlı kaldığımız söylenir. Bu nedenle bizler gibi, doğrudan Horasan'dan gelen Asyatik cemaatlar için dergâh bir kültürel standardı teşkil eder.

Bugün  lkemizde 500-600 ocak var. Bunlardan bazıları: Zeynel Abidin, İmam Musa Kâzım, şah İbrahim, Baba Mansur, Hızır Huryan, Sarı Saltuk

ve Ağuçan ar gibi ocaklardır. Hepsine de saygı duyarız. Annem, Kozluk Ağuçan ocağı a mensuptur. Biz, Bektaşî töresi gereğince baba hattını (ptrineal) yürütürüz. Bu sebeple, Ocak yerine dergâh olgusunda birleşiriz. Erkânımız budur. Felsefe olarak, dünya görüşü olarak ben bunlara karşı değilim. Hatta araştırmacı bir yazar olarak da ocağa ve ocaktan gelen dedelere de büyük saygı duyarız. Ancak, biz dergâh kökenliyiz, doğrudan Hacı Bektaş Veli'ye bağlıyız. Benim pirim Hacı Bektaş Veli, rehberim Ali, mürşidim de Hz. Muhammed'dir.

On yıla yaklaşan bir süreden beri Aleviler üzerinde çalışıyorum. Biliyor unuz siz 1957 Malatya Ticaret Lisesi, rahmetli Niyazi Adıgüzel'de Sanat Okulu'ndan iki değerli öğrencimdiniz. Ben sürekli Alevi gruplarıyla dostluklarımı yürüttüğümde, özellikle Arguvanlı öğrenciler kadar, tüm Alevi Ocaklarına olan saygımdan ötürü, ilişkilerim de öteki Sünni gruplara nazaran, son derece bir farklılık arzederdi. Tarihsel nedenlerden kaynaklanan Türkmen-Oğuz ikiliğinin belirlediği itilmişlik, dışlanmışlık gibi nedenlerden ötürü Alevilere karşı da biraz merhamet taşıyan bir duygum vardı. 1962-1964 yılları arasında Kars'ın Arpaçay ilçesinde Kasım Efendi'nin evini tutmuş, orada 1877-78 yılları arasında Ruslar tarafından yerleştirilmiş Beyaz Rus kökenli Malakanlar üzerinde doktora tezimi hazırlarken, Azerbaycanlı dış Türk gruplarıyla da yakın ilişkilerim olmuştu. Şia ile ilk tanışmam o yıllarda başlamıştı. Kars ve Iğdır Azeri kökenli Türk insanı, büyük çoğunlukla inanç sistemleri olan Şia' yı geri planda tutuyor, Türklüğü öne çıkarıyorlardı. Onlar için gerçek kimlik "Azeri Türk" olmaktı. Ancak, 1980-1982 yıllarında Kars'ın Tuzluca ilçesi Gaziler (Pernavut) beldesi Türk kökenli Şia topluluklarıyla geçirdiğimiz iki yıllık süre içinde farklı bir yapıyla karşılaştım. Gaziler, Azeri Türk boyları olmalarına rağmen, Şia inanç sistemi ön plana çıkmış, "Azeri" kimlikleri arka plâna itilmişti. Benzer hususları, Halıkalı Azeri grupları arasında da bulduğumda gözlemiştim. Hepsi mübarek insanlar, ancak "Caferilik" aynı zamanda kimlik metamorfizmini de getiriyor, "İranilik" ağır basıyordu.

Timaş tarafından piyasaya 1995 yılında sürülen Alevi-Bektaşî kimliği üç cilt tutarında geniş malzemeli bir araştırma olacaktı. Ancak, yayınevi yetkilileri ilke kararı ile buna yaklaşmadılar. Şu anda aralarında yıllarını verdiğim bir çok belgeler yığın halinde elimde kalmış durumda.

Dergâh mensubu olarak Hoca Ahmet Yesevi'ye olan yaklaşımınızı da Türk okuyucusu öğrenmek ister. Kimdir Hoca Ahmet Yesevi? Tarihsel rolü

nedir? Alevilerimizi ona yönlendiren başlıca odak noktaları sizce neler olabilir?

Muhterem Hocam, Büyük pirimiz Hoca Ahmet Yesevi, bilindiği üzere 11. ve 12. yüzyıllarda Horasan'da yaşamış, Anadolu'ya ve bütün insanlığa Türk mistisizmini, tasavvuf sistemini yayan kilit insandır. Ulu bir Türk insanı olarak, İslâmiyet'i evrensel kalıplarıyla benimsemiş ve yaymaya çalışmıştır. İslâm, bu kültür odak noktasında hoşgörü, dayanışma ve ruhlara hitap etmesi nedeniyle gerçek kimliğine ulaşmıştır. Bununla da yetinmemiş, adeta bir ekolleşme sürecini benimseyerek 1240 yılında Halifesi Hacı Bektaş Veli'yi Anadolu'ya göndermiştir. Böylece, Yesevi Dergâhı Horasan'dan Anadolu'ya sıçramış, Yunus Emre'ler ve Hacı Bektaş Veli'lerin temsil ettiği yeni bir dünya görüşü ve inanç sisteminin kitlelere yayılmasına yol açmıştır.

Konu bu noktada iken bir soru sormak istiyorum. Baba İshak kimdir? Bir Bektaşî ayduru olarak Baba İshak'ın profilini çizer misiniz? Zira, Anadolu ayaklanmalarında Baba İshak vari çıkışlar eksik olmayacak, böylece Türk tarihinde adeta devlet ile halkı arasında gerginlikler varmış gibi imajlar itaplarımızın sütunlarına yansıyacaktır.

Baba İshak, 1240 tarihinde Anadolu Selçuklu ile Anadolu'daki insanlar arasında, Bektaşî, özellikle Kızılbaş Alevi tayfası, Türkmenler topluluklarının, iktisadi temellere de dayalı bir baş kaldırının yönlendiricisidir. Baba İshak, Horasanlı Baba İlyas'ın önemli dervişlerinden biridir. Baba İshak, aynı zamanda Baba İlyas'tan "el" alarak Savsat, şimdiki Adıyaman, Sivas, Amasya, Tokat, Mecitözü yörelerinde Babalı Tarikatı'nın görüşlerini ve mistik düşüncelerini yaymaya başlamıştır. Baba İshak'ın, Anadolu Selçuklu Devleti'nin 1243 yılında Köse Dağı Savaşı'nda, Moğolları destek verdiğini gözlemekteyiz. Bu da, Selçuklular'ın öz evlatları Türkmenleri dışlamalarından kaynaklanan merkez-çevre gerginliği sonucu meydana gelmiştir. Bilindiği üzere, bu ayaklanmada Baba İshak, Baba İlyas ve Hacı Bektaş Veli bir dayanışma sergilerler.

Hacı Bektaş Veli Vilayetnamesi'nden söz açılıyor. Menakıbnameler var. Türk kültüründe Köprülü'den sonra bu konuda birçok fikir adamlarımız Makalat'tan dem vurmaktadırlar. Doğrudan Hacı Bektaş Dergahı'nın bir mensubu olarak bu hususlarda görüşlerinizi öğrenebilir miyim?

Bana göre, Hacı Bektaş Veli'nin Vilayetnâmesi'nin Firdevsi Rumi tarafından yazıldığı iddiası vardır. İkinci Bayazıt, Yavuz Sultan Selim döneminde yaşamış olan Firdevsi Rumi kanalıyla, Hacı Bektaş Veli'nin ahirete intikalinden yaklaşık 200 yıl sonra, bu eserin derlenmesi ve yayınlanmasını emir buyurmuştur. Tabii bu işlemde Giritli Derviş Ali'nin de katkısı olduğu unutulmamalıdır. Vileyetnâmenin çeşitli örnekleri vardır, ancak gerçek vilayetnamenin kimin tarafından kaleme alındığı bi-linmemektedir.

Hacı Bektaş Veli ile Baba İshak'ın düşünce sistemleri, etki alanları gözönüne alındığında iki büyük sosyal aktör arasında bir ayırım yapmayı veya bir yaklaşımda bulunmayı düşünebilir misiniz?

Hacı Bektaş Veli Dergâhı mensubu olarak, hiçbir vakit ikisini ayrı kefeye koymayı aklımdan bile geçirmedim. Çünkü, Hacı Bektaş, kimliği üzerinde, bir "Veli"dir. Bir "Veli" hiçbir vakit "ben Sünniyim" veya "Ben Aleviyim" diyemez. Aynı şekilde, bir Mevlâna, bir Yunus Emre de statü belirleme veya sosyal yönlendirme eğiliminde bulunamazlar. Onları ancak biz takipçileri, mensupları söyleyebiliriz. Bunlar, Allah dostlarıdır. Bütün insanlığı kucaklayan Horasan piri, aynı zamanda Anadolu'muzda 12 imamın serçeşmesidir.

O halde, Alevilik olgusu nedir? Nereden kaynaklandı? Ana felsefesinin belirleyen düşünce sistemini nasıl yorumlayabilirsiniz? Ali'siz Alevilikten söz açanlar var. Böylece, İslâm öncesi Türk kültür potansiyeli Ali imajına yatkın bir dokuyu taşıyor mu? Bu konularda Dergâhınızın görüşlerini özet olarak açıklar mısınız?

Bilindiği üzere İslâmiyet Peygamberin ahirete intikalinden ve dört halifeden, özellikle Hz. Ali'ye, bir başka deyişle Ehli Beyt'e yapılan haksız zulüm ve katliamlara tanık olmuştur. İslâm tarihi, bu dramatik olayları, korkunç katliamları bize tüm çıplaklığı ile nakletmektedir. Bunu hepimiz okuyor ve biliyoruz. Tekrarına gerek yok. Ancak, Arap tarihi çerçevesi içinde cereyan eden bu olaylar karşısında Türkler, Horasan ehli farklı bir yaklaşımda bulunarak Ehli beyt'e sahip çıkmış, onu desteklemiştir. Şu noktaya parmak basmak istiyorum. Arap tarihinde cereyan eden ve bizim tarihimize hiçbir yakınlığı ve irtibatı bulunmayan bu facialar karşısında Horasan Ehli, İslâm'la karşılaştığında Ehli Beyt'e yönelik bir eğilim göstermesi, bir oryantasyonda bulunması tarihsel bir durum mahkemesi, stratejik bir karardır. Aleviliğimizin kökeni işte bu kararda aranmalıdır. İslâmiyet dokusu

içinde, Ehli Beyt veya Hz. Ali motifi Türkler için bir hayat hamlesi, bir yaşam biçimidir. Belki de Eski Türk geleneğinde, Hz. Ali ve Ehli Beyt nebülözünün bir yansımasını görmüş olabilir, bunlarla özdeşleştirmiş olabilirler. İşte bu yaklaşım, Türk Aleviliğimizin belirli karakteristliğini gösterir.

Horasan erenleriyle başlar bizim Aleviliğimiz. Bu nedenle, temellerinde Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Yunus'lar vardır. Onlar, İslâm'ı bize taşımışlar, kalplerimizi ve yüreklerimizi aydınlatmışlardır. Bu bir ekoldür, İslâm sistematığının tecellisidir. Ne olursa olsun, Emevi ve Abbasi zulmü, tarihimizde Ehli Beyt'e yönelik zulüm ve katliamdan ötürü kinimizi söndüremez. Horasan Ehli bizim yolumuzu, düşünce sistemimizi yönlendirdi. Onlara şükran borçluyuz, saygı ve sevgi duyuyoruz. Sevgiden de üstün bir aşk ahlâkı ile onlara bağlıyız. İslâm mistisizminin yüce yönlerini, evrenselliğini bizlere taşıyan bu yüce pirlerdir. Biz onların takipçileriyiz.

Günümüz Alevilerinde, Horasan geleneğini sürdüren evrensel aşkı, mistisizmi her an gözleyebilirsiniz. Hoca Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre'ler sanki deyişlerimizde, nefeslerimizde yaşıyormuş gibidirler. Bu nedenle, Aleviliğimiz bizleri köklerimize bağlamakta, bizlere yeni bir ruh ve dinamizm vermek suretiyle İslâm'ın vecd halinde deruni yaşantısını tecelli ettirmektedir. Bu yüzden, Alevilik "insan"a yönelmek, "insan"a bir fenomen olarak değer vermektir. Alevilik, biricik varlık olarak insan sevgisi demektir. Bu nedenle, benim felsefeme göre, Allah'a gitmenin yolu ibadet etmekle değil, önce insanı tanımak, ona yönelmekle mümkündür. Çünkü, insan evrende yaratılmışların en mükemmelidir.

Suriye'de Hafız Esad sonrası bir iktidar değişimi oldu. Doğal olarak bu olaylar ülkemizi de ilgilendirmektedir. Hatay, İskenderun, Antakya, Mersin ve Adana yörelerinde olmak üzere (185.000) kadar Nusayri vardır. Arap veya Suriye Alevileri olarak da belirlenen bu gruplar hakkında ülkemizde ne yazık ki ciddi önemli antropolojik nitelikli alan araştırmaları yapılmış değildir. Haifa Üniversitesi'nden bir Kais Firro ve Butrus Ebu-Manneh Suriye Nusayrileri üzerine önemli araştırmalara damgalarını vurmuşlardır. Yine İttihad ve Terakki döneminde bir Baha Said 1916'dan itibaren Yezidilik, Nusayrilik ve Dürzilik üzerindeki alan araştırmalarını sürdürmüştür. Ancak o dönemlerde Ahmet Turan, Paris'te Nusayrilik üzerine doktora tezini de tamamlamıştır. Yukarıda belirtildiği üzere, Türk Ocakları'nın da 8 Şubat 1930 tarihinde tamamladığı Nusayriler ve Esrar-ı Mezhepleri adlı araştırmaları da burada önemle zikredilmelidir. Bu yayınları belki takip

ettiniz, belki de zamanınız olmadı. Nusayrilik hakkında ne düşünüyorsunuz? Bizim Alevilik anlayışımızla bağlantıları nelerdir? Bunları Hacı Bektaş Veli Dergâhı başkanı olarak sizlerden öğrenmek istiyorum.

Benim anlayışıma göre, Nusayri de bir insandır, onlar da Allah'a inanıyor ve iman ediyorlar. Ben böyle bir odak noktasından hareket ederek konuya yaklaşmak istiyorum. Bugün, Suriye'deki Nusayrilik Hz. Ali'nin Allah'ın donunda tecelli ettiği iddiasını ileri sürmektedir. Ancak, bir Alevi insanı olarak ben bu görüşe katılamam. Bunu açıkça belirtmek isterim. Bu görüşte, bir Hristiyan yaklaşımı veya etkisi sezinliyorum. Onlar da Hz. İsa'yı hem Allah, hem de Allah'ın oğlu kabul etmektedirler. Bunlar olacak şey değil. Benim inancım ve felsefeme göre, Hz. Ali Allah değildir, Allah'ın sevgili bir kuludur. Benim, Nusayriler'le anlaşılamadığım tek nokta, "Hz. Ali'nin Allah'ın donunda tecelli ettiği hususudur". Bu tür bir görüşü kabul etmem asla mümkün değildir. Çünkü, Ali'nin annesi ve babası vardır. Ali de her fert gibi doğdu, büyüdü, evlendi ve 63 yıllık ömrünü tamamlayarak, Allah'ına ve Resulü'ne kavuştu. O, evliyalardan şâhidir.

Tarihimizden kaynaklanan bir merkez-çevre diyagramı var. Aleviler, merkezdeki Oğuzlar tarafından dışlanmış, itilmiş gruplar olarak karşınıza çıkmaktadırlar. Böylece, devlet felsefesi olarak, kendi öz halkına farklı yaklaşımlardan kaynaklanan bir gerginlik ve ikilik durumu yüklenmiş bulunmaktadır. Sizlerin bu husustaki görüşlerini öğrenmek istiyorum.

Anadolu kültüründe Aleviliği çok iyi analiz etmek gerekir. Sizin de belirttiğiniz gibi tarihsel ve sosyolojik yapımızdan kaynaklanan bir durum var ortada. Nitekim, günümüzde de resmi ideoloji dinimize gereken duyarlılığı göstermiyor, deyim yerinde ise devlet dine sahip çıkmamaktadır. Geçmişte bu davranış motifleri çok daha sert bir biçimde Alevi cemaatlerine uygulanmış, adeta onlar fitne kaynağı olarak algılanmıştır. Bu yüzden Alevilik geri plana çekilmiş, kapalı yerlerde töre ve geleneklerini sürdürmeye çalışmıştır.

Yüzyıllarca sürüp giden bu yaklaşım tarzı, Aleviliğimizi kapalı veya gizli cemaat yapısına dönüştürmüştür. Alevilere haksızlık yapılmış, âyin-i cemleri basılmış, öldürülmüşler, katliama maruz kalmışlardır. Örnek olarak 4. Murat'ın Hırvat dönmesi paşası, devlete karşı isyan yapıyorlar gerekçesi ile zavallı Alevi-Bektaşileri, futbol sahası büyüklüğünde kuyulara doldurmuş, diri diri gömdürmüştür. Oysa, bu tür başkaldırlarla Alevi insanları-

muzın en ufak bir günahı olmamıştır. Pir Sultan'ın asılması da bu yanlış politikanın bir sonucu olmuştur. Bu tür olaylar zamanla Sünni-Alevi gerginliklerinin büyümesine neden olmuş, kanallar derinleştikçe iki grup arasında bir takım kalıp yargılar ve yakıştırmaların türemesine yol açmıştır. Sünni, Alevi insanının "mum-söndü" yaptığına, "bismillahsız" kurban kes-tiğine, "gusül" bilmediğine inanır ve Alevileri hakir görür. Bu tarihi gerginlik iki grup arasındaki sosyal ilişkilerin giderek sertleşmesine, evlenmelerin ortadan kalkmasına zemin hazırlamıştır.

Bazı Alevi yazarlarımız tarafından son yıllarda "Ali'siz Alevilikten" söz açılmaktadır. Oysa, biliyoruz ki, Alevilik Ehl-i Beyt sevgisidir. Durum böyle iken Ali'siz Alevilikten ne anlıyorsunuz? Böyle bir görüşe karşı tutumunuz nedir? Bize dergâhunuzun görüşlerini açıklar mısınız?..

Benim anlayışıma göre, "Ali'siz Alevilik" sapıklıktan başka bir şey değildir. Devlet desteğinden yoksun olan, akademik çevrelerin ciddi araştırma ve yorumlarından yararlanamayan Aleviliğimiz, Marksist gruplar kadar, primitif zihniyetli odak noktaları tarafından da kanalize edilmek suretiyle, ideolojik bir boşluğa doğru sürüklenmek isteniyor. Alevilik, Hz. Ali'de tecelli eden Ali sevgisi, Ali aşkıdır. İslâm olmadan Ali, yine Ali olmadan Alevilik düşünülemez. Bunlar birbirlerine mantıki silsilerle bağlantılı bir takım olaylar zinciri, düşünce sistemidir. Alevilik, İslâm'ın bir parçasıdır, bir yaklaşım biçimidir. İslâm ağacının bir dalı Sünnilik, bir dalı da Aleviliktir. Bunlar birbirinden ayırlamazlar. Her ikisinin de temel felsefesi: Allah, Peygamber ve Kur'an ilkesine dayanır. Aleviliği, İslâm'dan ayrı bir din gibi gösteren günümüzde bir takım Alevi akımlara rastlıyoruz. Bunlar, camii karşısına Cem Evlerini çıkarmakta, ibadetlerini cami yerine buralarda ıkrâ etmektedirler. Bu bir ikiliktir, İslâm'a karşı yapılmış en önemli bir saygısızlıktır. Allah, Peygamber ve Kur'an ortada iken, araya fitne sokmanın anlamı nedir?

Tarihimiz boyunca, Alevi-Sünni iki grup insan da birlikte hareket ettiler, b r l kte savaştılar, şehit düştüler, gazi oldular. Yemen'den Çanakkale'ye kadar hemen her yerde insanlarımızın kanları bu kutsal topraklara birlikte karışmıştır. Onları Alevi ve Sünni kanı diye ayıramayız.

Anadolu Aleviliğimizde gözlenen Cem geleneği bir ihtiyaçtan doğmuştur. Buna Sünni kardeşlerimizin olağanüstü saygı göstermeleri gerekir. Bugün Sünni kardeşlerimiz camilerde ibadet eder. İbadetlerinin sonunda

“amin” derler. Aleviler ise buna gerek görmezler, yani “amin” demezler. Allah’ın ismi kelamıyla, ismi celaliyle Allah Allah derler. Askerlerimizde cephele düşmanla çarpıştıklarında aynı şekilde Allah Allah nidalarıyla seslenirler. Ancak, günümüzde Alevi Cemlerinde bu ruhu tam anlamıyla canlandıracak ne bir cemaatımız, ne de bir pirimiz ve mürşitimiz vardır.

Dergâhınız ve yürüttüğünüz inşaatı gezdim. Her şey mükemmel. Konferans salonları, okuma odaları, spor tesisleri, banyo ve eğlence yerleri hepsi mükemmel. Sizleri kutlarım. Özellikle, camiye yer vermemeniz, bir ikiliği ortadan kaldırmanız ve İslâm kökünde Sünni ve Alevi ayrımı yapmadan birleşme seferberliğini başlatmanız takdire şayandır. AB’nin eşiğinde, Cemci ve Marksist eğilimli Alevi odak noktalarından uzak, gerçek Alevi-Bektaşî kimliğinizi muhafaza etmeniz, bizde yeni bir Hacı Bektaş Veli misyonunun canlandığını göstermektedir. Sadece bir yazar olarak değil, öğrencim olmanız nedeniyle de sizi yürekten kutlamak isterim. Dergâhınız hakkında başka ne söylemek istersiniz?

Bugün Türkiye’imizde 400’ün üzerinde vakıf ve dernek vardır. Ancak, Alevi kökenli vakıf 6 tanedir. Ben bir Alevi-bektaşî mensubu olarak bugüne kadar 23 dernek toplantılarına katıldım. Aleviliği derinden inceliyorum. Rahatlıkla deneylerime dayanarak kırk parçaya bölündüğümüzü açıklayabilirim. Günümüzde: Alevilik biraz Marksizm, Ateizm, komünizm, sosyalizm ve amanizmdir. Dergâhımız, yüzyıllarca başsız, pirsiz ve mürşitsiz kalmış insanlarımızı bir araya getirecek, onları aydınlatacaktır. Bu bir çeşit aydınlanma felsefesinin ülkemiz Alevileri için de gereklidir. Bugün Gürgür dedemiz, Yusuf Çalışkan gibi dedelerimiz yok. Onları yetiştirmeliyiz. Bu bizim misyonumuzdur.

Ben, Bektaşî geleneğini sürdürüyorum. Bu nedenle 700’ün üzerindeki üyelerimiz kendilerini Türk olarak hissetmekte, Horasan’dan geldiklerini bilmektedirler. Annem, bildiğiniz gibi Kozluklu’dur. Babam ise Nişabur kökenli bir Türk boyuna mensuptur. Sülalem, Anadolu’ya Şah İsmail’den çok önceleri gelmiş, Bektaşî kökenlidir.

Tarihimizde bir de Şeyh Bedrettin olayı vardır. Birçok Alevi Bektaşî toplulukları ve aydınları arasında belirli bir kimliği paylaşılmaktadır. Tarihî profili incelendiğinde, genellikle çevrede yer alan Türkmen topluluklarına yatkın bir eğilim taşıdığı bilinmektedir. Anadolu ve Mısır’da yetişmiş, güçlü bir Sünni kültür sürecinden geçmiş; İran, Kafkaslar, Ortadoğu ve Balkan-

lar gibi değişik yöreleri dolaşmış, açık zihniyetli, kendine özgü bir perspektifi olan bir düşünür. Menakıbnâme, Bedreddin'in Türkmenler üzerindeki etkisinin Halep'te olduğu gibi, Osmanlı topraklarının bağrında da sürdürdüğünü gösteriyor. Kentli de olsa, Sünni sistem içinde yetişmiş de olsa Michel Balivet'in deyimi ile Türkmen babası nüfuzunu sürdürmüştür²⁷.

Bir yazar ve entelektüel boyutlu bir Bektaşî, bir Hasan Meşeli olarak, Bedreddin hakkında ne söyleyebilirsiniz? Bu hususta bilgi kaynağınız nelerdir? Tarihî olayların günümüz açısından bir yorumu yapıldığında Bedreddilik hakkında nasıl bir yöntem izleyebilirsiniz?

Sizin de işaret ettiğiniz gibi, Bedreddin Sünni bir düşünürdür. Ancak, Alevi ekolü ve sistemi içinde yetişmiştir. İslâm mistisizmi ve ona dayalı edebî akımlar göz önüne alındığında merkeze yönelik çevre direnişleri, baş kaldırımlar Bedreddin'de de gözlenebilir. Bu hususta uzun tartışmalara girmek istemiyorum. Bana kalırsa resmini bile asmak istemem, çünkü Alevi büyükleri kategorisinde düşünmüyorum. Alevi kültürü ve dünya görüşüne doğrudan katkıda bulunduğu tezi de savunulamaz.

Bazı Alevi grupları, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gereksizliğini, bu nedenle lâik bir toplumda bu kurumun kaldırılması tezini ileri sürerken, bazı gruplar da Alevilerin de bu kurumda temsil edilmeleri gerektiği görüşündedirler. Dergâhınızın bu husustaki düşüncesi nedir? Siz nasıl bir yol seçmenin daha uygun olabileceği kanısındasınız? Bu hususta bizi biraz aydınlatır mısınız?

Günümüz Türkiye'sinde devletimizin doğrudan Alevi insanının dinsel inanç ve değerlerine hizmet vermemesi yüzünden Alevi topluluğumuz bugün kırk parçaya bölünmüştür. Bu yarılma ve kutuplaşmaların temelinde, resmi bir kurumun Alevilere sahip çıkmayı, örgütlemeyi birinci derecede etken olmuştur. İşte, Ali'siz Alevilik olgusu da bu başı boş gidişin bir yansımasıdır. Benim felsefeme göre, devlet Diyanet'ten elini çekmeli, özerk bir kuruluş haline getirilmelidir. Ancak, finansman yönünden değil, siyasal açıdan elini çeksin diyorum. Alevi topluluğuna da bütçeden bir olanak sağlansın, o da bu ülkenin Anayasa çizgisindeki vatandaşlık haklarından yararlansın. Şu gerçeğin altını çizmek istiyorum: Diyanet kurumu, Alevilerin örgütlenmelerine, vakıf oluşturmalarına katkıda bulunmalı, kültürel desteği hiçbir vakit esirgememelidir. Bu esprinin dışında, ben Alevilerin Diyanet kuruluşunda temsil edilmelerine karşıyım.

Şu noktanın altını çizmek istiyorum. Alevilik kırk parçaya bölünmüştür. Bunları derlemek toplamak gerekir. Bu da başıboş insanların işi değildir. Organize olmamız gerekmektedir. Devlet felsefesinin bu dağılıklığa bir yön vermesi, Alevi insanının başıboşluktan kurtarılmasına katkıda bulunması zarureti vardır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, bugün ülkemizde 400'ün üzerinde dernek, vakıf kuruluşları vardır. Ben, bunların sadece 23 toplantısına katılabildim. Çoğu, "biz islâmdan ayrı bir diniz" biçiminde sapkınlıklara yönelmişlerdir. Anlayabiliyor musunuz? Aleviliği, İslâmi çizgiden çıkararak ayrı bir din durumuna dönüştürmek sevdasındalar. Bu konuda somut ad vermek istemiyorum, ama Alevilerimizi bu hale getiren, kamu nazarında rüsva eyleyen, küçük düşüren, aşağılayan gruplaşmalar kınıyorum. Bugün Parlamentoda 550 millet vekilimiz var. Bunların ancak yedisi Alevi kökenlidir. Ülkemizde 20 milyon Aleviye karşılık bu rakam son derece düşündürücü olsa gerek.

Benim de şahsi dostum olan büyük bir Dede Baba, iki yıl önce rahmet-i rahmana kavuştu. Bedrettin Noyan'dan söz açıyorum. Bir Bektaşî geleneğinin Malatya temsilcisi olarak Bedreddin Noyan'ın Türk kültüründeki yerini ve rollerini bize açıklar mısınız?

Rahmetli Bedreddin Noyan son derece erdemli bir kişiliğe sahipti. İngilizler'in deyimi ile püritan bir insandı. 1964'den ölümüne kadar kendisini Bektaşî dergâhının Dede Babası olarak vasıflandırınıyordu. Hatta bana 1992'de halifelik beratı vermek istedi. Ben şahsen yetkili olmadığımı ileri sürerek kabul etmedim. Şimdiki Dede Baba Turgut Koca'ya da benim yüksek saygım vardır.

Ben Bektaşî Dergâhı Başkanı ve naçiz bir Bektaşî mensubu olarak Atatürk'ümüzün buyurduğu gibi: "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" hükmüne inanmış biriyim. Bektaşî ve Alevi insanın gerçek bir seviyeye yükselmesinde bilimsel yol en akılcı yöntemi oluşturur. Bana göre, günümüz Aleviliği tarikat anlayışı ve benzeri yöntemlerle ilerleyemez. Aleviliğin yolu bilime dayalı, akılcı bir metodolojiyi izlemektir.

Geçenlerde, AB temsilcisi Karen Hogg'un evinde bazı Alevi gruplarla ortak bir toplantı yaptılar. Konu, basına da yansıdı. Ülkemizin yumuşak karnını oluşturan, henüz yaraların sarılmadığı bir dönemde, AB esprisi altında sorunlarımızın böylesine fütursuzca sorgulanması hususundaki görüşlerinizi almak istiyorum.

Bu tür bir yaklaşımı uygun görmüyorum. Bu tamamıyla yanlış bir tutumdan kaynaklanır, ülkemizi küçük duruma düşürür. Türkiye'mizde bugün Alevi insanımızın dini, sosyal sorunları dağlar gibi büyümüş, çözüm beklemektedir. Ancak, devletimizin bunlara acil çözüm getirmemesi, insanları kaderleriyle baş başa bırakması, bazı art niyetli kuruluşların perde arkası eylem biçimlerine destek vermektedir. Avrupa Birliği yolu hoş bir yol değildir, onur kırıcıdır. Bir kısım Alevilerimiz de Ermeni, Rum ve Yahudiler gibi kendilerini azınlık statüsünde görmekte ve azınlık olduklarını ileri sürmek suretiyle önemli hatalı adımlar atmaktadırlar. Biz bunlara karşıyız. Horasan'dan, Nişabur'dan gelmişiz, öz Türk oğlu Türküz ve bu ülkenin birinci sınıf insanıyız.

Vakfınız hakkında bilgi verir misiniz? Sanıyorum, Türk kamu oyunun bu hususta yeterli bir bilgileri yok. Bir sivil toplum kuruluşu olarak vakıflar hem demokrasimizin pekiştirilmesinde, hem de kitlesel dayanışmanın güçlenmesinde önemli bir atılım olsa gerek.

Biz bu vakfı 5 Mart 1997'de kurduk, 1991'de derneği tesis ettik. Altı yıl kadar dernek başkanlığını yürüttüm, sonra feshettik ve tüm mal varlığını da kültür merkezi vakfımıza devrettik. Şu anda kültür merkezi vakfımızın genel başkanlığını yürütmekteyim. Dernek olarak sadece Malatya içinde 768 kadar da üyemiz bulunmaktadır. Ayrıca, vakfımızın kırk kişilik bir de kurucular kurulu vardır. Gördüğünüz gibi Tesisimiz 900 metre karelik bir alanı kapsıyor. Bina dört katlıdır. Şu ana kadar yaklaşık 113 milyar bir para harcadık. Devletimizden ve hayır sahiplerimizden yardım bekliyoruz.

Diğer Alevi kuruluşlarıyla ilişkilerinizi öğrenebilir miyim? Örnek olarak, Hüseyin Doğan rahmetli benim sevdiğim bir dost kişiydi. Oğlu Tacettin Doğan da Lise'den öğrencimdi. Kendisiyle zaman zaman bir araya gelir, sohbet ederdik. DP'nin Malatya'da kurulması ve yayılmasında katkısı unutulmaz. Ancak büyük oğlu İzzettin Doğan'ı tanımıyorum. Sosyo-kültürel ilişkileriniz ne durumdadır? Fermani Altun'da iyi bir tanıdığım. Hatta Ehl-i Beyt adlı dergilerinin de yönetim kurulu üyesiyim. Milletlerarası toplantılarına beni de davet eder. Sizin bu odak noktalarıyla kültürel temaslarınız var mı? Ne durumdadır?

Bilime değer veren Aleviliği bilim yolu olarak gören ben de, her iki zata saygı duyarım. Ancak, Aleviliğin aşırı bir biçimde siyasal çizgilere çekilmesinden ziyade, kültürel boyutta kalmasını arzuluyorum. Kültürel yapılaşma

bizim zenginliğimi dir. Ülkemi in bugün bu tür bir örgütlemeye ve birlikteliğe ihtiyacı vardır. Alevilik, kendini yenileyen, kendini aşan bir Rönesans'a dönüş yapmalı. Onu, yüzyıllarca yorgun düşmüş kimliğinden çıkarak, derlenip toplanmasını ve kendini yenilemesini beklemeden siyasal maceraların içine tekrar itmenin de yararlı olacağı inancında değilim.

Ülkemizde, son yıllarda bazı Alevi-Bektaşî gruplarının Caferilik çizgisi doğrultusunda İran Şiizmi'ne yatkın bir eğilim içinde olduklarını gözlemiş bulunuyorum. Bu hususu, Alevi-Bektaşî kimliği adlı yayınlımda açıklamıştım. Ayrıca, Etnik Sosyoloji kitabımın "Safevi Şiası'ndan Ali Şiası'na mı?" bölümünde bu kayışı önemle belirtmeye çalışmıştım. Sizin bu husustaki tutumunuz nedir? Bu gelişimi nasıl algılıyorsunuz?

Benim İran Şiası hakkındaki görüşlerimi şöyle açıklayabilirim. Bugün İran'da hakim olan zihniyet tohumları Humeyni tarafından ekilmiş bir oluşumu temsil etmektedir. Bir başka ifade ile, teokratik zihniyete dayalı, dinî bir rejim İran'da hakimdir. Bu uygulamaların, ne yazık ki Caferî mezhebi ile hiçbir ilişkisi yoktur. Orada totaliter bir rejim hakim. İran bir diğer anlamda Ayetullahlar'ın yönetimine dayalı bir oligarşi çağrışımını bende yaratmaktadır. Mollalar, sistemi kendilerine göre düzenlemiş, ayrı bir kalıba uydurmuşlardır. Bu tür bir uygulamanın İslâm'la, Caferîlik'le hiçbir benzerliği yoktur. Bir Bektaşî, bir Alevî insanı olarak ben bu rejimi beğenmiyorum.

Görüldüğü üzere, Hasan Meşeli, bugün Türkiye genelinde ses veren bir Bektaşî geleneğinin temsilcisidir. Görüşleri ve yaklaşım felsefesi birlikteliğe, bütünleşmeye dayanmaktadır. Kanımca, Hasan Meşeli'nin geniş kapsamlı kültürü, bilimsel metodolojiye yönelik yaklaşımları Türk Aleviliğinin ilerlemesinde iz bırakacak niteliktedir.

Benzer paralelizmi, Kütahya Aydoğdu Alevileri arasında görmüştük. Kasım 1999'da Kütahya'ya 8 km. uzaklıkta, Alevi-Bektaşî ayırımı yapmayan bu köyümüzde bir alan araştırması yürütmüştük.

Aydoğdu insanları da tıpkı Kozluklu Alevilerimiz gibi Orta Asya'dan geldiklerini, Pir Hacı Bektaş Veli'ye bağlandıklarını ve Türk kökenli olduklarını vurguluyorlardı. Seyyit Ali Sultan Ocağı mensubu bu mübarek insanlarımız Yesevî ve Hacı Bektaş inançları nedeni ile kendilerini İran Şiası'ndan ayırıyorlardı.

Kozluk ve Aydoğdu gibi daha bir çok Alevi-Bektaşî kimlikli köylerimizin alan araştırmaları istikametinde incelenmeleri ve kimliklerinin ayrıntılı

bir biçimde belirlenmeleri gerekmektedir. Bu yapılmadığı takdirde Meşeli'nin de parmak bastığı gibi Aleviliğimiz 40 parçaya bölünmeye devam edecektir. Sosyolojinin amacı, sadece konuları tespit etmek değildir; aynı zamanda sorunların derlenerek çözümlemeye sunulması ve iyileştirilmesidir de.

Kütahya Hacı Bektaş Veli derneğindeyiz (Kasım 1999). Dernek Başkanı Haydar Şimşek'ten yöre alevileri hakkında bilgi istiyoruz. Kütahya'ya en yakın olarak 6 km. uzaklıkta Çamlıca Köyü'nü tavsiye ediyor. Çamlıca Sünni-Alevî karışımı bir köy. Kemalli Ocağı'na bağlı; dedeleri Afyon'dan geliyor. Bir de Çamlıca'nın üst kısmı, Radar yolu üzerinde, 8 km uzaklıkta Aydoğdu Köyü'nün bulunduğunu öğreniyoruz. Aydoğdu, Seyyit Ali Ocağı'na bağlı 18 hanelik bir alevî köyü imiş. Türkiye genelinde 17 il ve 45 Ocak'ta yapmış olduğumuz bir araştırmada Seyyit Ali Ocağı'na rastlamamız mümkün olmanıştı^{52b}. Keza, yukarıda belirtildiği gibi, 1998 Mayıs ayında Mersin Dalakdere Köyü -ki 100'ü sünnî, 500'ü de Alevî olmak üzere- 600 hanelik bir köydü. Köyü ikiye bölen derenin Toroslar tarafı Tahtacı, güneyindeki Doruklu (Cebel) ise sünnî vatandaşlara ait oluyordu. Dalakdereliler de, ele alacağımız Seyyit Ali Ocağı gibi, Alevî-Bektaşî ayrımı yapmayan bir yapılaşmayı ortaya koyuyordu. Her iki köyde de musahiplik yapılmıyordu.

Nisan 1998'de Erzincan ilimizin Tercan ilçesine bağlı Ağbasar, yine aynı yörede Ilısu veya Çerme'ye bağlı Yukarı İğki (Tepecik), Göktaş, Yamaçlı ve Çağlayan köyleri Zaza topluluklarını incelemiştik. Bunların hepsi Zaza kökenli ve Kirmançlar'dan ayrı alevî toplulukları idi.

1995-1996 yılları arasında, alevî topluluklar üzerinde yürüttüğümüz araştırmamızda, il sayısı Türkiye genelinde 20'ye, köy veya ocak sayısı da 52'ye yükselmektedir. Zaza-Kurmanç (Kürt) ve Türk kökenli üç önemli alevî grubunun başlıca ortak noktalarına geçmeden önce, Aydoğdu Alevileri üzerindeki alan araştırmamızı özetlemek istiyorum.

Aydoğdu da, İzmir Bademler; Aydın, Sofular, Alamut; Manisa, Cemal Abdallar; Malatya, Mamuret; Tekirdağ, Şücaettin Veli Ocağı; Bursa, Dedegâh ar Ocağı; Çorum, Hubuyar Ocağı; Tokat-Amasya, Hubuyarlar ve Sokutaş Sıraçları gibi dedesizdir. Ancak, dede ihtiyaçlarını Kargın'dan karşılıyorlar. Alevî topluluklarının, Türk tarihi boyunca böylesine rehbersiz

^{52b} Orhan Türkdogan, Alevi-Bektaşî Kimliği, Timaş Yayınları, 1995, İstanbul.

kalmalarında Anadolu Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bakış açılarının izlerini aramak gerekir. Bilindiği üzere, Büyük Selçuklu Devleti, Horasan merkez olmak üzere İran'da kurulduğunda kendilerini Oğuz, sonradan gelen soydaşlarını da Türkmen kabul etmiş, onları dışlamıştır. Yönetimi İran soylularına vermiş, resmi dili de Farsça olarak benimsemiştir. Böyle bir kimlik değişimi, Halil İnalcık'a göre, fethedilen topraklardaki insanlara hoş görünme, onları kendilerine ısındırma anlamında bir istimalet teorisi olarak düşünülebilir⁵²⁷. Ancak, böyle bir yaklaşımın modern antropoloji açısından bir kültürel ıktibas olduğu, bunun da toplum yapısını geniş çapta etkilediği gözden ırak tutulmamalıdır.

Türk tarihinde bu tür bir yapısallaşma, "Oğuz-Türkmen" ikiliğini gündeme getirecektir Merkezde Oğuzlar, çevrede ise Türkmenler yer alacaktır. Anadolu Selçuklu Devleti'nin, Köseadağ'da Moğollar'a yenilmesinde, bir Türkmen topluluğu olan Bababiler'in de Moğollar'a destek sağlaması gözönünden uzak tutulmamalıdır. Benzer, sosyal örgütlenme modeli Osmanlılar tarafından da uygulanmış, yönetim Enderun Mekteplerinde özel olarak yetiştirilmiş devşirmelere, ordu da Yeniçeriler denilen savaş esirlerinin çocuklarından oluşan bir güce teslim edilmiştir. Halk veya Reaya (köylü) ise, her iki grubun hem vergisini ödeyen, hem de ekip biçmekle yükümlü, toprağa bağlı bir sınıf konumuna getirilmiştir.

Oğuz-Türkmen şeması, Osmanlı'da Enderun-Reaya durumuna dönüşmüş; Sünnî ve Alevî topluluklar, geniş anlamda halk kitlesi, devleti yönetme hakkını yitirmiş, toprağa bağlı bir insan yığını veya "Etrâk-ı bi-idrâk" biçiminde algılanmıştır. Ancak, bu modelde yine de Osmanlı'nın Alevî'ye bakış açısı sürekli dışlayıcı ve kuşku taşıyıcıdır. Bu durum, tarihimizde bir çok iç ayaklanmaların da nedenlerini oluşturmaktadır. Cumhuriyet dönemi ile başlatılan süreçte medrese, tarikat ve tekkelerin kapatılması ile Cem evleri de benzeri akıbete maruz kalmıştır. Böylece 1826'dan 1950'lere kadar Anadolu topraklarında Aleviler derlenip toplanamamış, kültürlerini korumak için gerekli "adap ve erkânlarını" da uygulayamamışlardır.

Kütahya'nın iki merkez köyünde, hem Kemalliler hem de Seyyit Ali Sultanlılar'ın da dedesiz kalışlarında Türk tarihinin bu yapısallaşma biçimi

⁵²⁷ Halil İnalcık, *Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi*, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, s. 9-34, Sayı: 7, Ankara, Mayıs 1999.

minin etkisini unutmamak gerekir. Dedelerin büyük çoğunluğu da sadece ilkokul eğitimi görmüş, modern Alevi kültüründen yoksundurlar. Adeta, gelenekli kültürün oluşturduğu bir bilgi düzeyinde olup, dedelik kurumuna da sahip değildirler.

Bilindiği üzere, Alevilik inancına göre sosyal statüyü belirleyen üç "post" vardır. Bunlar sırasıyla: 1) Dede Postu, 2) Aşık Postu ve 3) Rabber (Rehber) Postu'dur. Dede Postu, adı üzerinde olduğu üzere dedeye aittir. Alevî topluluğunu yönlendiren, irşad eden en üst basamaktır. Sonra Aşık Postu gelir. Dededen sonra gelen ve dedenin yardımcılık görevini yüklenen postu temsil eder. Şu anda, Aydoğdu'da Aşık Postu'nun sorumluluğunu Muharrem Şen yürütmektedir. Üçüncüsü Rabber Postu ise, Alevî cemaatini yönlendiren, Aleviliğe giriş veya antropolojik deymi ile, inisiyasyon törenlerini, "adab ve erkânı" yürütür.

Muharrem Şen'e göre, Âşık Postu ya dededen alınır veya cemaatin yetenekli ve temsil gücü yüksek bir ferdinin seçimiyle sağlanır. Genellikle, cemaatin karan bir gelenektir Aydoğdu'da. Araştırma yaptığımız tüm Alevî topluluklarında, cemaat karar ve iradesinin temsil edilmiş olması nedeniyle, demokratik bir sürecin egemen olduğu görüşü savunulabilir.

Aydoğdu, deniz seviyesinden 2000 metre yükseklikte, 18 hanelik bir Alevî köyüdür. Çok az oranda yurt dışına göç vermekle beraber, yoğunluk daha ziyade iç göç şeklinde cereyan etmiştir. 1950'den beri 32 hâne, Kütahya kent merkezine göç etmiştir. Daha önceleri köyün geniş arazileri varmış; ancak, 1982'den itibaren kuzeyden ve güneyden topraklarının Orman Bölge Müdürlüğü tarafından ağaçlandırma sahasına alınması nedeniyle 1000 dönümlük bir yerleri kalmış. Bu da, ekip-biçme alanının daralmasına ve hayvancılığın hemen hemen ortadan kalkmasına yol açmıştır. Göçlerin, son yıllarda hızla artış göstermesinde, geçim alanlarının giderek azalmasının etkili olduğu söylenebilir. Aydoğdu Köyü, aynı zamanda Kütahya'nın en kaliteli kiraz ve vişne yetiştiren bir yöresidir. Köyün başlıca geliri de Afyon ve Bursa'ya kadar sevk edilen kiraz ve vişnelerden elde edilmektedir.

Aşık Postu'nu temsil eden Muharrem Şen'e: "Alevi ve Bektaşî farklılaşması var mıdır" sorusunu yöneltiyoruz. Verilen cevap kesin: "Alevî demek, Bektaşî demektir; Bektaşî demek, Alevî demektir. Her ikisi arasında herhangi bir fark gözetmeyiz. Çünkü, biz Horasan Ehliyiz, Hoca Ahmet Yesevî ve çrağı Hacı Bektaş Veli'ye bağlıyız. Hacı Bektaş Veli, bize göre Anado-

lu'da Türklüğü aşlamıştır. Türklük, onunla Anadolu'da filizlenmiştir. Bu yüzden, Hoca Ahmet Yesevî ve onun tilmizi Hacı Bektaş Velî yolundan gideriz."

Muharrem Şen, bazı alevî gruplarından farklı olarak, Horasan'ın Arabistan'da değil, Türkistan'da bulunduğu görüşündedir. Bu bakımdan, Alevilik kültüründe Türklük bilinci çok güçlüdür. Horasan'ı Arap kültür alanına dahil etmek suretiyle "İslâm"ı pekiştirmeye çalışan bir tutum ve zihniyet içinde de değildir.

Aydoğdu, Seyyit Ali Sultan Ocağı mensuplarına göre, 700 yıllık bir kuruluşa sahip. Orhan Gazi'nin oğlunun adının da Aydoğdu olduğunu biliyoruz. Mezarına da "Türk Mezarı" deniliyordu. Bu açıdan bakıldığında, Seyyit Ali Sultan Ocağı-Alevilikleri kadar Türklükleriyle de-gurur duyuyorlardı. Bu iki kavramın, cemaat tarafından sık sık vurgulanması, aynı zamanda sünnî-alevî birlikteliği bakımından önemli bir aşamayı teşkil eder.

Seyyit Ali Sultan Ocağı, bir bakıma "ocaklar ocağı" diyebileceğimiz bir yapılaşmaya da sahiptir. Bu özelliğinden ötürü de araştırma alanı içine alınmıştır. Seyyit Sultan'la aslında dört ocak bütünleşir: Kemal Sultan Ocağı, Hüseyin Gazi Ocağı, Pir Ahmet Efendi Ocağı ve Koçu-baba Ocağı... Hacı Bektaş Velî, icazeti Hoca Ahmet Yesevî'den almak suretiyle, bu kişileri Anadolu'ya gönderiyor ve Anadolu'nun Türkleşmesine çaba sarfediyor. Bu ideali temsil amacıyla, mumbar ağacını (patlangıç) da bizzat Hacı Bektaş Velî atıyor. Böylece, bu toprakların Hacı Bektaş Velî'den itibaren kutsallaştırıldığı ileri sürülüyor.

Aydoğdulular, güçlü Yesevî ve Hacı Bektaş inançları nedeniyle kendilerini İran Şiası'ndan ayırıyorlardı. Bu gerçeği, birkaç İran Şiasına yönelik Ocakların dışında, hemen tümünde ortak bir görüş olarak algılamak mümkündür. Aşık Postu temsilcisi Muharrem Şen, bu hususta bize aynen şöyle diyordu: "İran'dan gelen Şihlar (Alunt), bizim alevî Türklüğümüze ters düşerler. Biz Türk alevîleriyiz, onlar ise Arap alevîleridirler. Kendileri "Caferiyiz" derler, ama İmam Caferî'nin yolunu tutmazlar."

Ellieye yakın Alevi ocaklarından izlemimiz odur ki, Anadolu alevîleri kendilerin Arap veya İran alevîlerinden ayırt etmektedirler. elenekli alevî kültürünün yapısında böyle bir eğilimi sürekli gözlemekteyiz. Nitekim, "İran Şiası'na mensup bir topluluktan kız alıp verir misiniz?" sorusuna da Cemaat ve Muharrem Şen "Olumsuz" bir yaklaşımda bulunuyorlar. Çoğu

Anadolu Alevîlerimiz, Hatemî öncesi Humeynî dönemini, ağır bir biçimde eleştirdiklerini de "Alevî-Bektaşî Kimliği" adlı araştırmamızda açıklamıştık. "*Kadınları, peçe arkalarına malikûm etmelerini, insanları dışlıncelerinden öttirli telgraf direklerinde sallandırmalarını*" Aydoğdu Alevîleri de tasvip etmemektedir. "Türk alevîliği" deyimi, belki de "Alevilik" olgusuna farklı bir yönden bakan, kendi kültür, inanç ve değerler sisteminin oluşturduğu bir referans çerçevesinin ürünü olsa gerek. Çünkü, insanlar kendilerini bu kültür unsurlarıyla özdeşleştirmekte, ötekileri dışlamaktadırlar.

Aydoğdu'da Cem âyini, bizzat Âşık Postu'nu temsil eden Muharram Şen tarafından yapılmaktadır. Cem'de eskiden "Dolu" içki içtiklerini, ancak uzun süreden beri bu geleneği terkettiklerini, sadece çalıp-söylediklerini belirtiyorlar. 27 Kasım 1999 Cumartesi akşamı bizi, Mehmet Akif Okulu civarındaki Cem Evlerine davet ediyorlardı.

Alevî kardeşliğini temsil eden "musahiplik" Aydoğdu'da gerçekleşmiyor. Dedeliğin dışında, önemli bir gerekçe de, cemaate göre: "Musahipliğin taşınamamasından" ötürüdür. Çünkü musahiplik, iki ayrı evli çiftin, birbirini kardeş kabul etmesi anlamını taşır. Şen'e göre: "*Musahiplik demek, bir kişinin dört ataya sahip olması demektir. Biri çiğ lokma yerse, derhal düşkün durumuna düşerler. Yani müteselsil sorumluluk taşımak zorundadırlar. İşte bu derin sorumluluk anlayışından ötürü, Aydoğdu Köyümüz'de son yıllarda musahiplik bir türlü gerçekleşmemektedir*". Ayrıca, Alevî kültüründe bir edeb ve erkân vardır, diyor Muharrem Şen. Bu töreye Seyyit Ali Sultan Ocağı uymakla yükümlüdür. Çünkü, EDEB; Eline, diline ve beline dürüst olmayı; çiğ lokma yememeği emretmektedir'..

Aydoğdu'da Dede Postu'nu temsil edecek bir kişi yoktur. Bu nedenle dede, yukarıda belirttiğimiz gibi, dışarıdan (Çamlıca Köyü'nden) gelir. Ali Rıza Kayhan Dede, şu anda 60 yaşında, ilkokul mezunudur. Köyün saygınlık duyduğu iki önemli yatırı da var. Bunlardan biri, Ocak sultanı Seyyit Ali'dir. Kabri de 4 km. uzaklıkta, Çamlıca Köyü'ndedir. Ocak piri, bu köyde medfun olması nedeniyle, dedelik de bu köyün hakkıdır. İkincisi de Pir Ahmet Efendi (Kalbirci). Eskişehir yolu üzerinde, Porsuk Çayı'na yakın bir tepenin eteğinde yatmaktadır. Türbenin yanında, Cem âyinleri ve kurban törelerini yürütmede katkıda bulunabilecek birkaç ev de mevcut. Sabah erken kabri ziyaretimizde, kapısının mandalına, içinde yiyecek bulunan bir de torba asılmıştı. Bu da bakıcının hakkı olsa gerek. Anadolu kültürünün güzel bir yanı.

Muharrem Şen'e: "Sünnilerden kız alıp-veriyor musunuz?" sorusunu yöneltiyoruz. Son derece açık bir dille: "Gönül bağı nedeniyle, Sünnilerden kız alıyoruz, fakat kız vermiyoruz. Nitekim, gelinim sünnidir. Ancak, ikrarını vermiş, yani dede huzurunda gereken erkâna uymak suretiyle, "aleviliği" kabul etmiştir. Bu tür bir yaklaşıma alevî cemaatı yatkındır. Sünniye kız da verdik. Evlilik derin huzursuzluk getirdi; oğlanın ana-babaları dedikodu yaptılar, huzursuzluklar oldu. Damat olacak genç, ikrar vermedi, Alevî adabına ve erkânına uymadı.. Kaçan kızımız da 2-3 yıldan beri Cem törelerine katılmıyor. Bu yüzden de cemaatımız tarafından "düşkün" kabul edilmiş ve dışlanmış. Düşkünlükten kurtulmanın yolu, damadın ikrar vermesine bağlıdır. Bu da, ne yazık ki mümkün olamıyor". Muharrem Şen, "kız alırsız, fakat kız vermeyiz derken" hareket noktası olarak "alevilik" olgusunu ön planda tutmaktadır.

Aydoğdu'da tek minareli bir de cami var. Bizzat, Seyyit Ali Sultan Ocağı şehit annelerine devletçe tahsis edilen yardımlarla da caminin minaresi yaptırılmıştır. Cemaate: "*Camiye gidip-gitmediklerini soruyoruz*", verilen cevap gayet açık: "Evet gidiyoruz" oluyor.

Türkiye'nin dört bir yanında Alevî toplulukları, geçmişin yönetim sistemleri ve zihniyetleri nedeniyle, "düşman kardeş" ilan edilmiş; bu yüzden horlanmış, itilmiş ve kakılmışlardır. Marjinal gruplara dönüşmüşlerdir. Kütahya Aydoğdu alevilerimiz, bu dışlanmışlığa rağmen, yine de orta yolda birleşmeye ve bütünleşmeye yatkın bir sıçrama noktasını teşkil etmektedirler. Alevî-sünnî gerginliklerini-içerden ve dışardan-körükleyen odak noktalarına karşı-Aydoğdu ve yöresi güçlü bir set çekecek potansiyele de gebedir.

Kısacası, ülkemiz genelinde "Türk Aleviliği" kapsamlı alan araştırmaları ile yeni bir kimliğe kavuşturulmalıdır. İran Şiası, önemli ölçüde-Sünni kodla bir uyum içinde bulunmasına karşılık, "Türklük" kimliğinin de silinmesine yol açmaktadır. Buna karşılık, tarihsel gelişim çizgisinden kaynaklanan Oğuz-Türkmen gerginlikleri, "Alevi" topluluğun dışlanması sonucu, yurt-içi ve yurt-dışı "Ocak"ların gerçek kimliğinden sapmalarına yol açmıştır.

BÖLÜM: XII

DOĞU VE GÜNEYDOĞU: KABİLE -AŞİRET YAPISI

Bir önceki bölümde, tarihsel sürecin ürünü olarak ortaya çıkan Oğuz-Türkmen ayrışımının günümüz Türk toplum yapısında bir alt grubu oluşturduğunu temel özellikleriyle belirtmiş bulunuyoruz. Oğuz-Türkmen ikili (dual) yapılaşması aynı zamanda önemli gerginliklerin kaynağını da oluşturmaktadır. Bir diğer sosyal gerginlikde, ülkemizin doğu ve güneydoğu yöresinde kümelenmiş bulunan kabile ve aşiret olgusudur. Yörenin tarihsel gelişim sonucu günümüze kadar sürüp gelen bu alt yapı kümelenmeleri ulus-devlet bütünleşmesini engelleyen en önemli etkenlerden biridir. Toplum sisteminin uyumlu işlemesi ve katılımcı demokrasinin gerçekleşmesi için aşiret-kabile yapısı gerçeğinin sosyo-antropolojik açıdan yeni alan araştırma yöntemleriyle yorumlanması gerekmektedir.

Doğu ve güneydoğu, Türk sosyolojisinde sadece bölgesel bir tespit anlamına gelmemeli, bunun da ötesinde bir kültür sahası, bir değerler sistemi ve nihayet stratejik bir coğrafya ile bütünleşme bilinci olarak da algılanmalıdır. Barbara ve George Helling'lerin 1960'larda ülkemizin bölgesel dağılımına kazandırdıkları sosyolojik içerikli "levant" bölge kavramı bile, doğu ve güneydoğu kültür sahalarımız kadar bir anlam taşıyamaz.

Tarihsel gelişim içinde yöre, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında bir giriş kapısı rolünü oynamış, uygarlıkların ilk beşiği Mezopotamya'ya kadar yayılmasına öncülük etmiş ve Türk tarihinde, toprakları üzerinde ilk Müslüman Türk devletinin kurulmasına katkıda bulunmuştur. Bu nedenle, üzerinde yaşadığımız bu toprakların derin ve anlamlı bir tarihsel kimliği taşıdığı unutulmamalıdır.

Doğu ve güneydoğu bölgelerimizin üzerinde yapılan araştırmalar, özellikle DPT'nin kurulması ile (1961) ağırlık kazanmıştır. DPT'de uzman olarak görev alan Frederic W. Frey, vaktiyle tarımcıların kullandığı dokuz bölgeyi Türkiye sınıflandırmasına, 1968'de (458) köy üzerinde yaşayan ve (6000) den fazla ve yaşları 14'ün üstünde olan kırsal kökenli insanları bir

taramaya (survey) tabii tutmuştur. Bu inceleme, bugün bile ülkemizde bölgelerarası çalışmaların en sistematik olanıdır. Helling'lere göre, bu tür bir yaklaşımın amacı önemli farklılıklar ortaya koyar. Bunlar da sırasıyla: a) Köy niteliklerinde yöresel farklılıklar, b) köylülerin niteliklerinde ortaya çıkan farklılıklar ve c) köylüler arasında bölgesel farklılıkların öteki tip farklılıklarla karşılaştırılması gibi temel konuları belirler^{32a}.

Bu araştırma, bölgelerarası farklılıkların nasıl derin çizgilerle birbirinden ayrılıklarını bize açık bir biçimde göstermektedir. Özellikle, GAP alanına giren güneydoğu bölgemiz, Türkiye ortalamasından (1/3) oranında geridir. Frey raporuna göre, Türkiye genelinde ele alındığı taktirde doğu ve güneydoğu bölgesinde tanık olduğumuz 5 temel unsur vardır ki, bunlar yörenin cemaatçi (gemeinschafti-like) niteliğini belirler. Bunlar sırasıyla: a) Yoksulluk, b) köylerin dış dünya ile bağlantısının yok denilebilecek oranda az olması, c) sosyal hareketsizlik, d) okur-yazar oranının düşük nitelikte bulunması ve e) tevekküle dayalı kaderci bir dünya görüşünün egemenliğidir. Helling'lere göre, bu beş özellik, adı geçen bölgeyi ülkemizin öteki yörelerinden ayırır.

Helling'lerin Türkiye genelinde 458 köyü kapsayan araştırmalarında bu önemli farklılaşmaların ötesinde, en önemlisi sosyo-kültürel nitelikli kabile ve aşiret yapılaşmasının dikkatlerimizden uzak tutulmuş bulunmasıdır. Aynı zamanda, bu nokta aşiret-kabile kuşağı diyebileceğimiz doğu ve güney doğu bölgesinin ulus-altı bir yerleşim birimini temsil etmiş olmasıdır.

1920'lerde Rıza Nur'un Sağlık Bakanlığı (İçtimai Muavenet Vekili) döneminde bazı bölge ve kırsal alanların, hatta millet-altı diye belirlediğimiz kabile-aşiretler yapılaşmalarının çok yönlü sosyo-kültürel incelemeleri yapılmıştır. Özellikle, bakanlığın kapsamı alanına giren sağlık-hastalık sistemi, hastalığa olan tutumlar ve tedavi metotları yanında, kırsal yörelerin kültürel alt yapıları, değerler normu ve tarihçesi monografik yöntemlerini uygulamalarıyla ayrıntılı bir tarzda analiz edilmiştir.

Benzeri Le Play'e yönelik monografik araştırma metotları, 1960'lar sonrası Köy İşleri Bakanlığı İl Envanterleri çalışmalarının proto-tipini teşkil edecektir. Dönemin il il tüm özelliklerinin sıralandığı bu envanter çalışması, bu gün de kırsal alanlarda yürütülecek incelemeler için kaynak bir belge durumundadır..

^{32a} Frederic W.Frey, *Regional Variations in Rural Turkey*, Report:4, 1963

Keza, 1928'de yayınlanan Süleyman Sabri Paşanın Van ve Tarihi: "Kürtler Hakkında Tetabbuat" adlı eseri de yörenin jeopolitik ve insan birimi üzerine dayalı tespitlerini kapsamaktadır⁵²⁹. 1921-1926 yılları arasında Ravandiz-Van havalisi komutanlığı ve Van vali vekilliği görevlerinde bulunan Süleyman Sabri Paşa, adı geçen eserinde bölgenin coğrafi yapısını, tarihçesini ve bölgede yaşamış çeşitli kavimleri, özellikle aşiret-kabile kuruluşlarını ayrıntılı bir biçimde incelemiştir. Bu eserde, aynı zamanda aşiretlerin tarihi, sülaleri, reislerinin kimliği, imajı, aşiret inanç sistemleri, resmi kuruluş ile aşiret ilişkileri yanında aşiretlerin tutum ve düşünce kalıpları, hatta padişah altına keçe serme gibi tüm töre ve geleneklere yer verilmiştir. Ayrıca, eserde Yezidiler, en eski Türkler olarak zikredilmekte, aynı şekilde Şatak ve Artuş (Ertuş) aşiretleri de Türk teşkilatlanma biçiminde yorumlanmaktadır. Zaza'lara gelince -bunlara Denbeliler diyor- benzer kategori içinde değerlendirilmektedir. Bir de eserde yer alan aile tipolojilerine rastlamaktayız. Bunlar da: Utti, Cebranlı, Halit aileleri olarak belirlenmektedir.

Doğu ve Güneydoğu yöresi hakkında önemli bir kaynak eser de 1597'de dönemin padişahına sunulmuş olan Şeref Han-ı Bitlis'i tarafından kaleme alınmış bulunan Şerefname'dir. Şeref Han (1603-1604) Farsça kaleme almış olduğu bu eserinde Kürtlerin kökeni üzerinde durmakta ve Bugdüz soyundan geldiklerini ileri sürmektedir. Anne soyunun da Tokat Bayındırlı sülalesinden Emir Beyin kızı olduğunu kaydetmektedir. Hem Bugdüz hem de Bayındır boylarına uzanan bir soy kütüğü Şeref Hanı 24 Oğuz boyu tablosu içinde düşünmemizi gerektirmektedir. Nitekim, Şeref Han mensubu bulunduğu Rojeki konfederasyonunun aşiret sayısının 24 boy olduğunu belirtmektedir⁵³⁰.

Bir kaynak eser olan Şeyhname bazı değerlendirmelere göre de bir "hüküm şeriftir". Ancak eserde İslâmiyet sonrası Kürtlerin tarihine yer verilmektedir. Bazı yazar ve araştırmacı, Şerefname'de İran etkisi olduğu tezini de ileri sürmüşlerdir. Bu hususta Şeyhname'nin bir referans kaynağı olduğu da bilinmektedir.

Türk kültür tarihinde, aşiret-kabile gibi millet-altı kuruluşların, sosyo-antropolojik yöntemle incelenmesi ilk kez Ziya Gökalp tarafından ele alınmıştır. Emile Durkheim okulunun araştırma metot ve tekniklerini kullan-

⁵²⁹ Süleyman Paşa, *Van Tarihi: Kürtler Hakkında Tetabbuat*, 1928.

⁵³⁰ Şeref Han, *Şerefname: Kürtlerin Tarihi*, 1971

mak suretiyle 1924 yılında gerçekleştirilen bu alan araştırmasında Kürt aşiret kuruluşlarının yapısal özelliklerini rastlamaktayız⁵³¹.

Diyarbakır yöresinde üç ay kadar devam eden bu alan araştırması Dr.Rıza Nur'un isteği üzerinde uygulama sahasına aktarılmıştır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Rıza Nur, Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti döneminde Sıhhiye ve İltimai Muavenat Vekâleti tarafından hazırlanan (1922): "Türkiye' nin Sıhhi-İ İltimai Coğrafyası" serisini uygulama alanına aktarmayı başarmıştır. Bu seri (18) ili kapsamaktadır. Sivas ilimizde son bulan bu çalışmada Erzurum kırsal yöresi de inceleme konusu olmuştur.

Hilmi Ziya Ülken, bu il ve yörelerin monografik incelemelerinde Prens Sabahattin Okulu'na mensup Mehmet Ali Şevki'nin yapmış olduğu köy monografi örneklerinin etkisi olabileceğini ileri sürmektedir⁵³². Le Play sosyolojisinin yöntem ve tekniklerini kullanarak kırsal alanlarda araştırmalarını yürüten M. A. Şevki'nin Gökalp üzerinde de etkisi düşünülebilir.

Gökalp, söz konusu olan araştırmasında, aynı zamanda yörenin millet-altı kuruluşlarının temellerine inmek suretiyle, aşiret-kabile kimliğine bir yön vermeye çalışıyordu. Gökalp'e göre, Türk kavmi "uruk"lardan, uruklar "il"lerden, iller ise "kol"lardan oluşuyordu. O halde, Arapça kabile yerine, Gökalp "kol" karşılığının kullanılmasının daha uygun olabileceği tezini savunuyordu. O halde, Gökalp sosyolojisi açısından Türk "il"i "kol"lar veya kabilelerin birleşiminin bir sonucu olup, evrim şeması da millet-altı diye belirlenebilen kabile ve aşiretlerden "millet"e doğru bir yönelişi temsil etmektedir.

Türkiye'nin sosyo-ekonomik tablosunun Annales Okulu çerçevesinde ilk örneklerine Fuat Köprülü'nün öğrencisi olan Lütfü Barkan'da rastlıyoruz. Barkan, "Bilimsel Tarih Okulu'nun bakış açısı doğrultusunda -arşiv belgelerini de kullanmak suretiyle- toprak meselesine, tımar-zeamet, kolonizasyon, yerleşim biçimleri, Türk ziraat tarihi, mülkiyet -mahalli- hukuki konular üzerinde hassasiyetle durmuştur⁵³³.

1935-1975 yılları arasını kapsayan kırk yıllık yoğun bir çalışma döneminde Barkan, Osmanlı toprak düzeniyle alâkalı 150 civarında eser ve ince-

⁵³¹ Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında İltimai Tetkikler*, 1992.

⁵³² Mehmet Ali Şevki, *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması*, İstanbul 1968

⁵³³ Ömer Lütfü Barkan, ??????????

lemeler ortaya koymuştur³³⁴. Bu çalışmalar, Annales Okulu'nun, özellikle sosyolojik ve ekonomik bakış açıları doğrultusunda zenginleştirilmiştir. Ayrıca, mecburi iskân, göçler, nüfus hareketleri ve büyük kentlerin oluşumu gibi çok yönlü konulara da geniş çapta yer verilmiştir.

Barkan'ın Osmanlı toplum yapısına yönelik temel araştırmaları, 1960'lar sonrası genç kuşaklar üzerinde önemli etkide bulunacak, daha sonraları da arşiv çalışmalarının gündeme gelmesini sağlayacaktır. Bu alanda ilk akla gelen Halil İnalcık'tır. Osmanlı arşivlerini 1431 defterlerine kadar dayandıran İnalcık, Selçuklu kökenli olabileceği tahmin edilen Farsça yazılmış bir çok formüllerin bu defterlerde yer aldığı tezini savunmuştur. Arşiv belgelerinde vergilendirme ile ilgili en eski olanı 1431-1432 tarihlerinde kayıta geçmiş olan Arnavid Sancağı Defteridir. Ayrıca, doğu eyaletlerinden ikisindeki tahrir ile görevli memurlara verilen önerileri içeren 1575 tarihli iki fermana da İnalcık dikkatlerimizi çekmektedir. Özellikle, Şer'iye Sicil Defterleri'nde izlenen metodoloji, bize adeta Le Play öncesi bir düzenleme biçiminin proto-tiplerini vermektedir. Yöre tahriri için görevlendirilen "Emin", bir bölgenin vergi değerlendirilmesi yapılmadan önce bütün tımar sahiplerini ve yardımcılarını toplayarak, onlardan ellerinde bulunan her çeşit resmi belgeleri ibraz etmelerini isterdi. Sonraları Emin kimliğini taşıyan kişi, bölgeyi incelemek için köy köy dolaşarak, daha önceki kayıtlarda yer alan yeni bilgilerle karşılaştırırdı. Bu bağlamda nüfus kayıtları, ekilen toprak ve benzeri arazi parçaları da kayıta geçirilirdi. Ayrıca, Doğu eyaletlerinden ikisindeki tahrir ile görevli memurlara verilen önerileri içeren 1575

³³⁴ W.D.Hütteroth, *Beobachtungen zur Sozialstruktur Kurdischer Stämme im Ostlichen Taurus*, 1961, Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, Özge Yayınları; Fredrick W.Frey, *Regional Variations in Rural Turkey*, Report N04, Cambridge Massachusetts, 1966, Barbara and George Helling, *Rural Turkey*, İÜ İktisat Fakültesi Yayınları, 1958, Z.Y.Herslag, *Turkey an Economy in Transition*, The Hague: Van Nostrand, 1958; F. John Kolars, *Tradition, Season and Change in a Turkish Village*, Chicago University of Chicago Press, 1963, C.Frederic Shorter, *Four Studies and Economic Development in Turkey*, London Frank Cass, Paul Stirling, *Turkish Village*, London Weidenfeld and Nicolson, 1965, Joseph Szyliowicz, *Political Change in Rural Turkey*; Erdemli, The Hauc-Mouton, 1966; Paul J Magnarella, *Tradition and Change in a Turkish Town*, 1976. Keza aynı yazarın Susurluk kabarması yönelik monografik araştırması; Wolfram Eberhard, *Change in Leading Families in Southern Turkey*, *Anthropos*, vol.xlix, 1954. Aynı bilim adamının öteki eserleri de sırasıyla: 1) *Nomads and Farmers in Southeastern Oriens*, vol.6, 1953, *Types of Settlement in Southeast Turkey*, *Sociologus*, vol.3, 1952. H.Ernest Jurkat *New Village Development in Turkey: Past Experience and Future Projections* Ankara-Çukurova Regional Planning Project, SPO 1955. Jøe I.Fenske, *Land and Man in Eastern T. Is*, 1966; Ulrich Planc, *Village Sociology in Turkey*, 10th Polish conference of rural Sociologists Warsaw, *Problems of development of Agriculture and Information*

tarihli iki fermana da sahip olduğumuzu yine İnalçık'tan öğrenmiş bulunuyoruz.

Köprülü, Barkan ve İnalçık çizgisi, günümüzde istenilen düzeyde bir ilerleme gösterememiş, bu nedenle doğu, güneydoğu bölgelerinin alt yapıları hakkında ayrıntılı sosyolojik ve antropolojik yorumlara yer verilmemiştir. Adı geçen yörelerimiz hususunda doyurucu araştırma ve sistematik alan çalışmalarına da şu ana kadar sahip değiliz. Sadece arşiv belgelerine dayalı kaynak faaliyetleri, eğer bölgenin sosyo-kültürel değerleri ile yoğunlaşarak yeni bir senteze ulaşmıyorsa gelenekli historisizm çizisinde kalmaya mahkûm oluruz. Bir yanda belgeler ortaya çıkarılırken, öte yanda Tarihselci Okulun yöntemlerini kullanmak suretiyle bu verilerin değerlendirilmesi gerekmektedir.

Doğu ve güneydoğuya yönelik yapısal araştırmalar W. D. Hüttheroth, Martin van Bruinessen gibi Batılı bilim adamları tarafından gerçekleştirilmiştir. Hüttheroth, iyi bir arşivci olması da göz önüne alınırsa, Toroslar yöresinde yürüttüğü Kürt aşiretleri üzerindeki alan araştırmalarıyla bilinmektedir. Hüttheroth konuya yönelik çok yönlü incelemeleri ile dikkatlerimizi çekmektedir. Bunlar arasında "Bergomaden und Yaylabauern im mittleren Kurdischen Taurus ve 1961'de yayınlanan "Bergomaden und Yaylabauern im mittleren Kurdischer Stamme im Östlichen Taurus nihayet W. Eberhard'ın Seyhan'ın oluşumunu açıklayan ekonomik ve sosyolojik ağırlıklı incelemeleri burada zikredilmeye değer (7).

Batılı araştırmacıların, özellikle Martin van Bruinessen'in Güney doğu yöresine yönelik aşiret-kabile oluşumlarını yansıtan yayınları alanlarında öncülüklerini korumaktadır. Keza, 1959'da Varto'da yaşayan Frödin aşiretleri hakkında Martin van Bruinessen'e öncülük ilk yayınlar da yine Hüttheroth'a aittir. Bunlara ek olarak birkaç yerli araştırmaya da rastlamaktayız⁵³⁵. Konu, yörenin üniversiteleşme odak noktalarında bulunmasına

on The State of Rural Sociology in various Countries (Planck aynı zamanda doğu yöresini yakından tanıyan bir Alman bilim adamıdır) ve ötekileri burada zikredilebilir.

⁵³⁵ Ayrıca yerli birkaç araştırmacının Güneydoğu yöresine ait araştırmaları da vardır. Bunlar arasında İsmail Beşikçi'nin *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar: Çebe Alıkan Aşireti*, 1969; Muhtar Kutlu, *Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık*, 1987; Barlas Uğuroğlu, *Hakkari İli Evlenme Töre ve Törenleri*, 1975; Orhan Türkdoğan, *Güneydoğu Kimliği: Aşiret-Kültür-İnsan*, Alfa Yayınları, 1998; Musa Taşdelen, *Göçerlerin Şehirleşmesi: Beritanlı Aşireti Örneği*, 1977; Selahattin Erhan, *Identity formation and Political Organization Among Anatolian Nomads: The Beritanlı Case*, Doctorate The is, The University of Texas at Austin, 1992, bunlardan ilk akla gelenlerdir.

karşın, henüz layık olduğu biçimde yeni alan incelemeleriyle aydınlatılmış değildir.

1950'lerde W. Hinz'in yayınlanan incelemesi de: "Das Steuer Ostanatoliens im 15 und 16. Jahrhundert) Hütteroth öncesi Kürtlerin yaşadığı yörelerde gerçekleştirilmiş sistematik bir değerlendirmedir. Bu çalışmanın da geniş çapta Barkan'dan yararlandığına tanık olmaktadır. Böylece, ağırlık Batılı araştırmalarda olmak üzere hem güneyin hem de doğu ve güneydoğu Anadolu'nun siyasal, ekonomik ve sosyo-antropolojik araştırmaları yürütülmüştür.

Balkanlarda başlayarak Doğu ve Güneydoğuya yönelik arşiv ve alan araştırmaları, 1980'lerden itibaren Hollandalı Martin van Bruinessen'in çok sayıdaki aşiret-kabile kuruluşları üzerinde uyguladığı katılımcı gözlem ve görüşme metotlarıyla yeni boyutlar kazanmıştır. Tümü ile Ağa-Şeyh ve Devlet perspektifinde yürütülen bu araştırmada özellikle Kürt aşiret ve kabileleri derinliğine incelenmiştir. Özellikle, aşiret-kabile kimliği, aşiret yöneticileri sıralaması, aşiret yapısının toplum yaşantısındaki yeri ve önemi, aşiret ve aşiret-dışı gruplar, şeyhler-tarikatlar bir alan araştırması çerçevesinde açıklanmıştır.

Bruinessen, yörede üçlü bir aşiretleşme olgusuna dikkatlerimizi çekmektedir. Bunlardan ilki soylu aşiretler, ikincisi aşiretten yoksun bulunan köylülük yapısı, üçüncüsü de bunların ikisi arasında yer alan yanaşma aşiretlerdir. Bu sıralama, yörenin sosyo-antropolojik alt-yapısını ortaya koyması açısından önemlidir. Zira, aşiretsiz olanlarla aşiretli kuruluşlar arasında statü belirlenmeleri yanında, değer ve normlar ayrışımı da dikkatlerimizi çekmektedir. 1995'de Van'a bağlı Bürüki, Ertuş, Küresinler ve Pinyanişi aşiretleri üzerinde yapmış olduğumuz bir alan araştırmasında bu yapısal oluşumu yakından gözlemiş bulunmaktayız³⁶. Ayrıca, Muş'taki Celali ve Malatya Kale ilçesi İzoli grupları da yanaşma aşiret kimliğini taşımaktadır. Çoğu kez, Alevi-Sünni ayrışımında gözlediğimiz türde toplumsal ayrışım, aşiretli ve aşiretsiz gruplar arasında da özelliğini korumaktadır. Çoğu kez kız alıp vermeleri söz konusu değildir..

Doğu ve güneydoğu üzerinde yoğunlaşan bu batılı araştırmaların ötesinde yerlilik niteliği ağır basan yayınlara da rastlamaktayız. Bölge üniversitelerinin kurulmasıyla da bu yerlilik özelliği istenilen düzeyde bir ivme

³⁶ Orhan Türkdoğan, Güneydoğu Kimliği, 1998, İstanbul.

kazandığı söylenemez. Nitekim, İsmail Beşikçi'nin Alikan aşireti üzerinde gerçekleştirdiği bir alan araştırmasında akrabalık sistemi, siyasal yönelim biçimleri, araziyi kullanım, göçler, töre ve gelenekler, dünyaya bakış açıları, aşiret reisinin toplumsal yeri ve görevleri ayrıntılı bir tarzda ele alınmıştır.⁵³⁷ Keza Muhtar Kutlu'nun: Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık adlı incelemesi de Güney doğuya yönelik aşiret-kabile iç yapılarını, göçerlerde hayvancılık kültür kodunun sosyal yapı içindeki yeri ve önemi vurgulamaktadır. Musa Taştan'ın Elazığ yöresi Beritanlı aşireti üzerindeki kültür, inanç sistemi ve değerler normuna yönelik çalışması da burada belirtilmeye değer.

Aslında, Şavak ve Beritanlı aşiretlerinde gözlenen yarı-göçebe hayvancılık türü bir işletme türü de Güneydoğuya özgü bir yapılaşmayı ortaya koyar. Bu yörelerde araştırma yapan gözlemcilere göre yarı-göçebelik bir yaylacılık faaliyeti değildir. Gerçek göçebelikle yaylacılık arasında bir geçiş veya intikal dönemini temsil eder. Beritanlılar, Yukarı Fırat bölümünün güneydoğu kesiminde bazı kent, kasaba ve kırsal alanlarda yerleşik bir yerleşim biçimine de sahiptirler. Bu yarı göçebe aşiret kışları da Urfa platosunda ve Tektek dağlarında yaşantılarını sürdürürler⁵³⁷. Yarı göçebelik, Anadolu'da konar-göçer aşiretlerinin zamanla toprağa yerleşmeleri sonucunda doğmuş olan bir yaşam tarzıdır. Oysa, Alanya ve Manavgat yörelerinde yaşayan konar-göçer topluluklar Doğu ve Güneydoğu aşiret topluluklarına nazaran daha hızlı bir geçiş dönemindedirler. Yöre örgütlenme yapısı daha ziyade: Sahil-yayla-yazla ve güzel tipolojisini yansıtır.

Anadolu göçerleri üzerinde yürütülen sistematik bir araştırma da göçerlerin gerçek kimliğini bizlere açıklamaktadır. Selahaddin Erhan tarafından gerçekleştirilen bu çalışma, daha ziyade göçer yaşantısında kimlik oluşumu ve siyasal örgütlenme biçimleri üzerinde durmaktadır. Batılı araştırmacılar sonra, Beritanlı göçerler üzerinde yürütülen bu alan çalışması bilimsel niteliğini günümüzde de sürdürmektedir⁵³⁸.

Son yıllarda Ö. L. Barkan geleneğinin bir devamını görmekteyiz. Böylece bu yeni arşiv belgelerine yönelik ayrıntılı faaliyetler günümüz aşiret-

* Beşikçi, Alikan aşiretini Kurmanç(Kürt) olarak zikretmektedir.Oysa aşiret tamamen Zaza grubundandır.

⁵³⁷ A.Necdet Sözer, Kuzeydoğu Anadolu' da Yaylacılık, s.36-37, 1972, Erzurum.

⁵³⁸ Selahattin Erhan, Identity Formation and Political Organization Among Anatolian Nomads. The Beritanli Case, Doctorate Thesis, The University of Texas at austin, 1992.

kabile biçimlerinin ortaya çıkmasında ileri bir adım olarak kabul edilmelidir. Bu arşiv taramaları da iki istikamette ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki Ahmet Akgündüz'ün Fatih Sultan döneminden III. Ahmet zamanına kadar 700 Kanunnamenin yayınlanmış olmasıdır³³⁹. Bu kanunnameler, sadece Osmanlı hukukunu kapsamıyor, aynı zamanda Osmanlı tarihi, uygarlığı, askeri, ekonomik, dini ve toplumsal tarihini de ele almaktadır. Böylece, Barkan'ın 104 kanunnameyi bir araya getiren çalışmalarından sonra, Akgündüz'ün Osmanlı kanunnameleri, kültür ve sosyal tarihimizin önemli bir boşluğunu doldurabilecek değerdedir. Kaynak olarak bu kanunnamelerde Ak ndüz Tapu Tahrir Defterleri, Maliye Müdevver Defterleri ve Mühimme Defterleri gibi çok yönlü belgelere yer vermiştir. Özellikle, Tapu Tahrir Defterleri, I. Murat döneminden III. Murat dönemine kadar uzanan süre içinde Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan köyler, mezralar ve yaylak-kışlak gibi kuruluşların dökümünü yansıtmaktadır. Bu kaynak çalışmalar belirli kırsal yörelerin nitelikleri ve kimlik yapıları hususunda bizleri yönlendirici niteliktedir.

Köprülü, Barkan okulu dışında bir de Wolfram Eberhard kuşağını oluşturan iki önemli araştırmacıya da burada değinmek istiyorum. Bunlardan Faruk Sümer'in, Oğuzlar adlı değerli araştırması, Oğuz-Türkmen toplulukları üzerinde yapılmış bir alan çalışmasıdır. Tamamen katılımcı gözlem yöntemiyle Anadolu boyları incelenmiştir³⁴⁰. Oğuzların veya Türkmen'lerin eski tarihleri, Selçuklu imparatorluğunu kurmaları, boy örgütlenmeleri, ulusal destanları ayrıntılı bir tarzda ele alınmıştır. İlk kez, bu eserle Anadolu toprakları üzerinde 24 Oğuz boyunun dağılımı, yerleşim alanları ve yaşantıları yanında boy özelliklerine yer verildiğini gözlemekteyiz. Boy veya kabile özelliklerinin Asyatik Türklerden itibaren Anadolu'ya yansıyan yerleşim kalıplarının Doğu ve güneydoğu yörelerimizle özdeşleşmelerine Oğuzlar adlı bu temel kaynakta rastlıyoruz.

Bahaeddin Ögel'in Türk Kültür Tarihi, Türk Mitolojisi ve benzeri çalışmalarıyla, Anadolu yerli halkı arasındaki bağları kurma olanağımız güç kazanmaktadır³⁴¹. Her iki kaynak eser de, bizlere hem Asyatik hem de Anadolu'ya yerleşmiş bulunan aşiret (boy) kuruluşları hakkında temel önbilgileri vermektedir. Böylece Doğu ve Güneydoğuda -konuştukları diller ne

³³⁹ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 1990

³⁴⁰ Faruk Sümer, *Oğuzlar, Türk Dünyası Araştırmaları* serisi, 1972, İstanbul.

³⁴¹ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

olursa olsun- hâlâ özelliklerini sürdüren (Beritanlı, Şavak, Ertuşi, Celali, Pinyanişi, Lolan, Livilli) ve benzeri çok sayıdaki aşiret ve kabilelerin köken olarak aynı çizgide bulunduklarına tanık olmaktadır. Bunlara ek olarak F. M. Emercan'ın 16. yüzyılda Manisa Kazası (1989), Necat Göyünç'ün 16. Yüzyılda Mardin Sancağı (1969), Hüseyin Özdeğer'in Gaziantep, Refet Yinanç'ın Malatya, İsmet Miroğlu'nun 16. Yüzyılın Başlarında Erzincan Şehri, Halil İnalçık'ın Edime adlı kaynak eserlerini zikredebiliriz. Bu taramalar ve belgelendirmeler ülkemizin yöresel kültür tarihleri üzerinde yapılmış nadir incelemelerdir.

Bu tür belgesel eserler, Asya-Anadolu toprakları üzerinde yaşayan ve bin yıldan beri birbirinden uzak kalan Türk kavimlerinin gerçek kabile (boy) ve aşiret topluluklarında nasıl bütünleştiklerini göstermesi açısından kayıta değer. Benzer bir biçimde kabile-aşiret adlı millet-altı kuruluşlarının (aşiret-kabile) kuruluşların bir belgesel ürünü de Cevdet Türkay'ın Oymak-Aşiret ve Cemaatlar adlı eseridir. Türkay bu yayınında, Ulus'un kavim, ümmet ve aşiretin büyüğü anlamına geldiğini ileri sürüyordu⁵⁰². Böylece, millet-altı yapılaşmadan "ulus" gerçeğine yönelik gelişmelerin kapılarını da açıyordu.*

Aşiretler üzerinde bir diğer belgesel eser de Ahmet Refik'in: Anadolu'da Türk Aşiretleri: 966-1200 adlı çalışmasıdır. Bu eserinde Ahmet Refik 966-1200 yılları arasında Anadolu'da yaşayan Türk aşiretlerinin tarihsel kökenleri hakkında Divan-ı Hümayun ve Mühimme Defterlerinde kayıtlı hükümlere yer vermiştir⁵⁰³. Eserden öğrendiğimize göre, Türk aşiretlerinin çoğu Anadolu'dan, bir kesimi de Rumeli'dendir. Has, tımar ve zeametle yaşayan bütün reaya hakkında olduğu gibi, bu aşiretleri de nizam ve inzibat altına almak, imparatorluğun savunulması bakımından zorunlu idi. Çünkü, onların güç ve kudretlerinden yararlanmak, ancak bu tür yasa ve düzenlemelerin gündeme gelmesiyle gerçekleşebilirdi. Gerek Fatih'in gerekse Kanuni'nin kanunnamelerinde bu Türk aşiretleri hakkında bir çok maddelerin mevcut olduğunu da bu nedenle öğrenmiş bulunuyoruz. O halde Osmanlı döneminde aşiretler sosyolojik bir olgu olarak göz önüne alınmış ve konu en ince ayrıntıları ile Kanunnamelere geçmiştir. Bunlarla

⁵⁰² Cevdet Türkay, , Oymak, Aşiret ve Cemaatlar, 1979 İstanbul..

* Arşiv çalışmalarının 1947 yılına kadar yasaklanmış olması, bu alanda yapılacak bilimsel araştırmaların küçümselemeyecek ölçüde yolunu tıkamıştır.

⁵⁰³ Ahmet Refik, Anadolu'da Yaşayan Türk Aşiretleri:966-1200, 1930, İstanbul.

da yetinmeyen II. Abdülhamid, aşiret mekteplerini kurmak suretiyle onların Büyük Toplum veya Hanedan-ı Osmani ile bütünleşmelerini sağlamaya çalışmıştır⁵⁴.

Türk aşiretleri üzerinde bir diğer ayrıntılı ve metodik inceleme de Cengiz Orhonlu'ya aittir⁵⁵. Bu eserde Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda, gelişmesinde, yeni fethedilen yerlerin Türkleştirilmesinde, hatta boş yerleri şenlendirerek sosyo-kültürel ve ekonomik bir hareketlilik sağlanmasında, kasaba ve kırsal alanların düzenlenmesinde konar-göçer aşiretlerin rolünün önemli olduğunu görüyoruz. Nitekim, aynı yılda Paul Wittek'in: Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk Aşiretlerinin Rolü (1963) adlı çevirisi de Türk bilim dünyasına sunulmuştur.

Anadolu Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu döneminde konar göçer aşiretlerin: a) İskân (yerleşim) ve kolonizasyon metodu olarak sürgünleri, b) Salt iskân politikaları, c) yeni fethedilen yerlerin Türkleştirilmesi gibi çok hayati misyonları gerçekleştirdiklerini bilmekteyiz. Özellikle 16.yüzyıldan itibaren başlayan 17 ve 18. yüzyıllarda devlet için büyük bir problem halini alan iç karışıklıklar, kısa aralıklarla meydana gelen ve uzun süren savaşların getirdiği maddi külfet, ülke yapısında devlet yetkesinin zayıflaması ile ortaya çıkan şekavet hareketleri de bir çok yerleşik aşiret yapısına toplumsal hareketlilik kazandırmıştır. Yusuf Halaçoğlu'nun 18. yüzyılda bir çok aşiretlerin "şekavet" nedeni ile doğudan batıya veya batıdan doğuya doğru sürüldükleri bilinmektedir⁵⁶.

Güney'de Türkmen aşiretleri üzerinde kuşatıcı bir diğer alan araştırması da Ali Rıza Yalman (Yalkın)'a aittir⁵⁷. Yalkın, Arapça aşiret'e karşılık oymak kavramını kullanmaktadır. Oba da kabile karşılığı tercih edilmektedir. Üç cilt haline yayınlanan bu tarama, güney yöremizin aşiret yapısının maddi ve manevi kültür özelliklerinin ayrıntılı bir dökümünü ortaya koymaktadır. Yalkın, Türkmen aşiretleri ile ilgili dikkat çekici sosyolojik ve antropolojik verilere de değinmektedir. 1922 yılından itibaren başlayan ve 1940 yılına kadar devam eden Toroslara yönelik (Göksu nehrinden Fırat

⁵⁴ Aşiret mektepleri 1892 yılında kurulmuş ve 1912' lere kadar devam etmiştir. Bu mekteplere - Alevi Kütler ile Alevi Zazalar dışlanmış, sadece Türkmen ve Kurmanç Sünniler yanında Kuzey Afrikalı aşiretlerin çocukları tercih edilmiştir.

⁵⁵ Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskân Teşebbüsleri: 1691-1696, , İstanbul, 1963

⁵⁶ Yusuf Halaçoğlu, 18. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştilmesi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, Ankara.

⁵⁷ Ali Rıza Yalın(Yalman), Cenupta Türkmen Oymakları, , 1977 Ankara.

nehirine kadar uzanan) geniş çaplı bir alan araştırmasını ilk kez gerçekleştirmiştir.

Son yıllarda, bilhassa ülkemizde kimlik sorununun da gündeme geldiği bir dönemde Kurmanç (Kürt) aşiretler nin yanında Zaza'ların da ele alındığını gözlemekteyiz.

Osmanlı'dan günümüze, 1965 yılına kadar yayınlanan belgelerde, nüfus sayım tespitlerinde Zaza adına rastlamak mümkün değildir. Zaza toplulukları, dilleri ve kimlikleri nedeni ile Kurmanç'lardan farklı olmalarına rağmen, Kürtçe konuşanlar kategorisinde zikredilmiştir..

Böylece en az 700 yıldan beri Zaza gerçeği dışlanmış, ancak 1965 nüfus sayımında gerçek yerini bulmuştur. Oysa, Şerif Fırat uzun bir süreden beri Zaza gerçeğini ileri sürüyordu⁵⁴⁷.

Son yıllarda, ülkemizde etnik sorunları ana dile göre analiz eden bilimsel araştırmalarda bile böyle kategorileştirme yerine Kürtçe ve Zazaca birlikte değerlendirilmektedir. Hacettepe Üniversitesi nüfus bilim kuruluşlarında bu tür yanlışlıkların yapılması da gelenekli politikalarımızdan kaynaklanmaktadır ⁵⁴⁸. Oysa, 1965 Nüfus Sayımına göre, kendilerini Zaza olarak algılayanların oranı 150 bin iken, Kürtçe konuşanların miktarı 2219 kadardı. Günümüzde Zaza'ların gerçek sayısının üç milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir (Siverek/Urfa, Tunçeli, Elazığ, Erzincan, Sivas nihayet Diyarbakır Zaza'ların yoğun olarak yaşadıkları kültür kuşaklarıdır) ⁵⁴⁹.

Cevdet Türkay'ın: Oymak, Aşiret ve Cemaatler adlı Osmanlı arşivine dayalı belgelerde Zaza aşireti sadece bir yerde geçmektedir. Bu da Osmanlı yönünden de Zaza gerçeğinin dışlandığını göstermektedir. Oysa, Doğu ve Güneydoğu sadece Kürtçe (Kurmanç) konuşan aşiretlerden ibaret değildir, öyle sanılmıştır. Elazığ Üniversitesi

Ahmet Buran başkanlığında bir dil atlası hazırlamıştır⁵⁵⁰. Bu atlasla Türkçenin yanında Kürtçe, Zazaca ve Arapça dilleri de yer almakta, çok

⁵⁴⁷ Şerif Fırat, Doğu İlleri ve Varto Tarihi, 1962 ve 1991, Ankara.

⁵⁴⁸ Aykut Toros, Türkiye' nin Etnik Yapısının Anadil Sorunlarına Göre Analizi, Hacettepe Üniversitesi Nüfusbilim Dergisi, Cilt:14, 1992, Ankara

⁵⁴⁹ Aktüel, 4.Eylül 1991;Keza, A.Fırat, Zaza Gençlik Hareketi ve komplo Teorileri, Ankara 1995.

⁵⁵⁰ Ahmet Buran, Doğu ve Güneydoğu Anadolu' nun Dil Atlası Yapıldı, Parlamento, 15 Eylül 1993;Keza, aynı yazının: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Üzerine Araştırmalar, 1992 adlı eseri de Zaza gerçeği üzerinde hassasiyetle durmaktadır.

küçük bir oranda ise Süryanice, Ermenice, Keldanice ve Yezidice konuşan dillere yer ayrılmaktadır. Bu diller arasında Kürtçe'den sonra ikinci sırayı Zazaca işgal etmektedir. Aynı  niversiteden gerek Osman  zer gerekse Ahmet Buran; "Ana Altayca ve  uvaşa ile Zazaca" arasındaki dil benzerliklerine dikkatimiz çekilmektedir.

Doğu ve güneydoğu konar-göçer veya yerleşik aşiret-kabile yapısı, görüldüğü üzere, ancak sosyo-antropolojik ve lengüstik alanındaki bilimsel araştırmalarla aydınlığa kavuşacaktır. Birleşik Devletlerde Sorokin-Zimmerman ve Galpin'in 1920'lerde yirmi bin köy üzerinde gerçekleştirdikleri ortak araştırmalar sonucu tarımsal alanların kalkınması, kırsal yörelerin düz nlenmesi ve ıslahı gibi çok boyutlu sorunlar bir çözüme varmıştır. Oysa, 65 bin köy ve köy-altı (zoma, çadır, yayla, mezra vb.) kuruluşlarıyla Doğu ve Güneydoğu yöremiz kent-öncesi son derece girift sorunlarla karşı karşıyadır.

Yukandan beri açıkladığımız gibi, ada geçen yörelerde aşiret -kabile yapısı, sosyolojik anlamda millet- altı kuruluşlar olarak belirleyebileceğimiz "Klan"  zelliliğini belirli ölçüde sürdürmektedir. Cumhuriyetten itibaren ulus-devlet bütünleşmesi doğrultusunda yürüyen ülkemizde aşiret-kabile oluşumu, sosyo-antropolojik yöntemlerle Büyük Topluma katılması gerekirken, konu tamamen kendi akışı içinde bırakılmış ve sanayileşme, ekonomik kalkınma ile sorunların çözülebileceği bir rastlantı ortamına terkedilmiştir. Oysa, II. Abdülhamit, 19. yüzyılın sonlarında kurduğu Aşiret Mektepleri yolu ile aşiret mensuplarının çocuklarına saray terbiyesi ve kültürel mannerizm kazandırma yoluna gitmiştir. Cumhuriyet dönemi boyunca alınan okullaşma girişimleri, DPT kuruluşları, çeşitli Sivil Toplum  rg tleşmeleri yanında GAP projeleri de aşiret-kabile olgusuna bir biçim vermek suretiyle "Standart Toplum"la kültürel entegrasyonu istenilen düzeyde gerçekleştirememiştir. Günümüzde gözlenen aşiret bilinci, aşiret mensubiyet duygusu (community feeling) ve aşiretler arası dayanışma, cemaatleşme kentleşme süreci sonucu zayıflamış olsa bile, henüz aşiret olgusu niteliklerini sürdürmektedir. Adı geçen yörelerde nüfusun yaklaşık yüzde 25-30'u kendilerini bir aşiret mensubu olarak görmektedir. Bir aşirete mensup olmak aynı zamanda bir statü kazanma, bir saygınlık (prestij) sahibi olma hakkını da vermektedir. Bireysel kan davaları yerine aşiretler arası intikam duygularının belirmesi, siyasal parti ve ideolojilerde aşiret kümeleşmeleri, ağa-şeyhe ve dede gibi aşiret reislerinin egemenlik haklarını kullanmaları,

ben ve aşiret kimliklerinin özdeşleşmesi, her şeyden önce aşiret-kabile standartlaşmalarının etkinliklerini gözler önüne sermektedir. Kısacası yörede hiçbir kimse kendilerini aşiret-dışı gözleyemez. Bütün bunlar aşiret olgusunun dinamizmasını kanıtlayan unsurlardır. Nitekim, tarihsel ve iskân politikaları sonucu Alâiye, Kilis, Gaziantep ve Maraş Sancakları ile Adana ve İçel Sancaklarında yaşayan Fettahlı (Fettahlu) Türkman Yörükânı Taifesi mensuplarının günümüzde yurdun her tarafından gelerek 26 Temmuz 1995'de Maraş'ta toplanmaları, cemaatlaşma yapısının niteliğini sürdürmesi yönünden dikkatleri çeken bir örnektir. Bu tür güçlü dayanışma (solidarity) ve cemaatlaşma, 1500 yıl önce Orta Asya'dan geldiklerini iddia eden Fettahoğlu aşiretinin etkinliğini göstermektedir. Keza, güneydoğunun Diyarbakır'dan Malatya'ya kadar uzanan önemli aşiretlerinden biri İzoli aşireti mensupları 1995 yılında İstanbul'da İzoli Kültür Dayanışma ve Yardımlaşma Vakfı'nı kurmak suretiyle kimliklerini büyük kentlerin dinamizması içinde sürdürmeye gayret etmektedirler.

Aşiret, toplumsal hareketlilik, kentleşme ve sanayileşme süreci sonucu önemli izlerini kaybetse bile aşiret olgusu (gerçeği) henüz silinmemiştir. Bu nedenle, aşiret olgusu, kimlik oluşumu, dayanışma, birliktelik davranışı ve cemaatleşme duygusu gibi önemli kültürel kodları temsil eder. Özellikle, aşiret mensuplarının büyük kentlerde korunmaları, gençlerin eğitilmesi, burs sağlanması, iş temini gibi çok yönlü eylem biçimleri birer tampon fonksiyon (Buffalo-funcion) rolünü oynamak suretiyle aşiret olgusunun sürekliliğini sağlar. Böylece, aşiretler büyük kentlere sıçramakta, özellikle toplumsal şiddet ve terör olaylarının yoğunluk kazandığı dönemlerde, iç göçlerin hızlanması sonucu, gecekondu alanlarının büyük kent merkezlerinde yeni varoşların oluşumunu pekiştirmiştir. Bir başka deyimle aşiretler büyük metropol alanlara taşınmakta ve yeni bir kültür kuşağı meydana getirmektedir. Her aşiret bir cazibe merkezi olarak yandaşlarını bu varoşlara çekmekte, adeta kent yörelerinde kırsal niteliklerin sürekliliğini sağlamaktadır. Gecekondulaşma kendi aşiretinin kimliğini taşımaktadır. Bu durum, Büyük Toplum'la veya millet-i hakime (Standart Kültür) ile bütünleşmeyi olanaksız duruma getirmektedir. Böylece, kırsal alanlarda sürüp giden yapılaşma bu defa kentlerde ikili kimliğini devam ettirmektedir. Kentleşme, aşiret-kabileleşme sonucu bir yanda kırsal nüfusun kan kaybetmesi anlamını taşımakla birlikte, öte yanda bu millet-altı yerleşim birimlerinin güçlenmesini de pekiştirmektedir. Nitekim, Urfa'da 1974 yılında aşiret bi-

rım sayısı 240 iken 1991'de bu oran 265'e yükselmiştir. GAP, aşiret yapısını silip s p remiyor³⁵¹.

Bazı araştırmacıların (şerif Mardin ve Kemal Karpat) görüşlerinin aksine kent-gecekondü bütünleşmesi veya kültürel entegrasyonunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Milletleşme (nation-building) veya tüm insanımızın tasada ve kıvançta aynı ortak duygularda birleşmeleri süreci büyük kent merkezlerinde derin kültürel yarılmalarla sonuşlanmaktadır.

Tarihsel gelişim ve değerler sisteminde beliren oluşum, günümüzde önemli çapta sosyal gerginliklere neden olmaktadır. Lâik-anti lâik, Sünni-Alevi ayrışımı ve ideolojik kamplaşmalar yanında son yıllarda basınımda yer alan kentli-taşralı zihniyet kalıpları ve bunların ötesinde kabile-aşiret yapılaşmaları, küreselleşen bir dönemde, Avrupa Birliği yolunda ilerleyen Türkiye'nin ulus-devlet olgusunu derin yarılmalara götüreceği muhakkaktır. Aynı araştırma sonuçlarına göre, ova toplumunun %10'u Kürtçe, %90'nun ise Türkçe dışında Arapça konuştukları tespit edilmiştir. Ovada 135'i köy, 224'  mezraa olmak üzere toplam 361 yerleşim birimini görüyoruz. Harran ovası 51 millet-altı birimi yapısında temsil etmektedir. Bu oran Muş ilimizde 60 kadardır. DPT araştırmasının dikkat çekici yanı da: "Yöre fertleri, günümüzde kendilerini önce bir kabilenin ve sonra da kabilenin bağlı olduğu aşiretin  yesi olarak görmektedir".

Görülüyor ki, Doğu ve Güneydoğuda kabile-aşiret yapısı, ulus-devlet oluşumunu etkilemekte ve GAP gibi son derece dinamik bir alanda aşiretleşme olgusunun s rekliiliğini göstermektedir.

Doğu ve Güneydoğu kabile-aşiret alt yapılarının c z m yolu "bekle g r" veya kentleşme sürecine dayandırılmaz. Kısa süre içinde sosyo-ekonomik ve kültürel önlemlerle yeni yaklaşım ve c z m yollarının uygulamaya aktarılması gerekmektedir. Böyle bir kalkınma modeli, her şeyden önce yörenin dokusunun bilimsel araştırmalarla aydınlığa kavuşturulmasını gerektirir. Bu husus konunun tespiti ve belirlenmesi içindir. Ayrıca, yörenin kalkınması için belirli c z m yollarının denenmesi gerekir. Biz, bu konuda bazı c z m yollarını önermekteyiz. Bunlara bölge-altı kuşaklar da diyebiliriz. 1) Aşiret-kabile kuşağı, 2) Etniklik kuşağı, 3) Okuyup-yazma kuşağı, 4) Harran kuşağı, 5) Yer altı zenginlikleri kuşağı, 6) Sağlık-hastalık

³⁵¹ Filiz Doğanay, Sosyal ve Kültürel Dönüşüm Sürecinde Harran Ovası ve GAP Uygulaması, 1994, DPT yayımları, Ankara. Keza, Oya Açıklalın, Urfa Aşiretleri, DPT Yayınları, 1991, Ankara

kuşağı, 7) Hayvancılık kuşağı. Böylece, kültürel bütünleşmenin sağlanması için araştırma yörelerinin özellikleri göz önüne alınmak suretiyle kalkınma bilinci desteklenmelidir. Aksi takdirde, kabile-aşiret olgusunun “bekle-gör” anlayışına terkedilmesi akılcı olamaz.

Türkiye’nin sosyal yapısı incelenirken, her iki yörenin yanında güney ve kuzey Anadolu’nun da konar-göçer yaşantılarının ön plana alınması gerekir. Aksi takdirde ulus-devlet olgusunun istenilen düzeyde oluşumunu gözlememiz mümkün olamaz. Milletleşme, “klan” yaşantısı temsil eden aşiret-kabile olgusundan ülkemizin bir an önce kurtulması gerekliliğini ortaya koyar.

BÖLÜM: XIII

SOSYAL HAREKETLİLİK: KENTLEŞME VE GÖÇLER

ÖZET

Bu araştırma, Cumhuriyet dönemi, özellikle Doğu ve Güneydoğu bölgemizde, köyden kente göçlerin nedenleri, doğurduğu sonuçlar ile bunlara ait önleyici tedbirlerin neler olabileceği hususundaki iyileştirme yöntemlerini ele almaktadır.

İç ve Dış Göçlerin Nedenleri

Bugün, ülkemizin en önemli sorunu, 1960'lerden sonra hızla artan topraktan kopma, kentlere ve metropoliten merkezlere yönelik göçlerdir. Bu iç göçlerin yanında, ayrıca dış göçlere de tanık olmaktadır. Dış göçler nedeniyle, Türkiye nüfusunun yaklaşık olarak üç buçuk milyonu yurt dışında çalışan insanlardan oluşmaktadır.

İç ve dış göçler, 1948 Marshall Planı ile ülkemize çok sayıda (240.000) traktörün girmesi sonucu gündeme gelmiştir. Böylece, makineli tarım kısa zamanda organik enerjiye dayalı (öküz, sapan vb.) ekip-biçme sürecini ortadan kaldırmış, makineli tarımın Ege ve Güney bölgelerimizde, özellikle İç Anadolu ve Doğu ve Güneydoğu'da toplumsal hareketliliğe yol açmıştır. Çünkü, bazı yörelerde sürüp giden ağa, bey ve eşraf üçlüsünün oluşturduğu tarihsel yapılaşma, makineli tarım sonucu, atıl güçlerin iç ve dış göçlerine yol açmıştır. Bu nedenle, kırsal alanlardan büyük çapta nüfus akışları gerçekleşmiştir.

Bu tablo, bir anlamda şehirleşme süreci olarak bilinmektedir. Şehirleşme, kırsal alanlardan büyük kent merkezlerine olan yatay hareketlilik olarak tanımlanmaktadır. Kırsal alanlardan büyük kentlerin marjinal alanlarına yığılan bu insanlar, kırsal alanlarda gözlendiği tarzda, kimliklerini kentlerin kıyı şeritlerinde de aynen sürdürmektedir. O halde, ülkemizde mey-

dana gelen gecekondulaşma olgusu bu tür yatay hareketliliğin bir ürünüdür.

Bu gerçeği daha yakından görmek için, ülkemizin belirli yörelerinde yürütülmüş kırsal alan çalışmalarına değinmek suretiyle, hem kentleşme, hem de göç süreçlerinin nitelikleri hakkında bilgi vermeye çalışacağım.

Konunun, istatistiksel rakamlarla ifade edilmesi yerine, 1960'lardan itibaren kırsal alanlarda yürütülmüş sosyal içerikli uygulamalara değinmek istiyorum. Böylece, göçlerin dağılımı yanında göçlerin nitelikleri hususunda da bir bilğimiz olacaktır.

Bir süreden beri yapılan mikro-yapı (kırsal monografiler) araştırmaları göstermektedir ki, köylerden kentlere yüksek oranda nüfus akımı vardır. Bunlardan bir kaçına sırasıyla değinmek istiyorum. Erzincan'a bağlı Kemaliye ilçesi üzerinde yapılan geniş kapsamlı bir araştırmada⁵⁵² "geçim sıkıntısı yüzünden" ilçede nüfusun boşaldığı ileri sürülmektedir. Keza, yabancı bir araştırmacı⁵⁵³ yine Kemaliye'ye bağlı Kabataş Köyü'nde "insanların dışarda çalışmalarının bir gelenek haline geldiğini ileri sürerek, Kabataş'ın 1945'te nüfusu 547 iken bu oranın 1960'da 296'ya düştüğünü göstermektedir.

Erzurum'un İspir ilçesi için de durum bunlardan farklı değildir. Nitekim, İspir'in "sosyo-ekonomik ve tarımsal yapısı" üzerinde yürütülen bir araştırmada⁵⁵⁴ "toprak-insan ilişkilerinin dengesiz olduğu bir dağ köyünde tarım arazisinin yetersizliğinden dolayı kırsal aile fertlerinin, özellikle ergin erkek nüfusun aile geçimlerini temin ve yaşantılarını sürdürebilmek için köylerini devamlı ve geçici olarak terk etmekle karşı karşıya kaldıklarına" tanık olmaktayız. Görülüyor ki, Doğu yöresi kırsal alanlarında 1970'lerden itibaren geçim sıkıntısı, arazi yetersizliği nedeniyle göçlerin yoğunlaştığını gözlemekteyiz. Aşkale'ye bağlı Büyükgeçit köyünde yapılan sosyolojik ağırlıklı bir araştırmada da 1965-1975 yılları arasında yani 10 yıl içinde yaklaşık (30) hane veya (150) kişinin göç ettiğini⁵⁵⁵ biliyoruz. Aynı şekilde, Erzurum'un Pınakapan köyünde yapılan "mikro-sosyo-ekonomik" nitelikli

⁵⁵² Şefkati, Gülten. *Erzincan ili Kemaliye İlçesindeki Ziraat İşletmelerinin Ekonomik Durumu* Erzurum, 1971.

⁵⁵³ J. Leo, Fenske., *Kemaliye İlçesinde Bir Dağ Köyü: Kabataş, A. Ü. Ziraat Fak. Dergisi*, Cilt. 3, Sayı 2, Erzurum, 1972.

⁵⁵⁴ Tayyar, Ayyıldız. *Büyük Dere Köyünün Sosyo-Ekonomik Yapısı*, A. Ü. Yayınları, Erzurum 1975.

bir araştırmada⁵⁵⁶, 1971'de 432 nüfuslu olan köyün 1975'de 395 nüfusa düştüğü belirtilmiştir. Böylece, 1945'de hane sayısı 225 iken, 1975'de hane sayısı 64'de kalmıştır.

Batıda Menemen ilçesine bağlı Musabey köyünde, 1973'te tespit edilen rakamlara göre: Mal sahibi -kiracı; ortakçı- mal sahibi; kiracı-mal sahibi; kiracı-ortakçı olmak üzere dört önemli tabakalaşmanın varlığına dikkatlerimiz çekilmektedir⁵⁵⁷. Oysa, Doğu ve Güneydoğu bölgesinde bu tabakalaşma, mal sahibi ortakçı veya kiracı ile Maraba dediğimiz topraksız ve mülkiyet araçlarına sahip olmayan ya ikili veya üçlü tabakalaşmadan ibarettir.

Topraksızlık ve geçim darlığı ya da işsizlik yeni tabakalaşmalara veya iç-dış göçlere sebep olmaktadır. Musabey köyünde toprak yetersizliği nedeniyle tek bir köylü yurt dışına göç etmemiştir. Çoğu kez, artan nüfus karşısında, tarımda kapitalistleşme süreci sonucu iç ve dış göçlerin yoğunlaştığına tanık olmaktadır. Nitekim, Çukurova'da yapılan araştırmalarda ilginç sonuçlara varılmıştır. Mübaccel Kıray'ın Çukurova'da yürüttüğü geniş kapsamlı bir araştırma da gözlemlerimizi desteklemektedir. İlkel bir tarım düzeyinde olan toprağın köydeki hemen hemen bütün aileler arasında eşit (40-50 dönüm kadar) dağılımına Oruçlu köyünde de tanık olmaktadır. Buna karşılık, adı geçen köyde geniş ailelerin oranı %41 dir. Tarımda kapitalistleşme sürecine geçiş halinde bulunan ve köylülerin %23'nün topraksız olduğu Karacaören köyünde ise geniş ailelerin oranı %29'a düşmektedir. Büyük toprak sahiplerinin egemenliği altındaki köylülerin çoğunluğunun işçi ve %81'nin topraksız olduğu Yunusoğlu köyünde ise çekirdek ailelerin oranı %13'e düşmektedir.

Çukurova'da her üç köyün incelemesi, bize iki önemli hususu göstermektedir. Bunlardan ilki, toprak büyüklüğü ile aile biçimi arasında bir bağlantının bulunduğu, öteki de Çukurova gibi, Türkiye'nin en verimli bir bölgesinde topraksızların miktarının %81'e kadar ulaşmış olmasıdır. Bunlar ya ortakçılık veya işçi olarak tarım sektöründe çalışmakta, yahut da makine-

⁵⁵⁶ Beşir, Atalay, *Köy Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma*, Basılmamış Doktora Tezi, A. Ü. Erzurum, 1975.

⁵⁵⁷ Yunus Kışali, *Doğuda Köy Dışı Çalışmalar*, Hahmharım Üniversitesi, 1972.

⁵⁵⁸ M. Y. Doğançay, *Social Stratification and Social Classes in a Western Turkish Village*, *The Journal of Agricultural Faculty of Ege University*, 13 No: 1, İzmir 1976.

leşme ve endüstrileşmenin sonucu büyük kent merkezlerine yığılmaktadırlar

Bu gerçeği kanıtlayan bir diğer araştırma da, Erdek ile Kırıkkale'ye bağlı Kalecik kasaba araştırmalarıdır⁵⁵⁸. Erdek'te 1935 yılında nüfus 7387 iken 1969'de 8615'e yükselmiştir. Bu durum aynı tarihler için Kalecik'te 3780 iken otuz yıl sonra 3888'e ulaşmıştır. Görülüyor ki, turizm ve küçük el endüstrileriyle herhangi bir ürün (pamuk, elma, fındık, çay vb.) mono-kültürü etrafında kümeleşen kırsal alanlarda göçlerin durumu farklılaşmaktadır. Örneğin, Safraköy gelişmesinde bu gerçeği tüm boyutlarıyla gözlemekteyiz. Safraköy'ün ilk yerleşme sahasının çekirdeği 1927 yılında 500 nüfusu barındıran 100-150 haneden ibaret bir topluluktur. Bugün ise bu mahalle 10.000 den fazla bir kümeleşmeye sahiptir. Köydeki gelişme 1960 yılına kadar çok ağır cereyan etmiştir. Nitekim, 1960 sayımında nüfus ancak 3.479 idi. Buna karşılık 1965 nüfus sayımında 10.000'e, 1970'de ise 25.000'e yükselmiştir⁵⁵⁹.

Güneydoğu bölgesinde, iç ve dış göçlerle ilgili olarak değişik sonuçlar elde etmekteyiz. Şöyle ki, Diyarbakır'ın Kürtçe konuşan ağa ve dini kökenli (Yezidi) köylerinde (Umur, Güzelşeyh ve Yasince) kente göç, hatta geçici göç yok denecek kadar azdır⁵⁶⁰. Çünkü, köylü-ağa ilişkileri nedeniyle, erkeklerin çalışmak üzere dışarıya gitmeleri engellenmektedir. Bu özellikleriyle ağa köyleri, kültür değişmesi bakımından "çok az açık veya kapalı" köy toplulukları kategorisinde yer almaktadır.

Görülüyor ki, dil, din veya soy açısından etnik farklılaşmalar (ağalık ve seyitlik ve mezhep) durumlarından ötürü, iç ve dış göçler farklı yapılaşmayı ortaya koymaktadır. Bu hususun da üzerinde önemle durulması gerekir. 1960 yılında Diyarbakır Havzasında yapılan bir araştırmada, bazı kırsal yörelerin (Dicle, Hazro, Lice) nüfuslarının en yüksek düzeye ulaştığına; buna karşılık Çınar, Bismil ve Diyarbakır merkez ilçesi ile Ergani havzasının güney ve batı kıyılarında nüfus yoğunluğu en düşük orandadır⁵⁶¹. Aynı zamanda, Diyarbakır Havzasında hızlı bir nüfus artışı ile karşı karşıya bulunuyoruz. Nitekim, nüfus 1945 de 273.041 iken bu miktar 20 yıl içerisinde

⁵⁵⁸ Ziya, Eralp. *Turizmin Sosyal Değişime Sosyo-ekonomik Etkisi*, 1974.

⁵⁵⁹ Tümtürk, Erol. *Yerleşme Planlaması, Şehir - köy ilişkileri, coğrafya Dergisi*, Cilt10, 1973

⁵⁶⁰ Gençler, Ahmet. *Diyarbakır ve Çevresinde Sosyalleştirilmiş Sağlık Hizmetlerini Etkileyen Toplumsal ve Kültürel Faktörler*, Basılmamış Doktora Tezi, 1974

⁵⁶¹ Sözer, Necdet. *Diyarbakır Havzası; Beşeri ve İktisadi Coğrafya Açısından Bir Bölge Araştırması*, 1969.

%105 oranında bir artışla 1965 de 562.477'ye ve 1970 de ise 581.208'e yükselmiştir.

Havza'da nüfus artışının bu derece yüksek oluşunun nedenleri: a) Doğum oranının ölüm oranından fazla olması; b) Diyarbakır, Batman,, Siirt, Silvan ve Ergani gibi yeni yerleşim ve endüstri, petrol merkezlerinin kurulmasının önemli etkisi olmuştur. Sözer'e göre, bu göçü yaratan nedenlerin başında: a) Gelir azlığı, b) Asayişsizlik, c) Kan davası gibi toplumsal rahatsızlıklar gelmektedir. Keza DPT'nin bir araştırmasında (477) hane insanı, kente, göçün nedenleri şöyle sıralamaktadır: a) Yoksulluk ve topraksızlık (%21.8); b) Geçimsizlik (kan davası) (%1.7); Kentte iş bulunması ve (%47.0); evlenme durumlarıdır. (%17.8). Aynı şekilde, 1974 yılında Erzurum gecekonduları üzerinde yapılan bir çalışmada ise kente göç edenlerin ileri sürdükleri görüşler: Geçim sıkıntısı, kan davası, kentte yaşama isteği, çocuklarının eğitimi, meslek edinme gibi nedenler etrafında toplanmaktadır⁴².

Böylece, 1980'ler öncesi Türkiye genelinde göçlerle ilgili iki yönlü bir süreçle karşılaşmaktayız. Bir yandan topraksızlık, geçim darlığı, nüfus artışı ve bölgenin karakteristiğine göre, kan davası ağa zulmü, kentlere olan istek (empati-beklenti) gibi çeşitli nedenlerle kırsal alanlardan kentlere ve metropolitan merkezlere yönelen iç göçlerle; öte yandan sanayileşme ve kentleşme gibi önemli iki sosyo-ekonomik gelişme sonucu, erozyona uğrayan kırsal alanların boşalması ve yeni kent merkezlerinin doğmasına tanık olmaktadır. Nitekim, ülkemizde kırsal nüfusun toplam nüfusa oranının, kentleşme nedeniyle gittikçe azalmakta olduğunu, DPT'nin yurt çapında yapmış olduğu ve biraz önce değindiğimiz bir araştırmasında gözlemlemekteyiz⁴³. Bu çalışmaya göre, 1955 yılında (%71.2) olan bu oran, 1960'da (%68.1) ve 1965 ise (%62.3) olmuştur. Bütün Türkiye için yıllık ortalama artış hızı (%26) iken kentlerde (%4.2), kırsal alanlarda ise (%1.9) dur.

Kuşkusuz kırsal nüfus artışının genel nüfus artışından düşük olması, kentleşme hareketine bağlıdır.

Böylece, gerek mikro-yapıda (kırsal alanlar) gerekse makro-yapıda (ilçe ve kent) yürütülen araştırmaların sonuçları bize üzerinde önemli durmamızı gerektiren bazı sosyo-ekonomik ve kültürel gerçekleri hazırlatmaktadır.

⁴² Türlüoğlu, Orhan. *Türkiye'de Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, 1970

⁴³ DPT, *Gecekondu Araştırması*, 5 2 1991

Genellikle bunları iki noktada toplayabiliriz: 1) Köylerin, normal gelişmenin dışında giderek artan bir hızla boşalması ve toplumsal erozyona uğraması; 2) Sağlıklı olmayan sanayileşme ve kentleşme sonucu büyük kent ve metropolitan merkezlerinde ortaya çıkan (gecekondulaşma, yoksulluk kültürü ve çevre kirlenmesi gibi) sosyo-patolojik sorunlar. Bunlar, bugün ülkemizi tehdit eden ve çözümlenmesi gereken geniş kapsamlı başlıca iki problematik noktadır. Şimdi bu toplumsal sorunları kısaca inceleyelim. İlk köylerin, yukarıda zikredilen nedenlerle, artan bir hızla kentlere ve metropolitan merkezlere yığılmaları. İster gelişmiş endüstri ülkelerinde isterse arkaik toplumlarda olsun, çağdaş gelişme ikili toplum yapısını ortaya koymaktadır. Şöyle ki, bir yanda kentler, öte yanda köyler; yoksullar-zenginler, sosyo-ekonomik ve kültür alanları olarak gecekondu ve zengin mahalleler bu ikili özellikleri göstermektedir. Bunlardan bir kesimi, toplumsal reformlar yönünden çözümlenmesi gereken sorunlar ise de, ötekileri özellikle köy-kent farklılaşması önem arz eden bir husustur. Kuşkusuz, kentleşme doğal bir süreçtir. Ancak, kırsal alanların tahrip edilmesi anlamında insan gücü kaynaklarının sürekli olarak tüketilmesi “köylülük” (Rurality) duygusunu ortadan kaldırabilir.

Ülkemizde bazı aydın kadro ve yöneticiler, tarım sektörünün sanayi alanına kaydırılarak, büyük oranda küçülmesi tezini ileri sürmektedirler. Dünyanın hiçbir yerinde köylülük bilincinin tahrip edilmemesi gereken bir gerçektir. 1948’lerden itibaren, kırsal alanlardan zorunlu göçlerin başlaması bir yana, büyük kent çevrelerinde marjinal alanlar oluşturarak gecekondulaşma sürecini etkilemiş, öte yanda da köylülük yapısını kimlik bunalımına itmiştir. Belki ibret alınır anlayışı ile Sovyetler ve Doğu Bloku ülkelerinde, örneğini Sovyet Rusya’da görmekteyiz: 1917 Devriminden sonra, Sovyet Rusya’da atılan ilk adım, sanayi sektöründe olmuştur. Kalkınmanın temelini teşkil eden bu hızlı sanayileşme hareketinin başlıca hedefi, yoksulluğu gidermek ve Rusya halkına yeni umutlar kazandırmaktır. Bu yüzden hızlı sanayileşme, sosyalist hareketin zaferi için bir basamak taşı teşkil ediyordu. Buna bağlantılı olarak, tarım sektöründe, özel mülkiyetin kaldırılması teşebbüsleri ve kollektifleştirme hareketleri, geniş köylü kitlelerinin kısa zamanda sanayi merkezlerine kaydırılması durumunu yaratmıştır. Bunun sonucu, köylülük bilinci yıkılmış, kırsal alanlar adeta tüketilmiştir. Bu tür köylülük olgusunun yıkılışını, hazin örnekleriyle dönemin Demir Perde ülkelerinde ana çizgileriyle izleyebiliriz. Sovyetler’de köklü değişimler, kısa

süre içinde tarım sektöründe çok yönlü sorunların ortaya çıkmasına, bunun sonucu olarak da tarımsal ürünlerin kalitesinin bozulmasıyla verimliliğin düşmesine sebep olmuştur. Durum bununla kalmamış, irade dışı kolektifleştirmeye, bizzat Stalin'in dönemin İngiliz başbakanı Winston Çörçil'e anlattığı gibi, beş milyona yakın köylünün öldürülmesine yol açmıştır. Bu rakam Garaudy'ye göre on milyondan fazladır⁵⁴.

Sanayideki hızlı ilerlemelere karşılık tarım sektöründeki bu gerilemeler Sovyet yöneticilerini yeni bir takım tedbirler almaya zorlamıştır. Bu da, her şeyden önce ekonomi kesiminde görüldüğü gibi, Marxist sistemin yapısında bazı reform hareketlerinin başlatılmasını sağlamıştır. Şüphesiz, özel çiftçilik işletmeler i bu yeniliklerden biridir. Bu gelişimin sonucu olarak, Sovyet Rusya tarım sektöründe: 1) Kollektif çiftçilik, 2) Devlet çiftçiliği; 3) Özel çiftçilik olmak üzere üç çeşit işletme tipine rastlamaktayız.

Görülüyor ki, Sovyet Rusya tarım sektöründe gözlenen bu üçlü gelişme, 1917 yılından sonra desteklenen hızlı endüstriyel gelişmenin bir ürünü sonucudur. Bu ülkede, kısa zamanda kırsal alanların boşalarak kentlere ve sanayi merkezlerine kayması, "köylülük" duygusunu yıkmıştır. Bu nedenle, Sovyet Rusya o tarihten bugüne kadar tarım sektöründe ve sanayide göstermiş olduğu başarıyı koruyamamış, sürekli olarak dış ülkelerden yardım sağlama yoluna gitmiştir. Bugün, "köylülük" duygusunu yıkan ülkelerin başında Rusya, ikinci olarak da İngiltere gelmektedir.

Rusya, ortaya çıkan bu hatayı bir sosyalist ülke olmasına rağmen düzeltmeye gitmiş, özel ve devlet çiftlikleri ile kollektif çiftliklere paralel olarak; a) "işçi-köylü", b) "köylü-işçi" ayırımlarına da yönelmek suretiyle de, köylü "Patent" yapısını korumaya çalışmıştır. Bu nedenle, Rusya'da kollektif ve devlet çiftlikleri "bir çözümsemeli marjinal grup" olarak ifade edilir. Özellikle, "köylülük" niteliklerinin iki çiftlik sistemi içinde hangisinde ağır bastığı hususu önemli bir yer tutar. Sovyet Rusya'da, Sovyet ideolojisinin yıkıldığı 1989'a kadar, bu sorun, yani "köylülük özellikleri"nin devlet ve kollektif çiftliklerdeki durumu inceleme konusu bile yapılmamış, daha ziyade özel ve devlet çiftlikleri üzerinde durulmuştur.

Sovyet Rusya'nın tarımsal yapısı üzerinde tarafsız Batılı bilim adamlarının yorumlarına göre, nerede sosyalist sektör için iş, gelirin çoğunluğunu sağlıyorsa, o zaman "işçi-köylü" deyiminden söz açılmış, aksine gelirin

⁵⁴ Garaudy, Roger. *Sosyalizmin Büyük Dönemeci*, 1970

azlığı halinde, köylü-işçi yapısı ortaya çıkmıştır. Burada göze batan önemli nokta, Sovyet tarım sektöründe eğer arazi parçası pazarlamaya yönelik bir durum kazanıyorsa, o zaman bu arazi parçası üzerinde çalışan kimseler “köylü” olarak tanımlanamaz. “Köylülük”, bu nedenle, pazara yönelik olup olmamak süreciyle, yakından ilgili oluyor demektir.

Nitekim, ünlü Polonya köy sosyoloğu Galeski’ye göre: “Köylü örgütünün büyük özelliği o dur ki, köylü, hem girişimin hem de ev ekonomisinin tüm aşamalarına katılır. Böylece, Galeski için, köylü-çiftçilik, hem girişimci hem de ev ekonomisi niteliğinde olup, değişme değerlerinin üretilmesi ve diğer yararlarından değer üretimine katkıda bulunur.

Kısacası, yıkılmadan önce, Sovyet tarım sektöründe gayet karmaşık bir sistemle karşı karşıya bulunuyoruz. Bir yanda, devlet ve kollektif çiftlikler (Kolkhoz ve Sovkhoz), diğer yanda kendisine ait arazi parçalarının bulunduğu özel parseller. Bu özel arazi parçası üzerinde çiftçilik yapanların üretimlerinin karşılığını ödemek suretiyle teşvik edilmeleri, tüm bunların da ötesinde, sahip olunan veya sahip olunmayan çiftçilik tipine göre “işçi-köylü”, “köylü-işçi” kategorileri biçiminde tabakalaşmaları, tamamı ile sistemin bir parçasıdır. Buna karşılık, pazara yönelik olmayan arazi parçaları üzerinde çalışanların ise hâlâ “köylü” olarak yaşamalarını sürdürmeleri de Marxizm’in en önemli açmazlarından biridir.

Aynı gelişimi Macaristan, Doğu Almanya ve Polonya’da da izleyebiliriz. Örneğin, Budapeşte Kooperatif Araştırma Enstitüsü mensubu Gyenes’e göre, köylü ve işçi olmak üzere iki temel tipe karşılaşıyoruz. Köylü, kooperatif çiftlik üyesi, işçi ise devlet çiftliğinde fiziksel olarak çalışanı ifade etmektedir. “Köylü” kendi küçük özel çiftliğinde çalışmakta, onun için kooperatif ikinci derecededir. Bu nedenle, “köylü-peasant”, kooperatif çiftliğin çevresinde yaşamasından ötürü, küçük çapta sosyalist bir üretici bile değildir.

1970 yılı verilerine göre, Doğu Almanya’nın brüt endüstri hasılası şu üç sektörden sağlanıyordu: %72.2 Devlet sektörü, %6.6’sı kooperatif sektörü, %16.2’si özel sektör.

Polonya’da ise özel sektör en fazla tarımda güçlü idi. 19.9 milyon hektar tarım alanından, 16.3 milyon hektarı (%85.7) özel mülkiyet altında olup, ancak, 2.8 milyon hektarı (%14.3) devlete aittir. Bu oran Yugoslavya’da za-

naatlar dalında %63 ve tarımda %79 dur. Böylece, toplam sosyal hasılda tarım dahil özel sektörün payı %20'den ibarettir.

Görülüyor ki, 1917'den itibaren Sovyet Rusya'da sanayileşme lehine kırsal alanların boşaltılması "köylülük" duygusunu silip süpürmüştür. Bunun acı sonuçları karşısında adı geçen ülke pazara yönelik olmayan "köylü-Peasant" gelişimine ön ayak olmaya çalışmıştır. Doğu Almanya, Polonya, Macaristan ve Yugoslavya gibi sosyalist ülkeler, Sovyet Rusya denemesinin meydana koyduğu çıkmazlardan tarım sektörünü kurtarmak için "köylülük" yapısını korumayı bilmişlerdir.

Ülkemiz de, sağlıklı olmayan bir sanayileşme ve kentleşme süreci içine itildiği takdirde, "köylülük" duygusunu yitirmememiz için hiçbir neden yoktur. Ülkemiz, böyle bir ortamda, bir yanda 65 milyon insanını beslemek durumunda kalacak, öte yanda da dış ülkelere özellikle Amerika Birleşik Devletlerinden buğday ithal edecektir.

Köylülük, aynı zamanda cemaat (gemeinschaft) tipi bir ilişkiler sistemi için de zorunludur. Cemaat-benzeri (gemeinschaft-like) bu ilişkiler sisteminin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: a) Toplumsal dayanışma kırsal alanlarda güçlüdür. Bu nedenle köylüler arasında ortaklaşa bir birlik bilinci, fertleri kan bağılılığından tutunuz da, yüz yüze ilişkilere kadar yönlendirebilir, birbirine kenetler. Fert adeta bir çerçeve içine alınmış (encadre) gibidir. Oysa, kentlerde "fertler kalabalıklar içinde yalnızdır". b) Her türlü ilişkiler çıkarılara dayanır ve toplumsal bağlar mekaniktir. Köylerde ise ulusal felaketler karşısında kendini feda etme duygusu çok yüksektir. c) Mesleki farklılaşma da köy-kent ayrımı bakımından üzerinde önemli durulması gereken bir husustur. Tarım, köy ekonomisinin esasını teşkil eder. Çiftçi veya köylü hububat yetiştiren, hayvancılıkla uğraşan veya her ikisini birlikte yürüten kimsedir. Bu hayat tarzı kente nazaran zıt bir durumu ortaya boyar. d) Köy-kent kuruluşları arasında bir diğer fark da psiko-sosyal farklılaşmalardır. Bunlar da ahlâki, dini, estetik, ailevi vb. gibi nedenlerin sonucudur. Bu farklılaşma, özellikle zekâ ve akıl hastalıkları yönünden ortaya çıkar. Burada, doğuştan nedenler ile çevrenin etkileri büyüktür. Bir toplumsal değişken olarak çevre, parlak zekâları yaratıyor, fakat geri zekâlılar ile akıl hastalarının çoğalmasına da engel olamıyor. Çünkü, kentleşme anomia adını verdiğimiz çok yönlü sapkın davranışların (Deviant eğilimler) belirmesine yol açmaktadır. e) Köy kuruluşlarının kent yapısıyla karşılaştırılmaları halinde, iki toplum tipi arasında ruhsal, ahlâki, kültürel ve sosyal nitelikler bakı-

mından bir takım temel farklar gözleyebiliriz. Burada, ünlü köy sosyoloğu Carle Zimmerman ve Pitirim Sorokin'in iki tarihsel teorisine değinmek istiyorum. 1) Zimmerman'ın köylü psikolojisi hakkındaki görüşünü şöyle özetleyebiliriz: Zimmerman'a göre, tipik köylü özelliği, temizlik gibi hususlara dikkat etmediği halde, iyi bir sağlık durumuna sahiptir. Keza, davranışları kararlı ve serbesttir. Köylü, bu kişisel niteliğini, köylülük bilinci, gelenekçi ve toplumcu ruhu ile kazanır. Ayrıca, basit yaşayışı, sadelik, ruhsal sağlamlık da köylüyü belirleyen nitelikler arasındadır. 2) Köylünün aile yaşamı, kent aile yaşamından daha temiz ve daha sürekli. Köylü, alçak gönüllü, köklü ve "Stoik" bir kişiliğe sahip iken; kentli "Epikürist" ve merhametsizdir⁵⁵.

İşte bizim, "köylülük" duygusundan anladığımız şey de, Zimmerman ve Sorokin tarafından ana çizgileriyle belirlendiği gibi, köylüyü kentliden ayıran, kendisine özgü bir takım nitelikleridir. Bunların silinmesi, veya bozulması, tüm toplumu ayakta tutan doku maddelerinin bir yapıyı ayakta tutan unsurların, tabakaları arasından koparak dökülmesi gibidir. Başı boş bir şehirleşme ve gecekondulaşma uğruna, göçlerin toplumumuzun temel unsurunu bozmasına izin verilmemelidir.

Bugün Birleşik Devlet gibi tarımla-sanayileşmeyi dengeli bir biçimde götüren ileri kalkınmış ülkelerde bile "köylülük-rurality" kimliği, niteliğini sürdürmektedir. Nitekim, son yıllarda bu ülkede, köylülük yapısı üzerinde yürütülen en son araştırmalar, kente yakın sahalara yerleşmiş çiftçi çocuklarının gerek meslek seçiminde gerekse eğitim ve zekâ gelişiminde, kent çocuklarına nazaran, göze çarpacak derece bir farklılaşma ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Kent yapısı içinde nüfus çoğunluğunun, gelir kaynağı açısından köye dayanması, köy davranış ve tutumlarının etkisi altında kent dinamizmasına katılmakta bazı güçlüklerin ortaya çıkması "köylülük" gerçeğinin kentte devam ettiğini göstermektedir. Bu oluşum, tüm toplumlarda, köy-kent farklılaşması biçiminde bir ikiye bölünme (dikotami) değil, bir süreklilik (cotinium) yani köyden kente ve kentten de köye doğru yayılan bir oluşumu ortaya koyar ki, Amerikan sosyologları bu olaya "Rurbanity" (köy-kentlilik) adını vermektedirler⁵⁶.

⁵⁵ Zimmerman Carle C. and P. Sorokin, "A Systematic Source Book in Rural Sociology, 1930".

⁵⁶ Türkdoğan, Orhan. *Tarımsal Yenilik Tekniklerinin Yayılması: Federal Almanya Örneği*, 1973

Kuşkusuz, bir ülkede köyden kente olan iç ve dış göçler sağlıklı veya sosyolojik deyiimiyle bir "eunamonia" meydana getirecek biçimde olduğu takdirde, bu doğal bir süreçtir ve her gelişen toplumun bir alinyazısıdır. Çünkü, a) kent nüfusu kırsal alanlardan gelen göçlerle gelişir; b) bunun gibi, kültürel çevre de ancak kentlerde gelişmiştir. Oysa, köy yaşamı çıplak fiziksel ortamdadır. Bu nedenle köy halkı, kente nazaran daha fazla organik çevrenin etkisi altındadır. Bunun için de, kırsal alanlarda yaşayan büyük nüfus yığılmalarnın organik çevrenin etkisi altından kurtularak kültürleşme sürecine katılması gerekir; c) köy toplumu bir tencere içinde ılık suya benzer. Kent toplumu ise kazandaki kaynar su gibidir. Bu açıdan, bir gruptan diğer gruba olan yatay hareketlilik ile bir sınıf yapısında gözlenen "aşağı-yukarı" dikey hareketlilik kentlerde fazladır. Kırsal alanlar ise yalın kattır. Kentlerdeki bu hareketlilik ferdi yeteneklerin kolaylıkla belirmesine sebep olur. Toplum yapısı çoğulcu ve renkli bir durum kazanır; d) toplumsal karşılıklı etkileşim, kentlerde, kırsal alanlara nazaran daha dinamiktir. Bu nedenle taşıt araçları, iletişim teknikleri, eğitim olanakları ve çeşitli konforlardan yararlanma olanağı köylerden daha yüksektir.

Ancak, bizim üzerinde önemle durmak istediğimiz hususlar, yukarıda belirlediğimiz ideal anlamda böyle sağlıklı bir köy-kent bütünleşmesinden (entegrasyon) ziyade, geçim derdi, topraksızlık, kan davaları ve kentte yaşam, hatta "kentsel sempati" diyebileceğimiz duygular sonucu, köylerin giderek boşalması ve "köylülük" bilincinin yitirilmesidir.

Bugün, Birleşik Devletlerde çiftçilikle uğraşanların oranı giderek hızla düşmektedir. 1960'da, 15.6 milyon çiftçi nüfusu, tüm Birleşik Devletler nüfusunda %9'unu teşkil ederken, 1972'de bu oran 9.6 milyona yahut 207.8 milyonluk ülke nüfusunun %4.6'sına düşmüştür⁴⁷. Bundan, adı geçen ülkede kırsal alanların boşaldığı anlamı çıkarılmamalıdır, tersine "rurbanizasyon" denilen bir olayla karşı karşıya bulunduğumuz gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır. Bu ülkede, bir yandan kırsal alanlarda cemaat (komünite) merkezlerine, kentlere ve metropolitan alanlara göçler cereyan ederken, öte yandan kentsel yörelerden kırsal çevrelere olan göçlere de tanık olmaktadır.

Görülüyor ki, Birleşik Devletlerde kırsal alanlar ve kentsel yöreler arası bütünleşme sağlanırken, a nı zamanda köy değerlerinin kente, kent değer-

⁴⁷ Census, ERS, P-27, No: 44, June 1973

lerinin de köylere yayılması olayı belirmektedir. Son yıllarda, bu ülkede “köylülük” (rurality) ve “kentlilik” (urbanity) derecesini saptamak amacıyla yapılan geniş kapsamlı bir araştırmada ilginç sonuçlar elde edilmiştir. Bunun için de 1200 köylü (kasabalı), 900 de köy-kent karışımı olmak üzere yaklaşık 2100 örneklem seçilmiştir. Buna göre, deneye katılanların: 1) 900 kasabalı, kentli olmayıp tamamı ile köylü, 2) 200’ü de köylü olarak telakki edilebilir; 3) 900’ü ki -%25 ile %50 arası- kentli; 4) 600’ü ki %51 ile %75 kentli; 5) 300’ü ki %75’inden fazlası kentlidir. Bu sınıflandırma açıkça göstermektedir ki, 1200 (kasabalı) köylü, 900’ü ise köy-kent karışımıdır³⁴. Bu husus, bize bir diğer gerçeği ortaya çıkarmaktadır, bu da bu tabakalaşmanın yanında, tarımla uğraşmayanların varlığıdır. Nitekim, 1972 de çiftçilikle uğraşanların %45’i tarım dışı işlerde çalışmakta, bunun doğal sonucu olarak da çiftlik sahalarında oturanların yarısı aile çiftçi, ortakçı çiftçi veya mesleki çiftçiler oluyordu. Bunun gibi, çiftlikte yaşayan fakat tarımla uğraşmayanların %37’si tarım alanında sadece işçi olarak çalışıyorlardı. 1973 yılında köy nüfusu içinde, çiftlikle uğraşmayan fakat kırsal alanlarda yaşayanların geliri, çiftçilerin gelirinden daha yüksekti (7.866 dolara nazaran 9.781 dolar) . Buna ek olarak, Birleşik Devletlerde, Kuzeydoğu bölgesi hariç tüm belgelerde, 1960-1970 yılları arasında, “köylülük”, nüfus kaybına uğrarken, kentlilik nüfus artışı sağlamaktadır.

Birleşik Devletler örneği bize, kırsal alanlarda iki yönlü bir gelişmenin varlığını göstermektedir. Bunlardan ilki, kırsal alanlarda yaşadığı halde bizzat çiftçilikle uğraşmayanlar (nonfarmer), diğeri de doğrudan çiftliği meslek edinenlerdir. Çiftçilikle uğraşmayanlar, çiftçilere nazaran nüfus bakımından daha yüksek oranda olmakla beraber, gelir açısından daha yüksek düzeydedirler. 1959 yılında kırsal alanlarda yaşayıp da yoksul olan 39 milyon aile vardı ve bunların oranı, tüm nüfusun %56’sını teşkil ediyordu. 1974 de ise metropolitan sahalarda yaşayan yoksulların oranı ise %60 civarında bulunuyordu. (Ülkemiz, günümüzde Birleşik devletlerin 1974 durumunu yansıtmaktadır.)

Şimdi önemli olan nokta, Birleşik Devletler gibi sanayileşmiş zengin ülkelerde bile, kırsal alanların boşaltılması, tüketilmesi söz konusu değildir; tersine kırsal alanlar yerini çekim merkezleri geliştirerek, çiftçilik dışı kay-

³⁴ Mogen, John. *Recent Changes in The Rural Communities of the United States*. *Sociologia Ruralis*, Vol. XVI. 1976.

naklar etrafında kümelenmek suretiyle "köylülük" niteliğini sürdürmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi, kırsal alanlarda yaşayan ve çiftçi olmayan köy halkının yaklaşık %37'si tarım sektöründe çalışmaktadır.

Aynı durum, ülkemiz için de önemle göz önünde bulundurulmalıdır. Aşırı nüfus akışının önlenmesi, büyük kent merkezlerinde gecekondulaşmanın ve çevre kirlenmesi gibi sorunların çözülmesi için bu radikal önlemlerde zorunluluk da vardır. 1982'de Doğu ve Güneydoğu bölgelerimizde başlayan gerilla savaşları, terör ve şiddet olayları da kırsal alanlardan kentlere olan göçleri katlamıştır. Bu yörelerde bugün bir çok köy yayla ve mezralar adeta boşalmış gibidir. Buna karşılık metropolit alanlarda gecekondulaşma süreci hızla artmıştır.

Ülkemiz gecekondulaşma süreci üzerinde yürütülen araştırmaların ortak noktası, köylerin: 1) Nüfus artışı, 2) arazi yetersizliği, 3) geçim sıkıntısı, 4) iş alanının yetersizliği ve 5) çok az oranda da eğitim-öğretime duyulan beklenti (empathy) nedeni ile kentlere göçlerin yoğunlaştığı bilinmektedir. Hemen her ilimizin marjinal alanlarında, varoşlarında kırsal alanlardan göç etmek zorunda kalan insanların oluşturduğu farklı kuşaklarla karşılaşmaktayız. Aslında, gecekondu gerçeği, bin yıldan beri, kırsal alanlarda, bir taş bebeği gibi yatağında uyuyan insanların, günümüzde uyanarak, kentlere dolup taşmasıdır.

Gecekonduların büyük çoğunluğu, tamamen marjinal bir alan meydana getirmekte ve kentle bütünleşememektedir (Türkdoğan, 1977 ve 2001). Biz buna yoksulluk kültürü diyoruz. Yoksulluk kültürü: a) geçim sıkıntısı, b) düşük empati (beklenti), c) sosyal ve siyasal örgütlenme yetersizliği, d) öğretim ve eğitim seviyesinin düşüklüğü, e) düşük ücret, f) yüksek alkolizm ve sapkın davranışlar, g) kalabalık yerlerde yaşama gibi eğilimleri yansıtmaktadır. Yoksulluk kültürü yoksulluktan farklıdır. Yoksulluğu yenmek kolaydır, fakat yoksulluk kültürünü ortadan kaldırmak uzun yıllar alır. Ülkemiz gecekonduları bugün yoksulluk kültürü içinde bulunmaktadır. Bu nedenle, varoşların da yaşadıkları gecekondu kuşaklarıyla bütünleşmeleri son derece güçtür.

Şehirleşme süreci, görüldüğü üzere gecekondu oluşumu ile büyük kentlerin varoşlarında, bir yan-kültür alanı oluşturmakta ve Standart Toplumla bütünleşemedikleri için de problemler alanına dönüşmektedir.

Şehirleşme, bir yandan büyük kentlerin marjinal alanlarında gecekondulaşımını hazırlarken öte yanda da kırsal alanların tüketilmesi gerçeğini ortaya koymaktadır. Her iki sorun da, görüldüğü üzere kırsal yapıdan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle hem kentleşmenin sağlıklı işlemesi, hem de köylülük bilincinin tüketilmemesi için, hareket noktası kırsal alanlar olmalıdır. Bu nedenle, kırsal alanların sorunları nelerdir ve çözüm yolları, iyileştirme yöntemleri neler olabilir, bunları ana esaslarıyla açıklamak istiyorum. Kırsal alanlardan kentlere olan-nedeni ister terörizm, isterse geçim sıkıntısı olsun- hızlı ve dengesiz göçlere bir sınır getirmek ve yeni çözüm yollarını uygulama alanına aktarmak suretiyle, giderek boşalan ve büyük kentleri kuşatan gecekondulaşım sürecini durdurmak gerekir. Batı toplumları, bu süreci, sanayileşmenin başladığı 19. yüzyılın sonlarından itibaren akılcı, planlı ve metodik yaklaşımlarla zaman içinde çözümlemişlerdir. Çünkü, Amerika Birleşik Devletleri temel felsefesine göre, tarım temel sektördür. Onu maceralı bir kentleşme uğruna sanayileşme sürecinin arka bahçesine atamazsınız.

Dengesiz, plansız göçleri durdurmak, köyü köyde tutmak için kalkınmanın stratejisini iyi kavramak gerekir. Bazı yönetici ve siyasal kadroların “köyü, alabildiğine küçültme” doğrultusundaki tavsiye ve beyanları, konunun kavranılamadığı anlamını taşımaktadır.

Bu çerçevede içinde, niçin kırsal alanlara yönelmemiz gerekmektedir, neden kalkınmamızın stratejisi ağırlıklı olarak köylere kayması gerekmektedir, bu hususları temel ilkeleriyle açıklamakta yarar umuyoruz.

1) Bu önerilerden ilki, köylerin toplulaştırılması veya (konsolidasyonu) sürecidir. Ülkemizde, köylerimizin yerleşme biçimleri; yol, taşıt, haberleşme, pazar, kitle araçları ve kentsel durumlara göre düzenlenmiş kuruluşlar değildir. Genellikle rast gele kurulmuş ünitelerdir. İsrail’deki daire köy, Birleşik Devletlerdeki münferit çiftlik evleri (Farmstead), Fransa’daki yol ve nehir kıyılarında kurulan köyler, gerçek ekonomik ve sosyal amaçlara yönelik kuruluşlardır. Bizdeki köy ünitelerinin tarihsel şartlardan ötürü savunma, korunma, doğadan yararlanma gibi sosyo-ekolojik nedenler yanında, cemaatleşme kimliklerini sürdürme tarzında bir takım ana nedenlere dayanmaktadır. Nitekim, son 25 yıl içinde 1834 yeni köy kuruluşu ile karşılaşmıyoruz. Gerçi aynı dönem içinde, toplam nüfusa oranla kırsal nüfus %13.7 azalmıştır. Bu durum, kırsal alanda yaşayan büyük çoğunluğun (%61.3, 1970) sorunlarının kısa zamanda çözülmesi için de zorunludur. Bunun

için köylerimizi yakın kasaba veya uygun köy merkezleri etrafında toplamak suretiyle sayılarını azaltmak mümkündür. Hindistan da 400 bini aşan köyler, 60-80 köy bir blok teşkil edecek şekilde, bir merkez etrafında toplanmaktadır. Fransa'da nüfusu 100 kişi olan 3 bin köyü, nüfusu 200 olan 30 bin köyü ve nüfusu 300 kişi olan 16 bin köyü birleştirme yoluna gidilmiş ve hatta birimler dışında kalan ve 500'den aşağı nüfusu olan köylere hizmet götürülmemesi bir kanunla tespit edilmiştir⁵⁶⁹.

Yurdumuzda da coğrafi özellikler, köylerin niteliği ve kentsel kuruluşlara uzaklık ve yakınlığına göre, köy ve köy-altı kuruluşlar (mezra, yayla vb.) 15-20 kadar köy bir merkez kasaba veya köy etrafında örgütlenebilir. Bu taktirde, köye götürülecek olan hizmet birimleri belirli merkezlerde toplanacak ve aynı zamanda verimli olacaktır. Zamanla bu merkezler kentle ilçe arasında ilişki sağlayan saçak (Fringe) bölgeler durumuna geçecektir. Bir yandan "köylülük" (rurality) öte yandan kentsel nitelik (urbanity), günümüzde olduğu gibi özelliğini yitirerek metropolitan alanlarda kanserleşmelere yol açamayacağı gibi, aynı zamanda kır ve kent arasındaki karşılıklı değer yönelim erine de (rurbanity) katkıda bulunacaktır.

Köylerin birleştirilmesi, zaman zaman aydınlarımız arasında ve yönetici kadro tarafından ilgi görmüş, fakat hiçbir vakit köklü bir çözüm yolu olarak gereken değer verilmemiştir. Köylerin birleştirilmesi fikrinin ilk savunucusu Atatürk'tür. Falih Rıfkı'ya göre, Etimesgut'ta ilk yeni ve toplu köy denemesi yapan da yine Atatürk'tür. Atatürk ideali, onun döneminde Türk köylerini 500, 750 ve 1000 evli, okullu, dispanserli, akarsulu birlikler haline getirmiştir (Atay, 1970). Keza, Mümtaz TURHAN, her 30 veya 40 köyün merkezinde bir kültür, teknik ve sanayi merkezinin kurulmasını önermektedir⁵⁷⁰. Köylerin birleştirilmesi veya muhtarlık sayısının azaltılması ile⁵⁷¹, kalkınma kasabaları etrafında köylerin birleştirilmeleri⁵⁷² yanında, ayrıca Ülkümen de, farklı bir yaklaşımla, köylerin, merkez kasabalar etrafında toplanması ve kooperatifleşmiş köy birlikleri halinde teşkilatlandırılması gereğini ileri sürmektedir⁵⁷³.

⁵⁶⁹ Tolun, A. *Fransa'da Bölge Tenzimi ve Yeni Komünöterlerin Kuruluşu*, 1962.

⁵⁷⁰ Mümtaz, Turhan. *Kültür Değişimleri*, İstanbul, 1968.

⁵⁷¹ Yavuz, Fehmi. *Türk Mahalli İdarelerinin Yeniden Düzenlenmesi Üzerinde Araştırma*, 1966

⁵⁷² Koçtürk, Osman N. *Türkiye'nin Kalkınmasında Tarım ve Sanayi, Yeni Bir Düzem: Ağındus*, 1967

⁵⁷³ Ülkümen, Lütfü. *Tatbiki Bir Görüşle Ziraî Politamız*, 1966

Köylerin birleştirilmesinde bir diğer görüş de, 68 kuşağından Milli Devrimcilerin yayını olan Devrim gazetesine aittir. Doğan Avcıoğlu grubuna göre; ülkemiz, dağınık bir köy yapısına sahiptir. Köylerimiz, 65 bin yerleşme biriminden oluşmaktadır. Bu ufak köylerin birleştirilmesi, "köye yerleşme bölgelerinde kurulmuş dağınık köylerin tasfiyesi" (Devrim, 1970) demektir.

Aynı şekilde, DPT'nin 1972 İcra Planında köylerin birleştirilmesi görüşü, yer almaktadır. Farklı kitlelere dayalı olarak seçilen merkez köyler aracılığı ile öteki köylere hizmet sunan ve genel idare kuruluşlarınca yürütülen sağlık ocakları, PTT şube ve ajanları ve YSE Genel Müdürlüğünün doğrudan doğruya yaptıkları hizmet yapıları ile benzeri tesislerin farklı yerleşimlere dağılmasını önleyerek, belirli merkezlerde toplanmasını sağlamak temel yaklaşımı oluşturunuyordu.

Dönemin Köy İşleri Bakanlığının yönetimine terk edilen "merkez köyler" sistemi, aslında 1965-1967 döneminde de adı geçen Bakanlık tarafından benimsenmiş, hatta bu hususta bir takım olumlu adımlar bile atılmıştı. İnceleme olarak "Köy Envanter Etütleri", uygulama alanı olarak da Van'ın Özalp ilçesine bağlı Emek ve Dönenler merkez köy projeleri kapsamına alınmıştı. Siyasal partilerimiz, özellikle MHP ve CHP de tarım kentleri ve köy kentleri adı altında köylerin birleştirilmesi görüşünü savunmuşlardı..

2) Köylerin birleştirilmesi fikri, aslında toprak ve tarım reformunu kapsayan köy ve köy-altı kuruluşların kalkınma stratejisi açısından ele alınmalıdır. Bu duruma göre, kalkınmanın hedefi ve felsefesi, tamamen köy ve köylüye yöneliktir. Çünkü, kırsal bölgelerin kuruluş biçimi ile kültür değerleri ve toplumsal yapının taşıyıcısı olan insan arasındaki ilişkileri tanımadan hiç bir reform gerçekleştirilemez. Kısacası, toprak ve tarım reformu, köylerin birleştirilmesi suretiyle fonksiyonel ilişki içinde olmalıdır.

Merkez köy; sağlık ocakları, üretim-tüketim ve dağıtım kooperatifleri, bölge okulu, tarımsal yayım büroları, atölye ve tamirhaneler yanında, PTT şube ve ajanslarını, Ziraat ve Teknik Okullarını, ana ve çocuk sağlık merkezlerini, satış depolarını, sosyal tesisler ve benzeri kuruluşları bünyesinde bulunduracaktır. Böylece, çiftçinin, sosyal, ekonomik, tarımsal ve günlük işleri düzenli bir şekilde karşılanacak; işgücü ve yaşama standartlarının yükselmesi sağlanacaktır. Böylece, merkez köyler, tarımdaki işgücü fazlasını, çeşitli tesisleriyle karşılama olanağını bulacak, kırsal alanlardan büyük

kentlere olan başı boş göçlere bir sınır getirecektir. Böylece, önemli çapta, artan nüfus için yeterli olmayan tarım arazilerinin yarattığı sorun çözümle-
nerek, fert başına düşen dönüm miktarı artmış olacağı gibi, kış aylarında da
çiftçi yarım gün (Part-Time) olarak bu merkez köylerde çalışma olanağına
kavuşacaktır. Böylece, sağladığı artı gelirle, çiftlik alanına daha iyi yatırım
yapma şansına kavuşacaktır. Bu ise, çiftçinin yarınına olan güvenini sağla-
yacaktır.

Köylerin birleştirilmesinin doğal sonucu olarak, tarım sektöründe, ufak
çapta da olsa, bir sanayileşme hareketi başlayacağı gibi, bağlı bulundukları
köylerin ürünlerini değerlendiren ticari bir kimliği de sahip olacaklardır.

Gönümüz gelişmiş ölkelerinde sanayi ve çiftlik faaliyetleri birbirine çok
yaklaşmıştır. Bu durum modern tarımın doğmasını da sağlamıştır. Tarımın,
sanayi ile bütünleşmesine bazı bilim adamları tarımsal işletme⁵⁷⁴ veya ta-
rımsal sanayi (Ag ndus)⁵⁷⁵ adını vermektedirler. Çoğu kez tarımsal sektör-
de sanayileşme diye tanımlayacağımız bu gelişme: 1) Ağır sanayii yerine,
çoğu kez küçük ve orta boy bir sanayileşmeyi kapsaması, 2) aynı zamanda
tarımsal ürünlerin bizzat köylünün teşkil edeceği kooperatifler yolu ile pa-
zarlanması olanaklarının artırılması, 3) verimlilik gücünün artırılması ya-
nında, 4) köylerin kısa zamanda ticari bir yapıya ulaştırılması gibi çok yön-
lü bir kalkınma stratejisini kapsamaktadır.

Merkez köylerde gelişen bu süreç, yani tarımla sanayinin kenetlenmesi,
çiftçinin üretim ihtiyaçlarının temini, işlenmesi, dağıtımı, stoklanması, am-
balajlanması ve pazarlanması gibi bir seri işletme faaliyetlerini de kapsar.
Böylece, tarımsal üretim giderlerinin (inputs) önemli bir kısmı, bu merkez
köylerden sağlanacaktır. Buna karşılık, çiftlik ürünlerinin değerlendirilmesi
ve ticari sektöre aktarılması çiftçinin yaşama standardını, dünya görüşünü
ve tutum ve davranışını da büyük ölçüde etkileyecektir. Bunun sonucu
olarak da tarım ile ticaret içten birbirine bağlanmış olacaktır.

Merkez köylerde, tarımın sanayileşmesi, her şeyden önce iki önemli
olayın gerçekleşmesini de sağlar: 1) Kooperatifleşme; 2) Uzmanlaşma. Çift-
çilerin arazi, işgücü, makine, gıda, barınma gibi her çeşit ihtiyaçlarının kar-
şılanması için üretim ve tüketim kooperatifleri bu merkez köylerde kurula-
caktır. Bu suretle çiftçi, aracı sınıf olmadan malını doğrudan doğruya değer-

⁵⁷⁴ Davis, John H. *From Agriculture to Agribusiness*, 1966.

⁵⁷⁵ Halperin, H. *Integration of Agriculture and Industries*, 1967.

lendirme olanağına kavuşacak; tüketici ise ortaklık yolu ile daha ucuz ve daha kaliteli mal alacaktır. İş gücünün değerlendirilmesi, ürünlerin düzenli bir şekilde satışının sağlanması, çiftçinin kazancını etkiler. Bu ise, yeni yatırımlar, makineli, tarım, suni gübre ve tohumların kullanılması hususunda çiftçinin teşebbüs gücünü zorlayacaktır. Birleşik Devletlerde, 1975 yılında bu tür kooperatiflerin üye sayısı 7.5 milyon civarındaydı. Aynı yılda bütün kooperatiflerin ticari faaliyetleri 100 milyon dolara ulaşmıştır. Benzer gelişim, o sulara doğu bloku ülkelerinde de görülmektedir. Örneğin Rusya'da kolektif çiftlik ve devlet çiftliği yanında önemli ilerleme özel çiftçilik alanında göze çarpıyordu. Bu ülkede 1957 senesinde özel sektör kolektif çiftliklerin gelirlerinin %40'ını, yumurtanın %76'sını, et ve sütün %45'ini, yünün %22'sini, sebzenin %42'sini ve meyvenin de %66'sını sağlamıştır. (Karcz, 1967). Çekoslovakya ve Polonya da durum bundan farklı değildi. Bu bakımdan, merkez köyler, aynı zamanda, ülkemizde uzun süreden beri tartışma konusu olan ve her reform tasarısında önemli çıkmazı teşkil eden büyük işletme ve küçük işletme tercihlerine de son verecektir. Tarımsal işletme biçimi, bir toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel yaşantısıyla yakından ilgilidir. Bu nedenle, işletme tiplerini insan-kültür değerlerinden ayrı düşünemeyeceğimiz gibi, toprak -tarım reformunda ağırlığı sadece büyük işletmelere veya küçük işletmelere kaydırma eğilimleri de her şeyden önce toplumsal yapının dinamikleriyle yakından bağlantılı olmalıdır. Tek tip işletmecilik, bugün Rusya'da bile terk edilmektedir. Çünkü Doğu Bloku ülkelerinde kolektifleştirme birçok alanlarda başarı sağlayamamıştır. Periyodik engellemelere karşılık, bilhassa mandıra üretimleri (dairy products) ve sebzecilikte, serbest köylü pazarlarıyla, ufak özel arazi tipleri, Sovyet tarımının hayati bir dönüm noktasını teşkil etmiştir⁵⁷⁶. Bunun gibi, Polonya'da 5-20 dönümlük bir arazi parçası, tüm tarımsal nüfusun %22.8'inden oluşurken, ülkemizde (1-20) dönümlük alan tüm nüfusun sadece %45'inden ibarettir. Buna karşılık, adı geçen ülkede, 1946 yılında bu tip çiftçilik gelire %18 oranında bir artış sağlamıştır. O halde, reform tasarıları üzerinde düşünürken önemli sorun, tek tip işletmecilik yerine her iki işletme biçimini de kapsayacak tarzda toplumsal, tarihsel ve kültürel yapımıza uygun bir gelişimin izlenmesi gerekmektedir.

⁵⁷⁶ Halger, Joel. *The Changing Village Community*, 1967

Merkez köylerde başlatılan kooperatifleşme girişimleri, son derece küçük parçalı işletmeleri düzenleyebileceği ve verimli üniteler haline dönüştürebileceği gibi, büyük işletmelerin de parçalanmasını engelleyecek önlemleri göz önüne alacaktır. Günümüzde, modern teknolojik toplumlarda, özellikle Birleşik Devletlerde, gelişen eğilim, çok büyük işletmelerin yerlerinin küçük mülk işletmelerine terk etmesi şeklindedir. Küçük aile işletmeleri adeta Amerikan halkının istenilen imajı haline gelmiştir.

Tanınmış köy sosyologlarının kanaatlerine göre: 1) Aile işletmeleri, insan toprak ilişkileri nedeniyle duygusal yaşantıyı uyarır; 2) fertlerde, iyi yurttaş olma ve sorumluluk duygusu yaratır; 3) toplumda demokratik adil bir geleneğin kurulmasını sağlar; 4) hatta kesin sınıf farklılaşmasını önler. Aynı şekilde, toplumumuzdaki adaletsiz düzeni bir takım sürtüşmelere meydan vermeyecek tarzda yeniden onarmak istiyorsak, nüfusumuzun önemli bir kesimini teşkil eden çiftçinin toprağa sahip olmasına, örgütlenmesine ve toplumsal üretici gücün artırılmasına katkıda bulunmamız gerekir. Merkez Köyler, bu sorunların çoğuna çözüm yolu getirebilecek nitelikte kuruluşlar olacaktır. Toprak ve tarım reformu, köy ve köylü gerçeği düşünülmeden ele alındığı taktirde, kalkınma sorunu kırsal bölgelerde tamamlanmış olacaktır. Bunun için de, çiftçinin geleneksel düşüncesinde değişme yaratmak, modern tarımsal araçların kullanılmasını sağlamak gibi, önemli aşamaların tamamlanması zorunludur. Bu oluşumun da sağlanması için tutum ve zihniyette sıçramalar yapabilecek nitelikte enstrümantalin çiftçiye kazandırılması gerekir. Böyle bir bilgi çiftçinin beklentilerini (empatisini) artırır. Genel bilgiden ziyade, çiftçinin pratiğe yönelik doğrudan üretim yeteneğini sağlar. Bunun için de çiftçiye hedef alacak bir çalışma programı gerekir. Bütün bunlar, ancak örgütlenmiş ve etkin kurumlar yoluyla gerçekleştirilebilir. Oysa, insan faktörünü, yerleşme biçimini, çiftçinin yaşantısını göz önünde tutmayan bir reform hareketi, "bütüncülük" niteliğini kaybeder. Bu nedenle, insan-toprak ilişkilerinin son derece dağınık olduğu durumlarda, ülke potansiyelinin ötesinde, parçalanmış köy birimlerinin de belirli bir yaşama düzeyine getirebilmesi için, ilkin köylerin uygun merkezler etrafında toplanması gerekir. Bu sürecin sonucu olarak, bu köy merkezleri, tarımsal ürünleri imal etme olanaklarını sağlamak amacıyla, sanayi sektörüne kaydırılabilir. Böyle bir süreçte, çiftçinin geleneksel hayat tarzı değişecek, bilgi ve görüşü artacak ve gelir seviyesi yükselecektir. Kısacası, hem devlet politikası hem de ulusal girişimler, toprağı kullananların tüm yaşantılarını

kontrol altına alınmış olacaktır. Bu tür bir reform girişimine, bilim dilinde “tarımsal hayatın sosyalizasyonu” diyoruz.

3) İç ve dış göçleri engelleyen ve köy reform programı içinde düşünülmesi gereken bir diğer atılım da yine merkez köylerde gelişen ve bölgenin olanaklarına göre en uygun ürün çeşitlerinin işlenmesidir. Örnek olarak, fındık, çay, elma, ipek böcekçiliği, narenciye, pamuk, mısır, yumurta, et, peynir ve benzeri bitkisel ve hayvansal ürünlerden bir veya birkaçını ele alarak üreticiyi bu alanda teşvik etmek, yeteneklerini desteklemek hususunda son derece yararlı olacaktır. Bunun için de, kooperatiflerle diğer kamusal kuruluşlar, çiftçiyi tek ürün tipi etrafında örgütlemelidir.

Günümüz çiftçisi, artık her şeyi yetiştiren bir kimse olmaktan ziyade belirli ürünler üzerinde uzmanlaşmış kimselerdir. Bu husus, hem çiftçiyi modern tarımsal aletler kullanmaya yetenekli kılacak, hem de teknik nitelikteki üretimin gelişmesini sağlayacak, yaşama düzeyini yükseltecektir. Doğu toplumları için kullanılan: “Köylü şehirlinin eşiğidir” imajı, ancak bu tür bir örgütlenme sonucu değişecek ve milletin efendisi durumuna geçecektir. Nitekim, Birleşik Devletlerde bu tip uygulamaların geniş çapta gelenekselliğine tanık olmaktayız. Örneğin Kuzey Merkez Devletleri mısır kuşağını, kış buğdayı kuşaklarını, soya fasulyesi sahaları ile sığır, koyun ve domuz üretimi için gelir hayvancılığı bölgelerini kapsayan bir modeli geliştirmiştir. Güney devletlerinde ise pamuk, yer fıstığı, ayrıca pirinç ve ağaç yetiştiriciliği bu tür faaliyetler arasındadır.

Mono-kültür üreticiliği adını verdiğimiz bu tek ürün çevresinde, çiftçilerin örgütlenmeleri, yatırımların özellikle tarım alet ve cihazlarının ve yeni ıslah edilmiş tohum cinslerinin, sun’i gübrenin kullanılması tarımsal hayatın modernleşmesinde en güçlü etken olacaktır. Bu ise tarımla sanayileşmenin kenetlenmesini sağlayacağı gibi, köylü nüfusun, geçim sıkıntısı nedeniyle kentlere göçlerini, oralarda sefalet kuşakları meydana getirmelerini de engelleyecektir.

Birleşik Devletlerde tanık olduğumuz köy sosyologlarının kırsal alanların kültür özellikleri ve bölge esaslarına göre yapmış oldukları değerlendirmelerinin amacı da aslında bu noktada toplanmaktadır. Burada temel hareket noktası: İklim, toprak ve arazi yapısı ile kültür sistemleri arasında birebir ilişki sisteminin varlığının kabul edilmesi de yine bu yapılaşmaya göre gerçekleştirilmiştir. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Amerika’da bölge

sosyolojisi bu esaslara göre düzenlenmiştir. Böylece, kırsal alan ile kültürel ilişkilere göre düzenlenmiş bölge biçimlerini şöyle belirtebiliriz: 1) Çiftçilik Kuşağı (Blok), 2) Güney Bölgesi Kuşak, 3) Gümüş Kuşağı, 4) Mısır Kuşağı, 5) Kurak Batı Kuşağı. Görüldüğü üzere, bu beş blok ayırımı, coğrafi, tarımsal, ekonomik ve kültürel nedenleri yapısında taşır.

Ülkemiz için de, benzeri sosyal yönü ağır basan bir toprak dağılımı, tarımsal ve kültür etkenlerine dayalı bir bölgesel ayırım veya mono-kültür merkezlerine yönelebiliriz: 1) Doğu Karadeniz Kuşağı, 2) Batı Kuşağı, 3) Hayvancılık Kuşağı, 4) Yeraltı Servetleri Kuşağı, 5) Petrol Kuşağı, ve nihayet 6) Etnik Gruplar Kuşağı böyle bir sınıflamada akla gelebilecek birkaç örneği oluşturmaktadır. Bu tür bir sınıflandırma, bölgeler arası kalkınmanın değerlendirilmesi bakımından hayati önem taşımaktadır. Sosyal ve ekonomik planlamanın gerçekleşmesinde bu tür bölge dilimlerinin rolü önemlidir.

Bunun gibi, sadece Doğu bölgesi de kendi içinde bir takım yan gruplara ayrıla bilinir: 1) Yeraltı Servetleri alt kuşağı, 2) Hayvancılık alt kuşağı, 3) Yüksek Doğurganlık alt kuşağı, 4) Okuyup-yazma alt kuşağı, 5) Etnik Gruplar alt kuşağı, ve benzerleri.

Ülkemiz şartları için zorunlu olabilecek bölgeler arası bloklaşmalar, kırsal alanlarda yaşayan halkın tek ürün etrafında kümelenmelerini sağlayabileceği gibi, toplumsal sorunların çözümlenmesine de katkıda bulunabilmektedir. Özellikle, köylerin birleştirilmesi ve merkez köyler fikriyle birlikte ele alınacak olan bu kuşaklar, aynı zamanda kırsal alanların "ticari köy" kimliğine katılmalarına da yardımcı olacaktır.

Burada, Stuttgart'a bağlı Heilborn'da, Biberach gibi meyve ve yumurta mono-kültürlerini örnek vermek istiyorum. Söz konusu çiftlik, Biberach'a 3 km. uzaklıkta ve henüz 21 yaşında olan bir genç çiftçi tarafından işletilmektedir. Tüm gün çiftçilik yapıyor, babası da hesaplara ve işletmenin organizasyonuna nezaret ediyordu. 130 dönüm (Dekar) kadar arazileri üzerinde buğday ekiliyorlar (50 dönüm), bağ ve meyvecilikle (80 dönüm) uğraşıyorlardı. Buna ek olarak, ayrıca tavukçuluk da yapıyorlardı. 3500 kadar yumurta tavuklarından günde yaklaşık 2800-3000 kadar yumurta alıyor, ayrı-

ca, yılda 200 ton kadar da elma üretiyorlardı. Çiftliklerinde soğuk hava deposu modern kümesler, hangar ve silolar vardı⁵⁷⁷.

Bir diğer örneği de ülkemizden seçebiliriz. Bu da dericilik mono-kültürüdür. Bunun için de Salihli ilçe merkezine 2 km. uzaklıkta Kurtuluş Mahallesi'ne yerleşmiş bulunan Kazak Türklerini ele alacağız. Kazaklar, 1949 yılında Kızıl Çin'in komünistleştirme ve emperyalist politikası karşısında, ana vatanlarını terk etmek durumunda kalmış ve 50 bin kişilik bir kabile halinde 3000 millik bir yürüyüşten sonra, 1951 yılında ancak 350 kişi olarak Hint hudutlarına ulaşmış, daha sonraları da bir kısmı, 1954 yılında ülkemize gelerek, Kurtuluş Mahallesi'ne yerleştirilmişlerdir. 95 haneden ibaret olan bu grup⁵⁷⁸, anayurtlarından ayrılmadan önce yarı göçebe hayatı yaşarlarmış. Esas uğraşı alanları ise hayvancılıkmış. Bunun yanında buğday, arpa, mısır, burçak vb. tahıl ürünleri de yetiştirirlermiş.

1954 yılından itibaren Kurtuluş mahallesinde Kazaklar için artık yerleşik hayat başlıyordu. Kazaklar kısa zamanda grup dayanışması ve yetkili, deneyimli önderlerinin yol göstericiliği ile, bölgede: "Salihli Türkistanlılar Deri İş Sanayii Kooperatifini" kurmayı başarmışlardır. İlk 30 kişinin desteği ile kurulan kooperatifin 4 yıl içinde üye sayısı altmışa ve sermayesi de 55 bin liraya yükselmiştir⁵⁷⁹. Ayrıca, durumları iyileşen on biri Türkistanlı olmak üzere on üç ortağın, bir araya gelerek, bir de deri fabrikası kurduklarına tanık oluyoruz. Bu fabrika da, tamamen Kazak halkının güç ve iş birliğinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Bu fabrika 1968 yılında 90 bin lira sermayeye sahip olup, gene de (3000) kadar deri işleyebilecek bir kapasitede idi. Kurtuluş Mahallesi'nde, bugün yaklaşık olarak 60 hane deri işleyle uğraşılıyor, geriye kalanları da, büyük atölyelerde ya çırak olarak ya da ortaklaşa çalışıyorlardı. Kurtuluştaki, her Kazak evi sanki küçük bir atölye gibiydi. 1968 yılında Kooperatif, Gima aracılığı ile, Devlet Karayolları müstahdemleri için (6000) ceket ve (5000) kadar da yağmurluk hazırlamıştı. Keza, PTT Genel Müdürlüğüne (4000), Ceylanpınar Devlet Üretim Çiftliği'ne de (500) adet ceket sipariş kabul etmişti. Gima'dan da 1.030.6500 lira kadar bir kazanç sağlamışlardı.

Bugün Türkiye'de özel ve devlet sektöründe kullanılan deri palto, deri çocuk, deri kürkleri de Kazaklar tarafından karşılanmaktadır. Son birkaç yıl içinde (11) kişi Almanya'ya işçi olarak gitmiş, burada da aynı tür dayanış-

⁵⁷⁷ Türkdoğan, Orhan. *Batı Almanya'nın Bir Kentinde Türk İşçilerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı*, 1973

⁵⁷⁸ Türkdoğan, Orhan. *Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, 1979

⁵⁷⁹ Türkdoğan, Orhan. *Salihli'de Kazak Göçmenlerinin Yerleşmesi*, 1969

ma ve birlikte iş görme ilkesini sürdürmüşlerdir. "Altay Ekmeği" adı altın-da paralarını Almanya'da bir bankada toplayarak, İstanbul, İzmir ve Ankara'da Avrupa tipi naylon imal eden bir fabrika kurmak niyetinde idiler.

Salihli' de tanık olduğumuz bu dericilik mono-kültürü örneği, bize 95 hanelik bir grubun kalkınma örnek olayını göstermektedir. 1968 yılında milyonları aşan kâr ve her hanede (1-4) kadar dikiş makinesinin bulunması, bize Batı Alman köyleri kalkınmasına benzer bir gelişim modelini hatırlatı-yordu.

4) Grup -çiftçilik modeli: Bu da tarımsal sektörün ıslahı ve Max Weber'in deyimiyle "saf köy" tipinden "ticari köy" tipine geçmede önemli bir aşamadır. Ülkemizin belirli bölgelerinde, özellikle, Ege, Marmara, Çukurova ve Harran, Diyarbakır havzasında bu tür çiftliklerin kurulması, topraktan kopmayı sağlayabileceği gibi, kırsal alanlarda yaşayan önemli bir nüfus kesiminin köylülük bilincinin kökleşmesine de katkıda bulunacaktır. Bunun için de temel ilke, kendini çiftçiliğe adanmış, yenilikçi kişiliği ağır basan önder birkaç çiftçiyi, modern tarımı desteklemek amacıyla bir araya getirerek verimli ve üretken ortamı yaratmaktır. Alt yapı kuruluşlar, çiftçilik için her türlü yatırımlar, özellikle bu tür çiftlikle uğraşanlara tahsis edilmelidir.

Toprak-Tarım reformları ile büyük toprakları parçalamak yerine, tersine bunlardan sakınmak için grup-çiftçilik biçimine yönelerek, ülkemizin arazi tasarruf biçimleri, insan- toprak ilişkileri ve değerlerine uygun olarak, girişimlere öncelik vermek gerekmektedir. Bir bölgede büyük arazi parçalan topraksız köylüye dağıtılırken bir diğer yörede bunların korunması, yukarıda belirtildiği gibi, ülke koşullarına bağlı olarak göz önüne alınmalıdır. Her şeyi temelinden yıkmak veya ithal modellere heveslenerek yeni çözüm yolları aramanın, ülkenin tarihsel koşulları ve toplumsal yapı dinamikleri göz önüne alınmadan yararlı olacağı kanısında değiliz. Bu tür modelleri bölge bölge denemek suretiyle şartlarımıza uygun olanlarına yönelmekte yararlar vardır. Böyle bir gelişim için Batı Almanya'da birkaç örnek vermek istiyorum. Bu ülkede, birden fazla münferit çiftlikler (Einezelen Aussiedlung) bir araya geldiğinde, grup-çiftçilik (Gruppen-Aussiedlung) denilen türde kuruluşlar ortaya çıkmaktadır. 1972 yılında, Baden-Wurtemberg'in Hemingen ilçesine bağlı bu tür çiftliklerden birkaçını ziyaret etmiştim. Bu incelemeye konu olan grup-çiftçilik (Gruppen-Aussiedlung) birkaç çiftçi ailesinden kurulmuştu. Bu ailelerden birinin, ekip-biçmeye elverişli 350 dönümlük arazisi vardı. Bunun 150 dönümü 15 km. uzaklıkta

olup, başkalarından kiralanmıştı. Kiralanan 150 dönümün 100 dönümü çayır-mera, 50 dönümü de ekip-bıçmeye ayrılmıştı. Geriye kalan 200 dönüme gelince bunun da 100 dönümü şahıs malı, 100 dönümü de yine kiralıktır. Ayrıca, ailenin yılda 5 bin litre süt veren 20 inekleri 30 kadar da domuzları vardır. Gerek hayvansal ürünlerin gerekse tahıl ürünlerinin satışından sağlanan kar yılda 30 bin DM civarındadır. Grup-Çiftçiliği teşkil eden ikinci komşu 200 dönüm, üçüncüsü ise 500 dönüm araziye sahiptir. Buna ek olarak da 50 dönüm kadar bir araziyi de kiralamaktadırlar. Grup çiftçiler kış aylarında fabrikada çalışırlar.

5) 1995 yılından itibaren yaklaşık olarak, bu ülkede 20-22 bin aile grup çiftçilik türündeki yerleşmelere tabi tutulmuştur. Bunun için bir takım ilkeler ileri sürülmüştür. Özellikle, bu ilkeler ekonomik bazda ağırlık kazanmaktadır. Böylece, grupçiftçiliğin yönelim biçimi belirlenmiş oluyordu. Grup-Çiftçilikle üç amaç gerçekleştirilmek istenmektedir: 1) Asgari işletme büyüklüğü ve verimliliğin saptanması, 2) İşletmelerin modernleştirilmesi, iş ve işletme kalitesinin sağlanması, 3) aile kurumunda, aile reisi ve diğerleri çiftçilik yapamayacak duruma gelirse, yerine oğlunun bakmasının hukuki bir statüye ulaştırılması.. Her hangi bir nedenle arazi satılmasına karar verildiği takdirde, satın alanın devletle yasalara göre anlaşma yapması gerekir. Böyle bir çiftçilik sisteminde, gruplaşma gönül rızası ile olmaktadır, fakat ayrılmak veya çiftliği dağıtmak yasal kayıtlara bağlanmıştır. Kırsal alanların korunması, göçlerin önlenmesi, büyük kentlerin varoşlarında insanların sefalet yuvaları oluşturmaları Batıda kültür ve ekolojik şartlara uygun biçimde örgütlenmiştir. Bu nedenle, grup çiftçilik tarım sektöründe köylülük bilincinin sürekliliğini sağlamaktadır.

Ülkemizde, çiftçilik bir ata mirası olarak kuşaktan kuşağa geçen ve kazanılmış deneyimleri yansıtan, adeta doğuştan bir meslek gibidir. Bunları, gelişmiş güzel sosyal fırtınaların içine terk etmek doğru değildir. Zaten son derece parçalanarak ufalmış arazilerin (0-50 dönüm arası arazi, çiftçilerin %62.1'ini teşkil eder) verimlilik açısından tarımsal faaliyete uygun olduğu söylenemez. Bu nedenle, bölgelerin özelliklerine ve arazi yapısına göre, gönüllü ve özgür kararlar altında, bu tür çiftlik sistemine yönelmek, tarımsal kalkınmamız kadar, köylünün toprağa bağlanmasını da sağlayacaktır.

6) Sanayi Köyleri Modeli: Özel ve Kamu kuruluşlarının, ülkemizin yoksul bölgelerine sanayi veya yan sanayi dallarını tahsis etmeleri gerekir. Kalkınma, ancak özel ve kamu sektörlerinin namuslu işbirliği sonucu sağlanır.

Özel girişim, Atatürk'ün de belirttiği gibi, ancak sömürgeci bir ülkede kendi özel çıkarlarını düşünebilir.

Bugün  lkemizde, (64.755) yerleşme alanı mevcuttur. Bu rakamlardan: Ağıl, zoma, ılca, yayla, çadır ve mezra gibi köy-altı kuruluşlar çıkarıldığı taktirde geriye 62.597 yerleşme birimi kalıyor demektir. Bu da, ülkemizin temel tipinin köylülük yapısına dayandığını gösteren en önemli kanıttır.

Genellikle  lkemizin Batı kesimine nazaran Doğuve Güneydoğu yöreleri çok geri kalmış bir düzeydedir. Frey raporunda, Kuzeydoğu, Ortadoğu ve Güneydoğu Bölgeleri alt düzeyde kalkınma derecesini g stermektedir⁵⁴⁰. Ege ve Marmara ise bu rapora göre, üst düzeydedir. Böylece 21 ilimiz alt düzeyde gelişmiş olup, bu üç bölgenin kapsamı içine girmektedir. Bu bakımdan kalkınmaya öncelikle adı geçen bu bölgelerden başlamak zorunludur. Bunun için de, gerek İtalya'da gerekse Batı Almanya'da örneklerine rastladığımız türde özel sektörün bu kesimlere katkıda bulunmasa gerekmektedir. Her ne kadar alt yapı tesisleri ile sektörlerin gelişmemiş bulunduğu bu bölgelere, özel sektör k r sağlaması dolayısıyla bir heves duymayabilir. Ama,  rnekleri bugün birçok demokratik  lkelerde gözlenen kalkınma modellerinde, özel sektör bu ülkede kazandığı parayı, sarf etmek mecburiyetindedir. Yüzyıllarca toprağa bağlı insanların (reaya) okullaşma, statü yükselmesi ve benzeri haklardan yoksun bırakılmaları nedeniyle, kendi olanakları içinde kalkınma bilincini devreye sokmaları kolay olmayacaktır.

II. Dünya savaşından sonra, uzmanların ifadesine göre, İtalya'nın güneyi ile ülkemizin doğu kesimi arasında önemli benzerliklerin bulunduğu ifade edilmiştir. Ancak, bu ülkede, başta Olivetti gibi firmalar olmak üzere, güneyin kalkınmasında teşebbüse geçmişlerdir. Bu suretle özel teşebbüs ile kamu kuruluşları kenetlenerek meşhur Güney Kalkınması Projesini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Örneğin, Olivetti Firması, bu ülkede belirli köy merkezlerine kadar yan tesislerini (daktilo makine aksamaları gibi) sevk etmek suretiyle iş kollarını dağıtmıştır. Bu merkezler ve köylerde yaşayan yoksul tarım halkı, (part-time) ilkesine göre, bir yanda bu makine aksamaları üzerine emek g  lerini yoğunlaştırırken, öte yanda ekip-biçmekle uğraşmışlardır. Köye, sanayi gücünü götürmenin tipik bir  rneği de budur. Bir diğerini de, Batı Almanya kalkınma modelinde gözleyebiliriz. Bu da, Güney Almanya'nın Schwaber bölgesinde k  k bir köy olan Talheim'dır.

⁵⁴⁰ Frey, F. *Türk Köylerinde Modernleşme Eğilimleri*, DPT Yayınları, Ankara, 1970.

1900 yılında, Talheim'in nüfusu 1006 iken, II. Dünya Savaşında 843'e düşüyor. Savaş sonrası, köy ekonomisinin ticarileşmesi nedeniyle dış göçler azalıyor ve iç göçler artmaya başlıyor. Bu gelişmenin sonucu olarak, köyün nüfusu 1969'da yeniden 1400 kişiye yükseliyor. Talheim'da çiftliklerin ortalama büyüklükleri 40-50 dönüm arasında değişiyordu. Ülkemiz için bu rakam (70) dönümdür.

II. Dünya Savaşını sonrası, bu yörede ilkin bazı erkekler odun kesme, yol yapımı gibi işlerde çalışırken, bazıları da köylerde var olan çeşitli zanaatlarla uğraşıyorlardı. Yıllar sonra kitle araçları gelişti, taşıma olanakları arttı, bunun sonucu olarak da büyük kentlerle olan temasları hızlandı. 1953 Reformu ile Talheim sanayiye yöneldi. Tarımsal faaliyetler de daha çok ticari bir kimlik kazanmaya başladı. Bu gelişime paralel olarak, 1925 yılında kurulan tahta yapımı fabrikalar, mutfak yapımı fabrikalar haline çevrildi ve burada erkek işçiler çalıştı. Bunu, küçük çocuk elbisesi yapan tekstil endüstrisinin gelişmesi izledi. Ayrıca, Talheim'da fotoğraf aletleri imal eden bir fabrika da kuruldu. Böylece, tarım sektöründe iş bulamayanlar veya topraktan yeterli kazanç sağlayamayanlar yarım gün çiftçiliğin yanında ayrıca fabrikalarda çalışmaya başladılar. Bunun gibi, yaşlılar, ev kadınları ve genç çocuklar tekstil sanayi için evde parça işi yaptılar. Tıpkı İtalya Olivetti örneğinde görüldüğü gibi.

II. Dünya Savaşından beri tarımsal alanda sürekli nüfus çekimi var iken şimdi, tüm-gün çiftlik işletmecilerinin hiç biri köyü terk etmiyor. İlk traktörün köye girmesinden (1952) 17 yıl sonra, 1969 yılında 105 traktör, 26 saman yükleyici ve 4 adet biçer-döver mevcuttu⁵⁸¹.

Görülüyor ki Talheim'da bir yandan sanayileşme öte yandan da ticari bir yapıya dönüşmekle sağlanan "feed-back" kısa zamanda tarımda makineleşmenin doğmasına sebep olmuş, iç göç önlenmiş, nüfus çoğalmış ve tam gün çiftçilik yanında sanayi işçiliği de ortaya çıkmıştır. Böylece "köylülük" niteliği korunabilmiştir.

Bir diğer örnek de yine Baden-Württemberg eyaletine bağlı Gösheim veya Mercedes köyü'dür. Önceleri yoksul bir tarım yerleşmesi durumunda olan Gosheim'da, çocuk ölümü binde 39, doğum oranı ise binde 41 idi.

⁵⁸¹ Schawartzweller, Harry K. "Tractorization of Agriculture: The Social History of a German Village", *Sociologia Ruralis*, vol: 11, 1971

1960 yılında Gosheim'in tarından çok sanayiye kayması yüzünden köy, her yönden değişmiş ve adına bu yüzden Mercedes köyü denilmiştir. Sanayiye dönmeden önce ortalama arazi miktarı yaklaşık 8 dönüm kadardır.

Bu suretle, 1812 yılında 576 nüfuslu olan köy 1939 da 1076, 1962'de ise 2301'e yükselmiştir. Köyde bugün 39 fabrikanın biri sabun, çamaşır tozu, tekstil, diğeri de elektrik malzemeleri üreten fabrikalardır. şu anda 958 işçi Gosheim metal fabrikalarında çalışmaktadır.

Tarımsal yapıya gelince, 168 parça arazinin sadece 2'si 100 dekarın üzerindedir. Geriye kalanlar küçük arazi parçalarıdır. Bunun gibi arazinin %67'si (20-40), %76'sı ise 40 d n m n altındaki arazidir.

Mülk sahiplerinin %16.5'i kadın, %37'si fabrika işçisi, %22'si pansiyoncu, %9'u imalatçı, %13.5'u küçük iş adamlarıdır⁵⁸².

7) Yarı Kırsal Sanayileşme: Bu  rnek, daha ziyade Kızıl Çin'de zihniyet bakımından farklı olmakla beraber, kırsal yörelerin korunması, sanayileşme uğruna köylerin boşaltılması karşısında atılan yeni atılımları ortaya koymaktadır. Bu ülkede de, kırsal alanlar baz olmak üzere, bir yanda tarımsal yetiştiriciliğe, diğer yanda da sanayiye yönelme temel ilke olarak benimsemiştir. "Yarı kırsal sanayileşme" modeli olarak ifade edilen "Taşing", Mançurya'daki petrol alanlarını kapsamaktadır. Yakın zamanlara kadar terk edilmiş olan bu bölge, yolsuz, konutsuz, buzlar içinde bir bölge idi. Ne var ki Taşing'te var olduğu anlaşılan petrol, Çin'i kısa sürede dünyanın büyük petrolc  ülkeleri arasına koyacak bir düzeye getirdi. İçilecek suyun bile buzlar kınlarak taslarla taşındığı Taşing'te 1970'lerin ortalarında 300 bin kişi yaşıyordu. Bir yoksulluk bölgesi olan Taşing'te şimdi sayıları 100'  aşmış tesisler, petrol alanlarında çalışanlara gerekli tarımsal ürünleri ve besin maddelerini üretiyordu.. Ayrıca da, yöreyi destekleyici nitelikte küçük fabrikalar işletilmeye başlamıştı.

Mao'nun kentleşmeye karşı olan ve sanayi toplumunu yarı kırsal düzeyde tutmaya yönelen dünya görünüşünün asıl  rneği de işte bu tip "tarım sanayi köyleri" olmuřtur⁵⁸³. Kentlerin aşırn ferdliyet li, birbirinden kopmuş insan yığınlarının yerine, bu düzende, eski kır toplumunun dayanışma ve insan ıl yaklaşım felsefesini sürdürme özlemi g r lmektedir⁵⁸⁴.

⁵⁸² Franklin, S. H. Gosheim, Baden - W rtemberg: A Mercedes Drol, In Pacific Viewpoint, vol: 5, 1964

⁵⁸³ The Financial Times, 1.7.1974.

⁵⁸⁴ Gevęilili Ali, Milliyet, 1. Mart. 1999.

Batı bölgeleri ve Çin'den seçilen bu örnekler, kırsal alanlarda iş sahası açmak, köyü köyde tutmak ve bölgenin yapısına uygun bir takım yan kuruluşlar meydana getirmek suretiyle köylülük bilincini ayakta tutmak anlamını taşımaktadır. Oysa, ülkemiz bu tür projeler üretmek suretiyle, "köyü köyde tutma" yerine, iç göçler yolu ile boşalmalarına ve kentlerin varoşlarına, işsiz-güçsüz takımı olarak yığılmalarına adeta seyirci kalmıştır. Ülkemizin tarım sektöründeki en önemli açmazı da bu noktada toplanmaktadır. İlgili kuruluşlar adeta göçlere seyirci kalmış, gecekondulaşmayı teşvik eder duruma gelmişlerdir.

Öteki ülkelerde gözlediğimiz bölgelerin özelliklerine uygun yarı çiftçilik ve yarı sanayileşme yoluna gidilmemiş, gerçek üretici unsurların kırsal alanları terk etmelerine ve kente göçlerine seyirci kalmışlardır. Hatta, Taşing gibi, petrol ve yer altı servetleriyle bilinen Batman, Murgul, Ergani, Divrik, Guleman gibi mono-kültüre dayalı yörelerde gerekli atılımlar zamanında yapılamamış, atıl kalmalarına neden olunmuştur. Oysa, bu mono-kültür merkezleri çevrelerinde kurulacak ticari kolonileşmelerle yüksek oranda kırsal nüfusun kentlere akışları durdurulabilinirdi.

Yukarıdan beri sıraladığımız bu tür çözüm yolları, kırsal alanlardan kentlere olan göçlerin önlenebilmesi için ele alınması gerekli görülenlerin sadece belirli bir kesimini kapsamaktadır. Yine de, o zamanlar sağlıklı olmayan sanayileşme ve kentleşmenin kurbanı olan köylerimiz, tarihsel köklerinden koparılmaktan kurtarılabilinirdi.

Batı modellerine dayalı kırsal alanların sanayileşme süreci, kısa zamanda, büyük çapta köylere dönüşü ve köyde sanayileşme gerçeğini başlatabilir. Böylece, metropollerin varoşlarında yaşayan bu kırsal kökenli insanların asla kentle bütünleşmeleri beklenmeden, daha fazla yorgun düşmelerine seyirci kalmadan geldikleri topraklara dönüş önlemleri gündeme gelmelidir.

Aksi takdirde dinamik yoğunluğun tüketilmesi, kent merkezlerinde aşırı nüfus yığılmaları ve toplum dinamiğinde birer kast türü kapalı sınıf yapıları oluşumu ülkemizin andemik bölgesi olmaktan kurtulamayacaktır. Gecekondulaşma ve yoksulluk kültürü adını verdiğimiz önemli sosyal problemlerin ortaya çıkmasına artık seyirci kalmamamız gerekmektedir. Çünkü, bu insanlar bizim insanlarımızdır. Onların refaha kavuşturulmaları ve insanca yaşamaları gerçek anlamda gündeme gelmelidir. Gecekondulaşma ve ona bağlı olarak gelişen yoksulluk kültürü, her şeyden önce sağlıklı ve dengeli olmayan sanayileşme ve kentleşme olaylarının bir sonucu-

dur. Egemen kültür içinde bir yan kültür alanı oluşturan yoksulluk kültürü, son yıllarda bir ahtapot gibi büyük kent merkezlerine kol saran gecekondu-laşmanın bir simgesidir. Bu nedenle üzerinde önemle durulması gerekir. Ne yazık ki, ülkemizde antropologlar ve sosyal bilimciler tarafından yönetilen gecekondu araştırmalarının hiçbirinde bu sorun ele alınmamış, sadece gecekondulaşma süreci yapısal bir değişiklik olarak tasvir edilmiştir.

1970 yılında, Türkiye'deki tüm gecekonducuların %72.3'ü dört büyük kentte toplanmış bulunuyordu. Bugün bu oran 1982'de başlatılan terör ve gerilla savaşlarıyla çok daha yükselmiştir. Devlet Planlama Teşkilatı verilerine göre: "Bir yandan büyük kentlerdeki aşırı nüfus birikimi, öte yandan yetersiz istihdam olanakları ile gelir düşüklüğü konut açığına ve gecekondulaşmaya neden olmuştur. "1960'da kentli nüfusun %13.5'i bu barınaklarda yaşarken, 1969'da %23.3'e yükseldiği ve bunun miktarının da yaklaşık olarak, 2.750.000 kişiye ulaştığı söylenebilir. 2000'li yıllarda gecekondulaşma süreci belirli bir işba (saturation/doyma) noktasına gelmiştir. Aşağıdaki çizelge, bazı illerimizdeki kent nüfusunun gecekondu alanlarında yaşayan kesiminin dağılımını göstermektedir (çizelge:1).

Çizelge: 1) Kent nüfusunun gecekonducularda yaşayan yüzdeleri
Kent nüfusunun gecekonduculardaki yüzdesi

Kentler	Yüz- de
Ankara	65
İstanbul	45
İzmir	35
Adana	45
Bursa	25
Samsun	36
Erzurum	35
Diyarbakır	20

Çizelge: 1'de gözlendiği üzere, günümüzde bu oran Erzurum için %45 civarındadır. (Türkdoğan, 1974). O halde ülkemizin birçok metropoliten merkezlerinde gecekondulaşma nüfusun yarısından fazlasını hatta bazı

kentlerde üçte ikisine yaklaşmaktadır (İstanbul %68). Gecekonduların büyük çoğunluğu da, bilindiği üzere kırsal alan kökenlidirler. Nitekim Erzurum gecekonducularının %90'ı kırsal alanlardan, ancak %10'u da kent merkezlerindeki işsiz ve yoksul kimselerin oluşturduğu bir yapıyı yansıtır. Sürekli olarak köylerin boşatılması, gecekonducularda niçin ve nasıl bir yoksulluk kültürü meydana getirmektedir? Bu yoksulluk kültürünün toplum yapımız açısından doğurduğu sonuçlar neler olabilir? Tüm bu sonuçlar üzerinde durulması gereken önemli ve hayati noktalardır. Başlangıçta açıkladığımız gibi, bu tür oluşumlar hususunda sonucu belirleyen bazı varsayımlara değinmek istiyorum.

Günümüzde, sanayileşmiş toplumların birçok sorunları vardır. Bunların içinde, aşağı sınıf kültürü veya yoksulluk kültürü dediğimiz mesele en önemlilerinden biridir. Yoksulluk kültürü, aslında bir toplumda çoğunluğu temsil eden Standart Kültür'den bir sapmadır. Antropolojik deyim ile Standart Kültür veya Egemen Kültür'den sapmalar, kendine özgü bir takım kültür çevreleri meydana getirmektedir ki, biz bu oluşuma yoksulluk kültürü adını veriyoruz. Varoş veya Kemeraltı diye belirlenen bu kenar mahalleler, tamamen toplum yapımızda alt-kültür kuşaklarını meydana getirmektedir. Gecekondu dediğimiz yoksul halkın yaşadığı bu alanların ortaya çıkardığı yan kültür alanları, aslında hızlı sanayileşme ve kırsal alanların akılcı ve metodik bir tarzda değerlendirilmemesinden kaynaklanmaktadır. Bazen, "en iyi iyunin düşmanı olabilmektedir". Teknoloji, her ne kadar mutlu toplumlar yaratmak istiyorsa da, bazen karşıt kültür alanlarının ortaya çıkmasına da engel olamamaktadır. Bu nedenle, aşağı sınıf kültürü veya kültürel yoksulluk bu zıtlamalardan ilk akla gelenleridir.

Bunun gibi, zenginlik kültürünün de, tıpkı yoksulluk kültürü gibi bir karşıt-kültür alanı olduğu unutulmamalıdır. Bir ülkede, dengesiz ve eşitlikçi büyüme gözlenmiyor, bir sınıf şartlardan yararlanarak sürekli yükseliyorsa, orada zenginlik kültürü kaçınılmaz bir sosyolojik gerçektir. Türk toplumunun tarihsel gelişimi zenginliği değil, zenginlik kültürünün oluşumunu hazırlamıştır. Bu da bir yan kültür alanıdır.

Gelişen her toplumda sınıflaşma bir alın yazısıdır. Bu nedenle her sınıf kültürünü belirleyen özellikler, diğer sınıflardan farklı olarak daha ziyade yoksulluk kavramının etrafında toplanır. Bir toplumun tabanını teşkil eden ve nüfusları büyük kent yörelerinde %70'i aşan bir grubun sessiz bir adacak gibi durması, toplumsal dolaşıma katılamaması dengeli toplum imajını siler. Toplum normlarına karşı koyan çeşitli davranışlarıyla, alkolizm, ilaç

alışkanlığı, fahişelik, cinayet, hırsızlık, soygunculuk, kumar gibi çok çeşitli patolojik yönelimleriyle gerçekten bir problem haline gelen büyük kentlerin kenar mahallelerinde yaşayan gecekondu sakinleri aşağı sınıf kültürünün örneklerini verirler.

Yoksulluk kültürü, Oscar Lewis'e göre: Büyük kent merkezlerindeki en yoksul köylülerle en yoksul işçilerin yaşantı biçimlerini açıklar³⁸⁵. Bundan dolayı gecekonduların kentli-işçi ve köylü karışımı bir kökeni vardır. Yoksulluk, ferdin yettiği çevre ve davranışı ile psikolojik durumu arasındaki ilişkilerin bir ürünüdür.

Öyle ki, bir çocuk geleneklerini, toplumun motif ve değerlerini tek kelime ile kültürünü sadece kitaplardan öğrenemez, kültür ve değerlerini ve ahlak sistemini ancak bu davranışı doğrudan bilen kilit kişilerden öğrenir. Eğer bir çocuk, başka bir kimseyle samimi, yüz yüze organik nitelikte ilişki sistemleri kuramıyor, sadece gecekondu ve mensuplarının çocuklarıyla temas halinde ise, bu tür bir toplumsallaşma, ona sadece gecekondu kültürünü öğrenme olanağını hazırlayacaktır. Bu husus, sosyolojik anlamda bize şu gerçeği açıklar: Sosyal sınıflar ve ferdin yaşadığı kültür çevreleri-birer yan kültür alanları olarak, insanın öğrenme çevresine dayalı tabakalaşma yapısına biçim verir. Bu çizgide, yoksulluk kültürü ve zenginlik kültürü iki karşıt kutuplaşma olarak belirir. Kültürel farklılaşma, yaşantı biçimleri, toplumsal hareketlilik gibi temel etkenler bu oluşumu derinleştirir. Her iki kategorileşme, her şeyden önce sosyal bilimcilerin yozlaşma (corruption) adını verdikleri bir yapıyı ortaya koyar. Kalabalık yerlerde yaşamak, alkolizm, sık sık kavgalar, erkeklerin kanlarına dayak atmaları, nikâhsız yaşam, kadınlarda çilekeşlik, erkeğin üstünlüğüne inanmak, zor hayat şartlarına göğüs germek, sürekli ıstırapları unutmak için içki kullanmak ve benzeri sapkın (deviant) davranış biçimleri yoksulluk kültürünün bir yansımasıdır. Bunun gibi, yoksulluğun sosyal kalkarlaşması ve insanların sessiz kalabalıklar olarak yaşamalarından yararlanan üst tabakalar da hileli iflas, bankaların içini boşaltma ve back to back türü yöntemlerle soygun düzenini yönlendirirler. Siyasal güçlerle koalisyon kurma, medya ve kilit kişileri ele geçirme gibi son derece kurnaz yöntemlerle gücünü sürdürmesi, metres yaşantıları, hedonistik ve Epikürien davranış biçimleri de zenginlik kültürünün toplum katlarına yansımasıdır. Tıpkı yoksulluk kültürü gibi zenginlik kültürü de bir sapkın (deviant) davranışı ortaya koymaktadır. Erzurum

³⁸⁵ Lewis, Oscar. *Sanchez'in Çocukları*, 1970, 1st. *Sanchez'in Çocukları*, 1971.

(1972-1980) ve İstanbul gecekonduları (2001) üzerinde yaptığımız geniş kapsamlı iki araştırmada, bizzat Latin Amerika ülkeleri sürecini bize hatırlatan O. Lewis'in yoksulluk kültürü sonucuna varmaktayız. Her iki gecekonduda benzer yaklaşımların elde edilmesi, bize yoksulluk kültürünün evrenselliğini hatırlatmaktadır. Lewis'e göre yoksulluk kültürünün başlıca standartlarını şöyle sıralayabiliriz: a) Fertlerin milli kurumlarla bütünleşme imkânlarının yokluğu, b) aşağı düzeyde toplumsal organizasyon, c) yaşamak için sürekli mücadele içinde bulunmaları gibi özelliklerdir⁵⁴⁶. Bu durum, şu gerçeği ortaya koymaktadır: İnsanların büyük çoğunluğunun gecekondu bölgelerinde sürekli maaşet peşinde koşmaları, geçim sıkıntısını yenmeye çalışmaları ve kültür yaratıcılığına katılamamaları, aynı zamanda Atatürk döneminde başlatılan milletleşme (nation-building) olgusunu gerçekleştirememeleri toplumumuzun bir açmazıdır. Gecekondu insanımızı, "halk zihniyetinden" ayıran önemli tarafı da burasıdır. Geniş anlamda halk kültürü; yaratıcılığı, ironiyası, masalları, efsaneleri, mizahı, hiciv, fıkra ve çeşitli sanat eserleriyle manevi kültürün dinamik bir yönünü yansıtır. Oysa gecekondu veya aşağı sınıf kültüründe bu yaratıcılık güdükleşmiş, yerini açlığını giderme gibi temel biyolojik ihtiyaçlara terk etmiştir. Bu da giderek, köylerden kopup gelen "halk zihniyetinin", büyük kentlerin kenar mahallelerinde kültürel yabancılıklarını yitirmelerine ve egemen kültürle bütünleşememelerine yol açmaktadır. Kanımca, üzerinde durulması gereken önemli sosyolojik sorun da buradadır. Türk toplumu, yukarıdan beri zikrettiğimiz reform yollarını denemekle, bu akımı durdurmalıdır. Yoksulluk kültürü, aynı zamanda sağlıklı olmayan bir kentleşme ve sanayileşme modelinin hazin bir örneğidir.

SONUÇ

Sağlıksız ve dengesiz kalkınma modelleri, toplumumuzu tehdit edecek bir takım sorunları da birlikte getirmektedir. Bu nedenle, sorunlara çözüm yolları aramamız ve toplumu iyileştirme yöntemlerini devreye koymamız gerekmektedir. Bunun da kaynağı yine köyde aranmalıdır. Üzerinde durmak istediğimiz konu, bu nedenle, genel anlamda sadece tarımsal faaliyetler değil, onun da ötesinde köylüye yönelik alt yapı olanaklarının hazırlanmasıdır. Oysa bizler, ünlü ekonomist Röpke'nin de belirttiği gibi, tarımın gerilemesini sadece köylünün çiftini çubuğunu terk ederek kentlere akın

⁵⁴⁶ Türkdoğan, Orhan. *Yoksulluk Kültürü: Gecekonduların Toplumsal Yapısı*, 1977.

etmesi ile bağlantılı görmekteyiz. (Röpke, 1967). Bunun da ötesinde temel etken, köylülük niteliğini korumamız, köylüyü köyde tutmamızdır. Bu nedenle, bir toplumun bel kemiği sadece tarım değil, onun köylüye bağlı biçimlenmesidir. Köylülük bilincine dayalı olmayan, büyük ölçüde köyden ve köylülük biçiminden soyutlanmış bir tarımsal faaliyet, o toplum için bir enfeksiyon kaynağı teşkil edebilir.

Köylülüğe (rurbanity) bağlı bir tarımsal faaliyetin temel niteliklerinden birini de, bir ailenin (sürekli hizmetleri, gündelikçileri ve mevsimsel işçileriyle birlikte) ancak sürebileceği kadar toprağa sahip olması teşkil eder. Toprağın, köylünün mülkü olması gerçeği, aynı zamanda, geçmiş ve gelecek kuşaklar arasındaki sürekliliği sağlamaktadır. Bu durum, köylülük bilincinin dinamikliğini koruması anlamını taşır. Böylece, yakın ilişkiler, dayanışma, yüz yüze temaslar ve organik bağlar gibi cemaat benzeri bir yaşam biçimi köylülük bilincinin sürekliliğini sağlar. Nitekim, köy ailelerinin oluşturduğu sosyal birliğin; aynı köyde oturmak, aynı kooperatife üye olmak ve aynı sınıfa mensup bulunmaktan doğduğunu bilmekteyiz⁵⁸⁷.

Görülüyor ki, tarım kentlerinin kurulması, mono-kültür merkezlerinin kurulması, zirai-sanayileşme (agrindus), grup-çiftliklerin kurulması ve bölgesel kuşaklar gibi çok yönlü çözüm yollarının amacı da; hem sağlıklı kentleşme ve sanayileşmeyi korumak, hem de köylülük yapısını yozlaştırmamak amacını taşımaktadır.

1980'lerden sonra iç-göçlerin yapısı ve dinamikliğinde gözlenen bir diğer gelişme de, ülkemizin sadece Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde başlatılan terör olaylarıdır. 15 Yıldan beri sürüp giden bu kanlı terör örgütleri, otuz binin üstünde insanımızın öldürülmesine, mezra-kom ve yaylak kışlak gibi köy altı kuruluşlar yanında, birçok köylerimizin de boşalmasına neden olmuştur. 1960-1990 yılları arasında köy-kent nüfus hareketliliğini yakından izlemek, bu gerçeği görmemiz için yeterli olacaktır. 1960'da kent nüfusu %24.3 iken, kırsal nüfusu %75.7'dir. Bu oran 1975'de kentlerde %37.5'a yükselirken, kırsal alanlarda %62.5'e düşmüştür. 15 yıllık süre içinde kentleşme hızı da %5.0 olmuştur. (DPT, 1991) Aynı şekilde, 1970'lerin ortasında kırsal kökenli vatandaşların büyük kentlere göç ettiğine tanık olmaktadır⁵⁸⁸. 1999'lardan itibaren, ülkemizde kentli nüfusun, tüm nüfusun %70'ini oluşturacağı tahmin edilmekte idi. Bugün bu çizgi hemen hemen aşılmaktadır.

⁵⁸⁷ Röpke, Wilhelm. *Çağımız Buhranı*, Çev. Orhan Tahsin Günden, 1967.

⁵⁸⁸ Danielson, Michael N. and Ruşen Keleş. *Urbanization and Income Distribution in Turkey*, 5. 1-8, 1978.

Doğu ve Güneydoğu yöremiz, aşiret-kabile ağırlıklı bir yapıya sahiptir. Nüfusunun yaklaşık %30'u, kendi ini bir aşiret olgu u ile özdeşleştiren bir kimliği yan ıtmaktadır. Sanayileşme ve kentleşmenin daha ziyade metropol alanlara doğru kayması, kırsal alanlarda baş gösteren işsizlik, terör ba kısı ve artan nüfus oranının göç olgusu hususunda itici bir etken olmuştur. 1990'da kent nüfusumuz %60'a yükselirken, kırsal alanlarda bu oran %40'lara kadar düşmüştür. Türkiye genelinde 1980'de kentlerde yaşayan nüfus %43 civarında iken, 1997'de bu rakam %65'e ulaşmıştır. 2000'nin başlarında bu oranın %85'e yükselebileceği tahmin edilmektedir. Bu göçlerin %4.7'sinin can korkusu ile ortaya çıktığı ileri sürülmektedir⁵⁹⁹.

Tarıma yeni teknolojilerin girmesi, entansif tarım yapılaşması, toprak yetersizliği ve toprakların mirastla alabildiğine parçalanması, hızlı nüfus artışı, kentlerin iş yönünden çekiciliği, iletişim ve ulaşımındaki gelişmeler yanında kentlere olan tutum ve sempatilerde yükselme, bu göçlerin hızlı bir biçimde artışını teşvik etmiştir. GAP yöresinde 887 kişi üzerinde yürütülen bir araştırmada göç sürecinde sosyo-ekonomik etkenler hâlâ önceliğini korumaktadır. (Ayata, 1994). Ancak, bu sosyo-ekonomik unsurlar, köylülük bilincini destekleyici olumlu önlemlerin yoksunluğundan kaynaklanmaktadır. Köyü köyde tutma eğilimlerinin ortadan kalktığı bir ortamda, insanların geçim darlığı nedeniyle büyük kentlere ekmek kavgası için göçü kaçınılmazdır.

Tespitlere göre Güneydoğu Anadolu'da 12 bin kadar yerleşim birimi vardır. Bu köy altı kuruluşlar son derece düzensiz bir dağılımı ortaya koymaktadır. Bu hususu yukarıda ayrıntılarıyla açıklamış bulunuyoruz. Bu yerleşim birimlerinden birine gitmek bazen iki saati alabilmektedir. Bu güç ulaşım koşulları ve dağınık yerleşim alanları, çeşitli terör örgütlerinin yuvalanmalarında önemli alt yapıyı hazırlamıştır. Ülkemizin bu açmazdan kurtulması ve sağlıklı bir yapıya kavuşması için, 1995'de yeniden gündeme gelen merkez köyler projesinin vakit geçirilmeden yörede hazırlıkları yapılmalı, küçük ve orta boy sanayileşme atılımlarına hız kazandırılmalıdır. Aksi taktirde, "köylerin boşaltılması" veya "köylerin ölümünden" söz aşılabilir. Zira, Diyarbakır yöresinde (1987-1995) yılları arasında 311.000 kişi göç etmek durumunda kalmıştır. Bugün bu oranın 413.200'e yükseldiği tahmin edilmektedir. Bunların büyük çoğunluğu (azap, civelek, ikinci, karakullukçu, maraba vb.) adlarla çağrılan atıl iş gücünü temsil eden kimse-

⁵⁹⁹ Gevgilili, Ali. *Milliyet*, İstanbul, 1 Mart 1999.

lerdir. Mardin'de bu oran 37.900'dür. Olağanüstü bölgede sadece 752 köy 8 yıl içinde tamamen, 1535 mezra ve 235 köy kısmen, 141 mezra da yine kısmen boşalmıştır. Bölgede 8 yıl içinde (1987-1995) 49.068 hane kısmen veya tamamen köy ve mezralardan göç etmişlerdir

Kısacası, sosyal dinamikliğin en önemli alanlarından birini oluşturan iç ve dış göçler, Türk toplumunun günümüzdeki en önemli açmazlarından biridir. Köylülük kimliğinin, çeşitli nedenlerle korunamaması veya gereken duyarlılığı görememesi, aynı zamanda metropol alanlarda gecekondulaşma sürecinin giderek kök salmasına yol açmıştır. Sağlıklı olmayan bir kentleşme ve göçler Türk toplumunun günümüzdeki en önemli dramlarından birini oluşturmaktadır. 530

BÖLÜM: XIV

ZENGİNLİK-YOKSULLUK KÜLTÜRÜ KUTUPLAŞMASI

Selçuklu ve Osmanlı'dan kaynaklanan merkez-çevre zıtlaşmasının bir diğer yansıması da yoksulluk ve zenginlik kültür ikilemidir. Böyle bir yapılaşma, aslında toplum yapımızın bir çelişkisinden kaynaklanmaktadır. Uzun Osmanlı dönemi, kırsal alanları kendi çevresinde sınırlamış, toplumsal hareketliliğe set çekmiş ve adeta bir kast tabakasının oluşumuna katkıda bulunmuştur. 1950'lerden sonra gelişen olaylar ve siyasal yapılaşma, yukarıda belirttiğimiz üzere kırsal alanlardan büyük kentlerin varoşlarına olan göçleri başlatmıştır. Gecekondulaşma, böyle bir tarihsel sürecin bir sonucudur. Gecekondulaşma, aslında kırsal alanların -ekmek kavgası için- kentlerin marjinal alanlarına kadar dayanması ve seslerini duyurma sürecidir.

Bir toplumda yoksulluk güçleniyor ve kentleri tehdit eder duruma geliyorsa, orada aynı zamanda karşıtı olan zenginlik kültürünün boy vermesine yol açar. Bugün Türk toplum yapısının en önemli çelişkisini bu ikili yapılaşmada aramak gerekir. Merkez-çevre gerginliği gibi, yoksulluk ve zenginlik kültürleri de aslında tarihsel merkez-çevre karşıt güçlerinin bir sonucudur. Merkez-çevre, Oğuz-Türkmen ikiliği gibi, gecekondulaşma ve zenginleşme süreci de Türk toplum yapısının doğal bir sonucudur.

Türk toplum yapısında bir ikili bölünme de, zenginlik ve yoksulluk kültürü olarak belirleyeceğimiz, 1950'ler sonrası ortaya çıkan olaylar sıralamasıdır. Her iki kültür unsuru da tarihsel gelişimlerin bir yansımasıdır. Patrimonial Saray modeli (askeriye ve sivil yönetim biçimi) Osmanlı toplum yapısında ikili (dual) yapının oluşumuna neden oluyordu. Alt tabaka reaya (köylü, halk ve esnaf karışımı) veya Toynbee'nin teşhisi ile "sürü" olarak yaşantısını sürdürür iken, üst tabaka her türlü olanağa sahip bir avuç patrimonial devşirme grubunu teşkil ediyordu.

Tarihsel gelişim, saraylıların yaşantısını, statü ve rollerini iyi oynamasını sağlarken, reaya uzak coğrafi bölgelerde bitip tükenmeyen harpler, vergi ödemeleri, itilip kakılmalar sonucu mağdur duruma düşüyordu.

Cumhuriyetle bu yapısal model niteliğini sürdürmüş, özellikle sanayileşme, teknolojik ilerlemeler yeni burjuvazi sınıfının gelişimine katkıda bulunmuştur. Kırsal alanlarda yaşayan insanlarımız okulsuzluk, e itimsizlik, iyi beslenememek sonucu büyük kentlere göç etmek durumunda kalmışlardır.   te yoksulluk kültürü, kente göç eden ve varo lar dediğimiz büyük kentlerin kenar mahallelerinde yaşayanların meydana getirdikleri bir oluşumdur. Bir toplumda zenginlik kültürü ne kadar güçlü ise yoksulluk kültürü de o denli yüksek boyuttadır. Bu iki tür kutupla ma, aslında Türk toplum yapısının bir ürünüdür.

Bu araştırmada, ülkemiz gecekondulaşma olgusunu etkileyen unsurlardan biri, belki de en önemlisi olan zenginlik kültürünün bir yorumunu ele alacağız Bunun için, bir varsayımdan hareket etmek istiyorum. Yoksulluk kültürü, insanların, özellikle gecekonduda yaşayanların ileriye dönük beklentilerinin olmayışı, gün bulup gün yemeleri, kalabalık halinde ya ayı , tenhali ın olmayışı, sık sık i  değiştirme, a a ı seviyede ücretle geçinme, evlerde yedekte yiyecek stokunun olmayışı, ele para geçtiğinde har vurup harman savurma eğilimi, evlerdeki eşyaları sık sık rehin verme, yaygın fiziksel şiddete başvurma, ist krsız aile yapısı biçiminde belirlenebilir. Bu nedenle, yoksulluk kültürünü doğrudan yoksulluktan ayırmak gerekir. Yoksulluk kültürü, Standart Toplum'dan bir sapmadır, tıpkı alkoholizm, fuh , ilaç alışkanlıkları yanında etnisiti bilincine dayalı ayırmacılık ve benzeri etkenler gibi.

Bir ülkede eğer yoksulluk kültürü var ise, bunun yansıması olarak da zenginlik kültürü kaçınılmazdır. Bu nedenle, varsayımımız doğrultusunda kent-gecekonduda bütünleşmesi sürecinin özünün kavrayabilmemiz için, Türk toplum yapısının tarihsel gelişim çizgisinin izlenmesi gerektiği görüşündeyiz. Konunun, gerçek anlamda bir alt yapı tahlili olduğuna inanıyoruz. Bu yapısal etkenler nedeniyle, varsayımımız çizgisinde ileri s rd   m z nedenlerden ötürü, kırsal alanlara dayalı gecekonduda varlığı ile temsil edildikleri kentler arasında bir bütünleşmenin (entegrasyon) ger ekle ebilece ini d   nemiyoruz. Bu hususu, İstanbul'un gecekondulaşma tablosu içinde anketler ve alan araştırmalarıyla ortaya koymuş bulunmaktayız. O halde, varsayımımızın (hipotez)  z n  daha iyi kavrayabilmek için gecekonduda oluşumunun temelinde yatan sosyal yapının tarihsel bir açıklanmasının gerekliliğine inanmaktayız. Bu nedenle, gecekondulaşma süreci bir anlamda Türk toplum yapısının bir yansımasıdır, diyebiliriz. Bu yapısal

gerçekleri göz önüne almadan olayları belirli boyutlarıyla yorumlamanın bir anlamı olmasa gerek.

Bir önceki bölümde değindiğimiz üzere, Türk toplum yapısı dinamik bir iç ve dış göç süreciyle karşı karşıyadır.

Toplum yapımızda 1960'lardan itibaren büyük kent merkezlerine yönelik kırsal alanlar ve gelişmemiş yörelerden yoğunlaşarak artan iç göçler nedensiz değildir. Bunun için önemli bir yapısal unsura değinmiştim. Bu da, Osmanlı toplum dinamiğinde gözlenen ikili (dual) yapılaşmadır. Osmanlı, bir anlamda ümmet ideolojisine dayalı sınıfsız bir toplum imajına ağırlık vermiştir. Bu nedenle, Batı'da rastladığımız türde bir burjuva sınıfı veya aristokrasi tabakasına rastlamamız mümkün değildir. Osmanlı için önemli olan millet-i hakime veya egemen toplumu temsil eden "hanedan" olgusudur. Bunun yanında Kalemîye (bürokrasi), İlmîye (bilim adamları) ve Seyfiye (askeri) gibi üç önemli bir sosyal tabakalaşma modeliyle karşı karşıya bulunmaktayız. Ancak, bunların hikmet-i vücudu (raison d'être), "hanedan" çekirdeği etrafında güçlü bir varlık alanının oluşturulmasını desteklemeleridir. Bu üç tabakanın da, hanedan dışı bir kimliğe sahip oldukları tezi kabul edilemez. Bu tabakaların hepsi, bir "memuriyet" esprisi içinde sistemle bütünleşirler. Seyfiye, askeri-idari teşkilat; İlmîye, islâmi-dini örgütlenme; Kalemîye ise sivil bürokrasi veya kâtiplik hizmetidir. Yönetici sınıf: a) Siyasal güç, b) zenginlik ve c) yüksek statüyü ellerinde tutmaları nedeniyle Osmanlı toplum dinamiğinin temel unsurunu oluşturur.

Görülüyor ki, Osmanlı toplumunun kuruluş felsefesi, kültür değerleri ve dünya görüşü bakımından farklılaşmaya, merkezden kopmaya uyan bir sosyal modele yatkın değildir. Toplum düzeni, bütünleşmeyi, kümeleşmeyi, bir çekirdek etrafında toplanmayı gerektirir. Sosyal yapıyı besleyen normlar ve değerler sistemi bu amacı gerçekleştirmek için örgütlenmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı toplum yapısı "merkezcil" bir özelliği ortaya koymakta veya Carter V. Findley'in isabetli teşhisi ile patrimonial bir yönetim biçimini temsil etmektedir⁵⁹⁰.

Halil İnalcık'a göre: Devletin kuruluşundan itibaren toplum yapısında beliren: 1) Seçkinler, 2) Gaziler, 3) Ahiler, 4) Dervişlerden ibaret olan dörtlü tabakalaşma, 16. yüzyılın başlarında gerçek kimliğine ulaşacaktır. Bunlar-

⁵⁹⁰ FINDLEY, Carter V. *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbıdîlî (1789-1922)*, s. 108-136. İstanbul 1994.

dan seçkinler devleti yönetecekler, Gaziler ise, toplum yapısına uygun olarak dışa açılan fütuhât ruhunu temsil edeceklerdir. Ahiler ise esnaf teşkilâtının çekirdeğini meydana getirecek, dervişler ise başlı başına bir dini yaşantının düzenlenmesinde rol alacaklardır⁵⁹¹.

Batıda olduğu gibi Osmanlı düzeninde sınıfı veya tabakalaşmayı belirleyen ekonomik etkenler değil, bütünü ile siyasal dalgalanmalardır⁵⁹².

Osmanlı, Selçuklu'dan beri sürüp gelen bir geleneği uygulamak suretiyle devleti yönetenler veya kalemiye unsurunu, tamamen devşirme çocukları arasından özel olarak seçilmek suretiyle sarayda (Enderun) yetiştirilen dönmelere tahsis etmiştir. Kendi öz halkını da toprağa bağlayarak çiftçi (köylü) veya Reaya olarak kalmasına ağırlık vermiştir. Gerekçesi İnalçık'ın "istimâlet" adını verdiği fethettikleri ülkelerin insanlarını kendisine alıştırmaya ve bütünleştirme eğilimidir⁵⁹³.

Başlangıçta da belirttiğimiz üzere, bu ikili yapı (dual society), Robert Bellah'ın da işaret ettiği gibi, Osmanlı düzeninin bir çelişkisidir. Arnold Toynbee'nin isabetli teşhisi ile hanedan "çoban", askeri sınıf veya kapı kulu (yönetici ve yeniçeri) "çoban köpeği, öz halkı veya reaya ise "sürü"dür⁵⁹⁴. İnalçık ve Gibbons'un belirttikleri gibi 1600'lerde artık Osmanlı Türklüğünü unutmuş, hatta Türk kökenli olmayanlar tarafından yönetilen bir oluşumun içine girmiştir. Gibbons'a göre, bu durum yeni bir dine geçiş ve yeni bir ırka yol açmıştır⁵⁹⁵. Halkını da toprağa bağlı, toplumsal hareketliliğe kapalı duragan (stabil) bir yapılaşmanın içine itmiştir. Bu süreç, devlet yıkılıncaya kadar niteliğini sürdürmüştür. Atatürk "köylü efendimizdir" teziyle bu zinciri kırmaya çalışmış, halkçılık felsefesini de: "İmtiyazsız ve sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz" demek suretiyle belirli tabakaların ayrımcı düşüncelerine set çeken bir çizgiye getirmiştir.

Ancak, yönetimde kurumlaşmış olan bu Enderuni sınıf, 500 yıllık uzun bir süre içinde gerek eğitim alanında gerekse iktisadi açıdan önemli haklara

⁵⁹¹ İNALCIK, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu, Türk Dünyası El Kitabı*, s. 978, Ankara 1976, İlber Ortaylı. *Osmanlı Toplum yapısı* : a) üretkenler, b) yönetenler olarak iki kategoriye ayırmaktadır, *Osmanlı İmparatorluğunda iktisadi ve sosyal değişimler*, s. 20-24, Ankara 2001

⁵⁹² MARDİN, Şerif. *Din ve İdeoloji*, s. 95, Ankara 1969.

⁵⁹³ İNALCIK, Halil. "Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, s. 9- 34, Sayı: 7, Ankara, Mayıs 1999.

⁵⁹⁴ TOYNBEE, Arnold. "Dünya Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu", *Yeni Ufuklar*, Sayı: 73-74, İstanbul 1958.

⁵⁹⁵ GIBBONS, Herbert Adams. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. İstanbul, 1928. Devlet Matbaası.

sahip olmuş, İstanbul'un saray ve Boğazlardaki yerleşim alanları içinde farklı etnik gruplar mozaïğiyle bütünleşerek, yeni bir kent kültürünün oluşumunda önemli bir rol oynamıştır.

Toprağa bağlı ve "sürü" niteliğinde olan halkımız -buna köylü, kasaba ve küçük illerimiz insanları dahil bulunmaktadır- bu kültürlü Batıya açık yönetici tabaka (Enderun) karşısında stratejik yerleri ellerinde tutamamış, itilip-kakınan hatta horlanan bir parya konumuna getirilmiştir. Hatta ünlü İngiliz tarih felsefecisi Arnold Toynbee'nin, Osmanlı'da gözlediği "tarihsel çelişki" olarak değerlendirdiği süreç de budur. Toynbee'ye göre, bir zamanlar "kul" olarak kabul edilenler sonraları güçlenerek "çoban" durumuna geçecek, sürü ise, her iki dönemde de aynı kalacak, konumunu değiştiremeyecektir. Bu tarihsel fırsat ona tanınmayacaktır.

Cumhuriyet döneminde, Atatürk'ün önderliğinde "Köylü efendimiz" biçiminde algılanacak, halk kitlesi de "halkçılık" akımı içinde yorumlanacaktır. Bu girişimler "tarihsel bir sınıf" olan köylülüğün yeniden canlanması (resurgency) sürecidir. Böylece, Cumhuriyet'in ilk döneminin iktisat politikalarının ideologlarından Mustafa Şeref Bey'in yeni rejimin iktisadi hedefini belirlerken ileri sürdüğü "Rençber Türk" ülkedeki tüm üretimin yükünü çeken, ama emeği mütegalibe tarafından sömürülen "sessiz kişi", itilip kalktığı yerlerden layık olduğu seviyeye getirilecekti. Bunun için de bilimsel bir yol izlenecekti. Bunlar neler olabilirdi?

Atatürk'ün başlattığı yeni girişimlerin en önemlilerinden biri olan Türk Tarih Tetkik Cemiyeti ve Türk Dil Tetkik Cemiyeti, Anadolu coğrafyasında yaşayan insanların Asyatik bir kültürün ürünleri olduğunu, bu nedenle üzerinde yaşadığımız bu kutsal topraklara kültür taşıyıcılığı görevini yaptığını kanıtlarıyla ortaya koyacaktır

Atatürk'ün ölümü ile halkçılık ve köycülük tezleri bir yana atılacak, sistemin içinde çöreklenen Enderuni kimlik yeniden yükselerek tarihsel rolünü oynayacak ve köşe başlarını tutacaktır. Ülke, kısa zamanda millilik kimliği oluşmamış elitist bir kadronun eline geçecektir. 1946 seçiminde bu kadronun bir temsilcisi (Cevdet Kerim İncedayı), Ege yöresi seçim konuşmasında oy hakkını ilk kez tatmak isteyen insanlarımızı: "Bize bu Hasso ve Memo'lar mı oy verecekler" biçiminde aşağılayacak ve onları Osmanlı dönemini hatırlatacak biçimde tarihsel kökenlerine indirgeyecektir. Son yıllarda tarımsal makinalaşmanın kırsal alanlara yayılması ve demokratikleşme

süreciyle, köylümüz donmuş ve kalıplaşmış kimliğinden sıyrılarak ayağa kalkmayı başarmış ve sosyal hareketlilik kazanabilmiştir. Bu da, âyân ve eşraf kalıntısının bir gereği olarak ortaya çıkan ağalık-beylik yönetiminin toprak düzeninde önemli çatlamalara yol açmış ve belirli ellerde toplanan geniş topraklardan ayrılmak durumunda kalan kiracı-karakullukçu, icarcı ve gündelikçi atıl tabakaların büyük kent merkezlerine göçünü hazırlamıştır. Bunalımlar arttıkça Doğu ve Güneydoğu illerimizden başlamak suretiyle tüm Anadolu sathına yayılan göçler sonucu, büyük kentlerin çeperlerinde yeni oluşumlar ortaya çıkmıştır. İşte 1950'lerden itibaren ülkemizde ortaya çıkan gecekondulaşma sürecinin alt yapısında bu tarihsel gelişimin etkileyici rolünü unutmamak gerekir.

Bu tarihsel oluşumlar, Cumhuriyet dönemi boyunca Türk toplum yapısında yumuşak da olsa ikili kimliğini sürdürecektir. Bir yanda milli dokusu -milletleşme sürecini gerçekleştirebilecek düzeyde-oluşmamış bir yönetici kadro, öte yanda tarihsel uykusundan yavaş yavaş uyanmaya başlayan köylü veya geniş anlamda halk tabakası. Böylece, Osmanlı kültür mirasını Cumhuriyet döneminde de önemli kodlarıyla sürdürecektir.

Yaklaşık beş yüz yıl süreyle yönetici sınıfın (askeri sivil bürokrasi), kavm-i sadıka (Ermeniler) ve kavm-i necip (Araplar) vergilerini ödemek yükümlülüğünde bulunan bu halk, Yemen, Kuzey Afrika, Kafkaslar ve İran gibi çok geniş ve uçsuz-bucaksız bir coğrafya parçasında çocuk yaşlardaki evlatlarını da yollamak suretiyle hanedanın şanını-şöhretini teminat altına alıyordu.

Cumhuriyetle de yeni bir seferberliğe, yerinden-yurdundan, ata ocağından sökülerek büyük kentlerin varoşlarına yığılarak ekmek kavgasını başlatıyordu. O halde, Türk toplum yapısında gecekondu olgusu, kırsal alanların kentlerin kenar mahallerine yerleşmeleri ve ekmek kavgası vermeleri sürecidir. Kentlinin: "Orda bir köy var uzakta. O köy bizim köyümüzdür. Gitmezsek de, görmezsek de. O köy bizim köyümüzdür" dediği husus gerçekleşmiş, o köy kentliye nasip olmamış, yine köylü onlara gelmiştir. İşte gecekondu olgusu budur. Bir diğer anlamda kırsal alanların büyük kentlere taşınması sürecidir. Bu oluşumun temelinde Osmanlıdan beri sürüp gelen sosyal yapı yönlendirilmesi, statü, rol ve norm biçimleridir.

Sivil toplum, bürokrasi ve militarist örgütleşme uzun tarihsel süreç içinde bir güç kaynağına dönüşerek saraya egemen olmuş, "hanedan"lığı

belirlemede etken rol oynamıştır. İmparatorluk, Batı ile temaslarında kilit konuma gelen bu Saraylı veya Findley'in deyimi ile bu "Patrimonyal devşirme "Kul" statüsünden" gerçek kimliğine ulaşmıştır. 1789-1922 yılları arası Osmanlı bürokrasisinin yapısını inceleyen Findley, yönetici sınıfın Osmanlı toplum yapısı içinde giderek kurumlaştığını ve siyasi gücü, zenginliği ve yüksek mevkileri ele geçirdiklerini vurgulamaktadır. Böylece, kendi halkını kul etmeyen Osmanlı, bu defa halkını kul durumuna getirmek suretiyle önemli bir tarihsel yanılığın gündeme taşımış olacaktır. Bu oluşumu Toynbee'den dinleyelim: "Bu çoban köpekleri yani Kapıkulu, yönetim ile tebaa arasındaki mutlak farklılaşmanın bir aracı haline gelmiştir. Bu çoban köpekleri hem sivil bürokrasinin hem de düzenli ordunun en üst kademelerini oluşturmaktadır. Osmanlılar bilinçli bir şekilde devşirme usulü ile yarattıkları bu araçla sadece devlet-tebaa ayırımını güçlendirmekle kalmamışlar, aynı zamanda Ortodoks Hristiyanlığı da egemenlikleri altına almışlardır. Böylece, Ortodoks Hristiyanları tebaası bir yandan sürü rolünü oynarken, öte yandan içinde devşirilen unsurlar aracılığı ile çoban köpeği rolünü oynamıştır".

Toynbee'nin vurguladığı bu tarihsel süreç bir noktada düğümlenecektir: "On yedinci yüzyıla kadar 300 sene boyunca Osmanlı Hükûmeti Hristiyan teb'anın yetenekli çocuklarını askere alarak eğitti ve her bir öğrencinin kapasitesine göre, onları en alt seviyeye kadar kamu hizmetine yerleştirdi" Böylece, Toynbee: "Osmanlı İmparatorluğu'nun başarısının büyük ölçüde Hristiyan teb'anın yeteneklerini ortaya çıkarma politikasına dayandığını" vurgulamış olmaktadır⁵⁹⁶.

Yönetimin kısa süre içinde kozmopolit bir zümrenin eline geçmesi sonucu, Anadolu insanının uyutulmasına, açlık ve fukaralığa yönlendirilmesine, vergi ve haraç ödeyen, horlanan bir sürü (Reaya) konumuna getirilmesine yol açmıştır. Ekonomik bunalımlar, eğitimden yoksunluk, savaşlar, iç kargaşalar içinde itişip-kakışmalar Anadolu insanının kaderi haline gelmiştir.

Patrimonyal devşirme, Balkanlarda, İstanbul, İzmir ve Bursa gibi önemli ticari ve kültür kentlerinde yuvalanmış ve "Saraylı" konumuna gelmiştir. Çocukları Batı kültür merkezlerinde eğitilmiş, elçilik, konsolosluk ve benzeri temsilcilik görevlerinde bulunmuşlardır. Yenliçe, Batıya ve köklerine açık

⁵⁹⁶ TOYNBEE, A. *a.g.e.*, s. 44.

bir kültürel zenginliğe sahiptirler. Halkı da Toynbee'nin mecazi anlamda belirttiği üzere "sürü" olarak algılamış, başka bir değer vermemişlerdir. Büyük Kaçgunluk döneminde (1603-1606) Venedik temsilcileri ve Papa ile ihanete varan mektuplaşmaları bilinen Deli Hasan Paşa 1603'te Peşte'yi almak için tam 6000 Anadolu çocuğunun (Celali) katline neden olmuştur. Buna rağmen Temeşvar valiliğine getirilmiş, hatta Rumeli Beylerbeyi Devşirme kökenli Kuyucu Murad Paşa'nın telkiniyle bir Osmanlı komutanı gibi idama mahkûm edilmiştir³⁷. Zenginlik kültürünün yükselişinde, bu tür bir tarihsel gelişimin yanında bir de üst sınıfın kapitalistleşme sürecinin içine girmeleri, aşırı tüketim ekonomisinin norm ve yönelişine olanak tanımları yanında, türedi bir sınıfla da koalisyona girmeleri büyük çapta kokuşmuş bir sosyal tabakanın ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bu tablo karşısında herhangi bir sosyal yorumcu, Türk toplum yapısının ikili bir özelliği ortaya koyduğunu, üst tabakanın çeşitli çıkar oyunları ile tarihsel koalisyonlara gitmek suretiyle, ulusal değerlerde çürümelere neden olduğunu, bütün bu kombinezonlarını da halkının sessiz ve olayları kavramadaki yetersizliğinden kaynaklandığını ileri sürerse tarihsel bir yanılmanın kurbanı olmuş sayılamaz.

Tarihselci yaklaşım açısından Osmanlı toplum yapısı tahlil edildiğinde Batıda örneğine rastladığımız türde bir burjuvazi sınıfının bulunmayışı nedeniyle üst tabaka millilik niteliğini yitirmiş, kozmopolit bir tabakanın-patrimonial devşirmenin-eline geçmiştir. Bu tabakanın yapısı hakkında sosyal tarihçi İlber Ortaylı'yı dinleyelim: "Tarihçi Mustafa Enderun'a, bürokrasiye Etrak (Türkler) ve Ektratın (Kürtler) alınmaması gerektiğini yazıyormuş (...) Böyle bir yaklaşıma haklılık verecek hususlar şuradan kaynaklanabilir: "Devşirme çocuk tamamen soydan koparılmaz. "Bu yanlış bir inanış. Devşirme demek Afrikalı köle Kunte-Kinte demek değildir. Yani Afrika'dan alındı; bir daha orayı ne hatırlıyor ne dönebilir değil, yanlış bu görüş. Mesela Sokollu Mehmet Paşa baş vezir olduktan sonra, kardeşini (Makarios) Peç Patriği yaptırdı. Soyu soppu belli; olanlarla ilişkisi var"³⁸.

Ortaylı'nın bu yorumuna birkaç sözcük de biz ekleyebiliriz. Tarihçi Mustafa Ali (1541-1600) dört dil bilen ve Boşnak kökenli olduğunu belirten bir devlet tarihçisidir. Bu zat, açıkca Türkleri ve Türkçeyi hakir görür; dev-

³⁷ CRISWOLD, William J. *Anadolu'da Büyük İyaz: 1591-1611*, s. 32-37. İstanbul, 2000.

³⁸ GÜLER, M. a. g. e. m. s. 190.

şirmeler övünç kaynağıdır; heterojenliği “Osmanlılığı” İmparatorluğun gücü kabul eder”⁵⁹⁹. Mustafa Ali’ye göre: “Kürtler ve Türkler, merkezi devletin ve askeri sınıfın yaratılmasında temel olarak gördüğü sürecin bir parçası değildirler. Merkezi devlet (yani kamu yönetimi) ve askeri sınıf tarihçimize göre devşirmelerdir. Bunlar da kendi ifadesiyle: “Araplar, Çerkezler, Abazalar, Arnavutlar, Hırvatlar (Boşnaklar), Frenkler, Macarlar, Gürcüler, Ruslar, Eflaklılar ve Boğdanlılar’dır. Tarihçimiz, bu unsurları Osmanlı’nın en özgün tabakası olarak kabul etmektedir”⁶⁰⁰.

Kühnü’l Ahbar’ında Mustafa Ali’nin nasıl kişisel yükselme tutkusu, makam hırsı ile Sokollu, Lala Paşa ve Sinan Paşa gibi Arnavut kökenli üst yöneticilerin, bir hizipleşme ağı kurarak devletin başına bela olduklarını açıklaması karşısında bir Türk okuru olarak tiksinti duymamak mümkün değildir⁶⁰¹.

Metin Kunt da Devşirme usulü ile, yani müslümanlaştırılarak yönetici sınıfa katılanların, sanılanın aksine, her zaman kökleriyle tüm bağlarını kesmediklerini; eski kültürlerinden, dini motifler de dahil olmak üzere çeşitli unsurlarını muhafaza ettiklerini belirtmektedir”⁶⁰².

Günümüzde bir de Ali Şen’in Rumeli’sini dinleyelim: “Stalin, Lenin ve Mao’nun heykelleri artık Tiran’da yok. Tek tek heykel, Arnavutların milli kahramanı gördükleri (Skender Beg) dir. İskender Bey olarak bilinen Arnavut beyi, aslen bir Yunanlı idi. Yuvan kastriyota’nın oğlu olan İskender Bey, ki asıl adı Yorgi idi. Osmanlı sarayında yetişti. 1437 yılında sancak beyliğine getirilip Osmanlı ordusunun savaşlarına katıldıktan sonra, 1443 yılında yeniden Hristiyanlığa dönerek kendisini Arnavutluk Beyi ilan etti. Ardından da kendisini yetiştiren Osmanlılara karşı savaş açtı. Üstüne gönderilen Osmanlı kuvvetlerini 1445 yılında yendi, ancak koruyucusu Napoli kralı ölünce Osmanlılarla barış yapmak zorunda kaldı. Bir süre sonra Osmanlılara karşı harekete geçti, ama Fatih sultan Mehmet 1462 yılında Arnavutluk seferine çıkınca, korkudan yeniden anlaşma masasına oturdu. Bugün Arna-

⁵⁹⁹ ORTAYLI, İlber. *Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü*, s. 169. İstanbul 1994. Yapı Kredi Bankası Yayınları.

⁶⁰⁰ SELANİKİ MUSTAFA EFENDİ. *Tarih-i Selaniki*, 2 Cilt s. 215-216, 482, 607. Yayına Hazırlayan Mehmet İPŞİRLİ, Ankara, 1999. Türk Tarih Kurumu.

⁶⁰¹ FLEISCHER, C. H. *Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, s. 265 İstanbul, 1996.

⁶⁰² Ayrıntılı bilgi için bkz. TÜRKDOĞAN, Orhan. “Osmanlı’ya Sosyal Tarih Açısından Bir Yaklaşım”, *Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi*, s. 46-57. İstanbul, Eylül 2000.

vutların İskender Beyin fotoğraflarını yine iş yerler ne asmaya başladıklarını gördüm"⁶⁰³.

Ortaylı, Şen'in örnekleri bize patrimonial devşirmelerin hiç de bir Kinte Kunte olmadıklarını göstermektedir. Atatürk ise 1920'lerde: "Memleketin sahibi ve devletin kurucusu biz Türkler, kavm-i necip adı altında Araplar'a ve sarayın sadık hadimi Arnavut'lara feda edildik" demek suretiyle tarihsel gerçeğe parmak basacaktır'.

Ayrıntılara giderek konuyu dağıtmak istemiyoruz. Osmanlı'nın hiç gereği yok iken yönetim ve askeri teşkilat gibi iki stratejik alanı devşirme kökenlilere tahsisi, özellikle kendi öz halkını toprağa bağlı reaya (sürü) haline getirmesi ve kimlik silinmesine yol açması eleştiriye açık tutulması gerekmektedir. Bu tür yaklaşım, ırkçılık veya soya yönelik bir etnisiti duygusu ile yorumlanmamalı, sadece tarihselci bir yaklaşımla toplum yapımızın bir eleştirisi olarak kabul edilmelidir.

Bu tür bir yapısal oluşumundan ötürü Osmanlı, bir örneğine Batı toplumlarında rastladığımız türde milletleşme (nation-building) sürecini gerçekleştiremeyecek ve ümmet ideolojisi içinde yıkılıp gidecektir. Bu süreci, yukarıda belirttiğimiz üzere Atatürk gerçek yapısı ile alacak ve bilimsel kurumlar tesis etmek suretiyle millet oluşumuna gidecektir. Ancak, erken ölümü ile bu tezleri yanında kurumları da yön değiştirecek ve patrimonial devşirme grubu yeniden yönetime hakim olacaktır. Çünkü, 1350'lerden beri Osmanlı toplum yapısında filizlenerek yeşermiş, kökleşmiş ve kurumlaşmıştır. Söküp atılması mümkün değildir. Reaya'nın bir güç kaynağı haline gelmesi ve milli kimliği oluşturması ise son derece güçtür. Ekonomik açıdan olduğu kadar eğitim-öğretim alanında Enderuni tabakanın statüsüne ulaşması yanında, yönetimde söz sahibi olmasına da izin verilmez.

Son günlerde bankaların hortumlanması, kara paranın aklanması, yer altı dünyasının mafyalaşması, çeteleşmeler gibi sayılamayacak kalpazanlık-

⁶⁰³ KUNT, Metin. "Ethnic-Regional Solidarity in The Seventeenth Century Ottoman Establishment", *International Journal of Middle East Studies*, 5(1974), s. 233-239.

ŞAİR EŞREF, devletin bu yapısını aşağıdaki dörtlüğü ile açıkca dile getirecektir:

"Avdetiler ile hükümetimiz
Benzerli devlet-i Yahudiye
Bab-ı fetvay-ı da çiftlik edip
Verdiler en nihayet Musa'ya".

Yukarıda zikredilen dörtlükte, Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi için Şair Eşref "Avdeti" deyiminin karşılığını Yahudi dönmesi olarak adı geçen Kıbrıslı Kâmil Paşa ve çiftlik ile de Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'yi kast etmektedir.

lar, bir yolsuzluk furçasının ötesinde, bu patrimonial devşirmelerin medyaya, milletlerarası ilişkiler ağına, belirli ölçülerde siyasal partiler ve yönetime sızmalannın ötesinde, Türk toplumunun stratejik noktalarını ve kaderini ellerinde tutmalarından kaynaklanmaktadır.

Modern sosyoloji, kültürel değişme ve milletleşme sürecinde milli aydının tarihsel rolünü, koruyucu (gate keeper) olarak kabul etmekte, böylece dışarıdan içeriye sızabilecek her türlü yıkıcı eylem biçimlerine geçit vermeyen bir denetim mekanizması olarak karşılamaktadır. Deyim yerinde ise, modern bir toplumda milli aydın vücuttaki al yuvarlar rolünü yüklenmiş bir misyonun temsilcisidir. Atatürk, bu boşluğu doldurmak amacıyla “ulus-devlet” oluşumuna yönelmiş, Osmanlı’nın ümmet modelinin nasıl bir kozmopolitliğe yol açtığını görmüş ve “Türk”lüğe dönüş yapmıştır. Ancak, yukarıda belirttiğimiz üzere, Atatürk’ün erken ölümü ile Asyatik tezi devreden çıkarılmış, Türk Hümanizma’sı ve Yeni Anadoluculuk türü ütopyalarla yeniden Greko-Latin ütopyasına dönmüştür.

Bilindiği üzere, Büyük Selçuklu döneminden beri uygulanan merkez-çevre şeması, Osmanlı da da sürüp gitmiştir. Merkez, kendini hem Oğuz hem de Sünni odak noktası üzerinde yoğunlaştırırken, çevreyi Türkmen ve Şia unsuru olarak algılamıştır. Bu nedenle, Oğuz-Türkmen veya Sünni-Şia ikiliği (center-periphery) bizim tarihsel sürecimizin bir parçasıdır. Şerif Mardin ve Metin Heper’in isabetle belirttikleri gibi, tarihımız boyunca, özellikle Osmanlı’da çevre fitne unsuru olarak görülmüş, Cumhuriyet döneminde de bu devam etmiştir. Heper, güncel bir örnek olarak türbanlı, sakallı öğrenciler dahil İslâmi kesime mensup herkesin kökten dinci olarak kabul edilmesini bu geleneğin ve bu zihniyetin bir ürünü olarak kabul etmektedir⁶⁰⁴.

Türk tarihinin ana esaslarıyla kısa bir yorumu bize, toplum yapısının iki önemli tabakaya ayrıldığını, üst tabakanın milli değerlerden tamamen soyutlandığını, halk katmanlarının ise güçlü bir biçimde dini norm ve değerler yanında töre ve gelenekleriyle milli özelliklerine bağlı olduğunu gözlemekteyiz. Robert Bellah’ın ifadesiyle bir yanda lâik kimliğe sahip aydın tabaka yanında, tamamen dini değerlerine bağlı halk kitlesi. Böylece, bazı

⁶⁰⁴ Heper, Metin. *Türkiye’de Unutulan Halk ve Birey: 75. Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, s. 43. İstanbul, 1998. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

fikir adamlarımızın da belirttiği üzere İslâm, taşralının değerleri olarak algılanmış, bu nedenle dışlanmıştı.

Tarihsel Oğuz-Türkmen ikiliği sürecinde Enderuni tabaka yerini merkez olarak kabul etmiş, hakim-i mutlak olarak kabul edilen "hanedan" çekirdeğine katılarak devşirme sisteminin pekiştirilmesine katkıda bulunmuştur. Bu katılım, kültür tarihimizde önemli bir sosyal koalisyon olarak anılmalıdır. Bu ittifak, giderek merkezin güçlenmesine, ele geçirilmesine ve "patrimonial devşirme" (conversos) sürecine dönüşmesine yol açacaktır. Metin Heper, bu gerçeği şöyle açıklıyordu: "İslâm, taşralının değerleri olarak algılanmış, bu nedenle de dışlanmıştı. Yalnız merkezi odak noktası ile lâikperest seçkinler görüş birliği içinde kalmışlardır. Günümüzde de merkezin sivil toplumların görüşlerini almadan uyguladığı Jakoben hareketler bu kategoride düşünülmelidir."⁶⁰⁸

Bu ifadeler, Enderuni elitist kadronun giderek sisteme nüfuz ettiğini, sistemin dokusu ile bütünleştiğini göstermesi bakımından son derece dikkat çekici olsa gerek. Heper, yakın tarihimizde başarısızlıkla sonuçlanan bir takım olayları da bu yapılaşma biçimi ile açıklamaktadır. Öyle ki, "1945 sonrası Türkiye'de demokrasinin başarısızlığı, merkezi devlet seçkinlerinin güçlerini korumalarından veya benimsedikleri demokrasi anlayışından kaynaklanmaktadır. Devlet seçkinlerinin yasaları halkı kucaklayacak nitelikte yapmaları yerine daha "ussallaştırma" çabaları sistemi yozlaştırmıştır"⁶⁰⁹.

Heper'in, Tanzimat sonrası ve Cumhuriyet dönemi ortaya çıkan modernleşme hareketlerinin halk katmanlarından gelmesi gerekirken yine devlet seçkinlerinden gelmesinin bu yapılaşma sürecinden kaynaklandığını belirtmesi de manidardır.

Osmanlı geleneğinin oluşturduğu merkezci yapılaşma, Enderuni elitistlerin de sistemle bütünleşmeleri sonucu, halkın giderek devreden çıkarılmasına ve kararların merkezci bir mahiyet kazanmasına yol açmıştır. Bu oluşum, gerçek anlamda bir başkalaşma, patrimonial devşirme biçiminin kabuk değiştirerek yönetime egemen olması sürecidir. Merkezi temsil eden hanedan veya Oğuz anlayışı bu defa Enderuni gruplar tarafından temsil edilmeye başlanmış, çevre veya "ahali" aşağılanmıştı. Mustafa

⁶⁰⁸ HEPER, Metin, a. g. e., s. 44.

⁶⁰⁹ HEPER, Metin, a. g. e., s. 44.

Akdağ, bu değişimi şöyle açıklıyordu: “Türk soyuna yabancı olan Osmanlı aydınları da özellikle Anadolu ahalisini her vesile ile yermişler, hele devlet düzeni bozulduğu zaman saray ve hükûmette kendilerine rakip gördükleri Türkleri gözden düşürmek için bütün kötülüklerin sorumluluğunu onlara yüklemişler, Osmanlı beyliğinin ilk zamanlarından beri öğünülecek bir anlamı bulunan Türk kelimesini gene 13. yüzyıldaki anlamına götürerek kaba veya bir türlü uygarlaşmayan insan niteliği kavramı olarak kullanmaya başlamışlardır⁶⁰⁷. Bu zihniyet değişimi için en tipik örnek de 1950’de bir Başbakanın: “Ben odunu dahi aday göstersem seçilir” diyen görüşüdür⁶⁰⁸. Bu ifadeler, aslında merkezîyetçi tutumun halk tabakasına bakış açısının bilinç-altı köklerini göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek.

Arnold Toynbee de, Kapıkulu durumunda olan çoban köpeğinin günü gelince, kendilerini bir sürü olarak gördükleri tebaadan farklılaştırmışlar ve yönetim ile tebaa arasındaki mutlak ayrışımın bir aracı haline gelmişlerdir. Hatta, daha büyük ölçüde bir transformasyona uğrayarak merkezîyetçi sistemle adeta özdeşleşmişlerdir. Merkezîyetçi modelin oyun kurallarını benimsemiş, çevreyi bir fesat ocağı olarak görmüş, Türkün büyük değerlerini inkâr etmiştir. Heper’in de haklı olarak belirttiği üzere: “Halk bu seçkinî yönetim veya merkezîyetçiliğin tepeden bakan politikaları yüzünden yer altı örgütlerine, mafyaya baş vurmak durumunda kalmıştır. Çoğu kez, aşağı kesim için bu merkez ya “Bacı” ya da “Baba” konumuna gelmiştir⁶⁰⁹.”

Kısacası devlet yönetimi devlet seçkinlerinin eline geçmiş, bunlar da yakın çevreleriyle çıkar ilişkilerine girerek yeni patronaj ittifaklarının kurulmasını sağlamak suretiyle merkezîyetçi yönetimin güçlenmesini sağlamıştır. Böylece, patrimonial devşirme sistemi, Cumhuriyet sonrası merkezîyetçi yeni bir biçime dönüşmüştür.

Mustafa Kemal Paşa, 1919’da Samsun’a ayak bastığı gün sadarete çektiği telde: “Millet yek vücut olup hakimiyet esasını, Türklük duygusunu ittihaz edinmiştir”⁶¹⁰ tarzındaki ifadesinden itibaren vefatına kadar günde taşıdığı “Türklük duygusu” ne yazık ki arka plana itilecek, Türk Tarih ve Tetkik Cemiyeti ile Türk Dil ve Tetkik Cemiyetinden resimleri indirile-

⁶⁰⁷ AKDAĞ, Mustafa. *Türkiye’nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Cilt: II, s. 159-160. Ankara 1979,

⁶⁰⁸ HEPER, Metin. *a. g. e.*, s. 45.

⁶⁰⁹ HEPER, M. *a. g. e.*, s. 47-48.

⁶¹⁰ ZACHARIADOU, E. A. *Osmanlı Beyliği* adlı eserindeki bu belge T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı yayını s. 28-29, 1982)de zikredilmektedir.

cektir. Ortaya çıkan bu boşluk, Osmanlıdan beri devam eden ve kurumlaşan Enderuni aydınlar tarafından büyük ölçüde doldurulmaya başlanacaktır.

Zachariadou'nun tespitlerine göre, Osmanlı İmparatorluğunda ilkin 1300-1493'e kadar "Pençik Oğlanı", 1565'den sonraki belgelerde ise "Acemi Oğlanları", 17. yüzyılda ise (1607-1608) "Oğlan Cem'i" ya da 1622'de gözlemlendiği veya 1638, 1646'da rastladığımız üzere "devşirme" adlarıyla gündeme gelen bu oluşum, tarihi süreç içinde Cumhuriyet dönemi ile yasallık kazanıyordu. 1839'da Batıya açılan pencerelerden dış temsilciliklerimizi ellerinde bulunduran bu kadro, yerli unsurları ve oluşturdukları tabanlarıyla da ticareti, sanayi kuruluşlarını ellerinde bulunduruyorlardı. Böylece, Cumhuriyetin servet sahibi en güçlü sınıfı, bu tarihsel geleneği temsil eden devşirme grubu ve onlarla diyalog halindeki yerlilik kimliğinin ağır bastığı sanayi ve ticaret sektörüne damgasını vuran odak noktalarının koalisyonudur. Tespitlere göre, 19. yüzyılın ilk yarısında Boğaziçi'nde tam 823 adet yalının bulunduğunu biliyoruz. Bunlardan 547'si Rumeli yakınlarında, 276'sı ise Anadolu yakasında idi. Böylece, bütün Boğaz sahilleri yalılarla kuşatılmıştı. Hanedan, saray ve yalılar ise bu rakamların dışındaydı⁶¹¹.

Anadolu halkı veya sürü (reaya) bin yıllık uykusunu uyurken, darı öğütüp yerken, Huş'ta Yemen'de sırtında bir çift kundurası ile vuruşurken Paşazadeler ve Saraylılar Boğaz'daki yalıları ve kâşanelerindeki yaşantılarıyla ikili toplum (dual society) yapısını sürdürüyorlardı. Wright Mills ve Lloyd Warner gibi Batı sosyoloji geleneğine sahip bilim adamlarımızın bulunmaması nedeniyle de bu Saraylılar ve Paşazadeler'in yaşantıları, kullandıkları eşya, möble ve konakları yanında inanç sistemleri, dünya görüşleri ve değerler sistemi hakkında da hiçbir bilgiye sahip değiliz. Oysa, bu Türk sosyolojisinin başarmak durumunda kaldığı en önemli araştırma alanlarından biridir. Burada Sakarya Üniversitesi'nden Doç. Dr. Nihat Erdoğan'ın: Sakıp Sabancı, Selçuk Yaşar, Vehbi Koç, Nejat Eczacıbaşı ve Fevzi Akkaya gibi beş ünlü iş adamının hayat hikâyelerinden yola çıkarak yapmış olduğu: Sosyal yönetici, girişimci-yaratıcı, teknik fonksiyonel yönetici kariyer değerlendirme ve tipleştirmeleri zikre değer.

Bu üst sınıfın varlık vergisi nedeniyle sigaya çekilmeleri dışında zenginliklerinin boyutları hakkında bir bilgiye sahip değiliz. Son günlerde

⁶¹¹ TOPUZ, Hüsnü, *Meydan*, s. 51, 14. Baskı, İstanbul 1999.

bankaların hortumlanması, yoksulların (reayanın) 5-10 kuruşluk paralarını off-shore ve back to back oyunları ile milletler-arası dalaverelerle hesaplanma geçirmeleri, bu sınıfın etik değerlerini ortaya koyması bakımından önemli bir aşamayı teşkil eder. Çoğu patrimonial devşirme kimliğinden gelen bu basın, televizyon devleri ayrıca bankaların da içlerini boşaltmak suretiyle sınır tanımayan bir karaborsacılığın da içine girmişlerdir. Bunların yurt dışındaki sayfiyeleri, uçakları, özel yatları ile Türk insanının büyük çoğunluğunun yaşantılarına ters düşen yapılaşmaları, aynı zamanda toplum yapımızdaki sınıf çatışmalarının, etnik örgütlemelerin ve yer altı dünyasının da yeni boyutlar kazanmasına yol açmaktadır.

Böyle bir sistemde Fleischer'in de tespitiyle Reayadan birinin toplumda yükselmesi, üst kademeleri tekeline tutan askeri sınıfa geçmedikçe statüsünde yükselmesi mümkün değildir. Bu da, Fleischer'e göre mümkün değildir. O halde, Osmanlı bir yanda öz halkını, hem kendi devşirme unsurlarının vergilerini ödemekle yükümlü kılmakta, hem de sosyal hareketlilik (mobilizasyon) yolunu tıkamak suretiyle adeta bir toplumsal kast oluşturmuştur. Gecekondulaşma, Cumhuriyet-sonrası bu kast tabakasının büyük kent marjinal yörelerindeki yığılmaları ve tarihsel kast olgusunun sürekliliğinin sağlanması olarak karşımıza çıkmasıdır.

Elitist tabakanın büyük ölçüde milli değerlere ters düşmesi, batı standart ve normları içinde büyümeleri, özellikle Türk halkını, Osmanlı geleneğinden sürüp gelen bir fesat unsuru olarak algılamaları, bütün çabaların batı yöresine dönük bir kalkınma modeline yönlendirilmesine hız vermiştir. 1961'den itibaren başlatılan Milli kalkınma politikaları askıda kalmış, Anadolu'nun Doğu ve Güneydoğusu, Karadeniz kıyı şeritleri kaderlerine terkedilmiştir. Aşiret-kabile gibi millet-altı kuruluşlar yanında, kaderlerine terkedilmiş köyler bir plan ve proje dahilinde merkez köyler etrafında toplanılarak bütüncül (holistik) bir kalkınma modeline gidilmemiştir. Bir kamu yönetimi uzmanı olarak Heper, 1945 sonrası Türkiye'de demokrasinin başarısızlığının, merkezi devlet seçkinlerinin güçlerini korumalarından, benimsedikleri demokrasi anlayışından kaynaklandığı görüşündedir. Devlet seçkinleri halkı kucaklayan, halka açılan yasaları başlatmaları yerine "ussal" nitelikli kararlarla oyalanmışlardır. Siyasal Bilgiler Fakültesi'de böyle bir zihniyetin geleneğini oluşturmuştur.

Patrimonial devşirme veya merkezîyetçi model, Batıya açık olması nedeniyle Batılı düşünce sistem ve ideolojilerini de zaman zaman Türk top-

lum yapısına körüklemek suretiyle Osmanlı'dan gelen merkez -çevre gerginliklerini- canlı tutmaya çalışmışlardır. Karen Barkey, Celali'ler üzerinde yaptığı bir araştırmayı açıklarken aynen şöyle diyordu: "Celalileri yaratan da, sonradan kendine bağlayan da yine devlettir"⁶¹². Bu suretle, Osmanlı hem sürekli toplumsal gerginliklerin kaynağı olmuş, hem de bu gerginliklerle sürekli mücadele etmek durumunda kalmıştır. Kızıroğlu, Karayazıcı, Abaza Mehmet Paşa ve Deli Hasan türü başkaldırlar da aynı çizgide izlenmelidir. Çünkü, Osmanlı "yerlilik" özelliklerini koruyamamış, çevreyi kendine düşman telakki etmiştir.

Benzeri gelenekler Cumhuriyet-sonrası sürüp gitmiştir. Çevre veya halk tabakası sürekli fitne unsuru olarak görülmüş, bu gelenek merkezîyetçi devlet yönetiminin bir parçası durumuna gelmiştir. Eğitim sisteminin Batılaşması, yabancı okullar ve yurtdışı odak noktalarıyla olan koalisyonlar - özellikle Atatürk'ün ölümünden sonra- eğitim ve öğretimin milli kimliğinden uzaklaşmasına ve Marksist şartlandırmaların içine itilmiştir.

1950'ler öncesi ve sonrası siyasal alanda ortaya çıkan önemli ideolojik yarınmalarda tarihçi Neşet Çağatay'ın deyimi ile Enderun Türklerinin önemli rolleri olduğunu gözlemekteyiz. Özellikle, Marksizmin öncü liderleri: Nazım Hikmet, Sertel'ler (Sabiha ve Mehmet), Şefik Hüsnü, Sabahattin Ali, Zeki Baştımar, Mehmet Ali Aybar, Rasih Nuri İleri ve Dino'lar bunlardan ilk akla gelenlerdir⁶¹³. Denilebilir ki, ülkemize sosyalist akımların tümü bu Enderunî Türkler tarafından taşınmıştır. Komünizmin yıkılması ile bu Enderunî sosyalistler derhal kabuk değiştirmek suretiyle kapitalistleşme süreci içine girmişler, sisteme uymuşlardır.

Osmanlı Devletinde 1789-1992 arası idari reformları inceleyen Findley'e göre: "Osmanlı bürokratik kadrosu, artık patrimonial devşirme tarzı bir yönetimdir. Bu devşirmeler (Enderunlar) de Findley'e göre"marjinal kişilerdir"⁶¹⁴. Osmanlı öncesi ve sonrası modernleşme hareketlerinde de bu marjinal insanların rolleri büyük olmuştur. Türk modernleşme biçimi, Türk

⁶¹² BARKEY, Karen. *Milliyet Gazetesi*, 28 Haziran 1965.

⁶¹³ TÜRKDOĞAN, Orhan. "Niçin Osmanlı Kimliği?", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, s. 9-44, Sayı: 123, İstanbul 1999. Keza: Orhan TÜRKDOĞAN, "Osmanlı'ya Sosyal Tarih Açısından Bir Yaklaşım", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, s. 46-57, Sayı: 165, Eylül 2000, Orhan TÜRKDOĞAN, "Osmanlı'da Sosyal Sistem", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, s. 9-22, Sayı: 127, Ağustos 2000.

⁶¹⁴ FINDLEY, Carter V. a. g. e. a. 31, 114-115.

halkının kendi iradesi ve seçme hakkının bir ürünü değildir. Bunlar Türk halkını da tanımazlar, onlara karşı da yabancılaşmışlardır.

Gecekondulaşma sürecinin temellerinde, milli kalkınma politikasına gönül vermiş, Türk insanının kaderine damgasını vurmuş sağduyu sahibi ve yerlilik eğilimleri yüksek merkezîyetçi bir yönetimin bulunmayışı, en önemli etkeni teşkil etmiştir. Böylece, gelişmiş, gelişmekte olan ve az gelişmiş bölgeler olmak üzere Türkiye coğrafyası bir takım kategorilere ayrılmak durumunda kalmıştır. Bin yıllık bir cihan devletinin bıraktığı miras böyle mi olmalıydı?

Hindistan'ın 450 bin köyün kalkınması için 70-80 köyü bir merkez köy etrafından toplayan kalkınma projelerine benzer bir kalkınma stratejisi gündeme getirilmemiş, Doğu ve Güneydoğu adeta Hitit uygarlığı döneminden kalan mağara yaşantısına terkedilmiştir. Eğitim-öğretim seferberliğine öncülük eden okullaşma süreci tamamlanamamış, ekonomik kalkınma ve sanayileşmenin alt yapıları ihmal edilmiş, okuyup-yazma seferberliği ve benzeri stratejik kalkınmalar geri plana itilmiştir. Bu yüzden nüfusumuzun yüzde 20'si gelir diliminin yüzde 55'ine yakınıni paylaşıırken, bir diğer yüzde 20'si ise milli gelirin yüzde 4.5'ini almaya mahkûm kılınmış olması "öteki Türkiye" nin tarihsel kaderinin günümüzde de değişmediğini gösteren en önemli bir kanıttır. Gelir dağılımındaki bu dengesizlik, Osmanlıdan beri sürüp gelen zihniyetin bir yansımasından başka bir şey değildir. Metin Heper'in de işaret ettiği gibi, "Osmanlı'dan günümüze devlet, ferdi ciddiye almamış, askerlik ve vergi söz konusu olduğunda onu hatırlamış, fakat istem ve özlemlerine kayıtsız kalmış, onu yalnız bırakmıştır. Türkiye'de milletin değil devletin kurtarılmasının önemli olduğu düşünülmüştür"⁶¹⁵.

Osmanlı'da mutlak-ı hakim "hanedan" iken, cumhuriyette onun yerini "Devlet" almakta ve sistem transformasyona uğramakta, ancak her iki dönemde de değişen bir şey olmadığı gözlenmektedir. Heper, gözlendiği üzere bu çelişkili yapıdan kurtulmanın yolunun "devlet" olgusundan "bireye" yönelmek suretiyle gerçekleşebileceği düşüncesindedir. Ancak, temelde yatan sorunun, tarihsel ikili toplum yapılaşmasından, üst tabakanın kendine özgü bir kast tabakası oluşturarak alt tabakaya sırt çevirmesinden, onu kendi kaderine terk etmesinden kaynaklandığının kal'a alınmaması hususu olduğu belirtilmemektedir.

⁶¹⁵ HEPER, Metin. *a. g. e. s.* 48-49.

O halde, tarihsel açıdan ikili toplum yapısının ortaya çıkması, bununla bağlantılı olarak, üst tabakanın Patrimonial devşirme olması nedeniyle-alt tabakayı dı laması, günümüzde Türk gecekondulaşma sürecinin bir yansımasıdır. Bu ikili yapılaşma göz önüne alınmadan ülkemiz gecekondulaşma niteliğinin çözümlenmesi mümkün değildir. 1972-1980 Erzurum ve 1995'den beri İstanbul'a yönelik gecekondular alan ara tırmalarımız açıkça gecekondularımızda yaşanan derin sefaleti bizlere açıklamaktadır. En hayati gıda olan eti bile büyük çoğunluğun ya bayramdan bayrama veya hiç yiyemediklerini belirtmeleri gelip geçici olaylar olarak algılanmamalıdır. Bunların temelinde yatan tarihsel nedenlerin açıklanması ve çözümlenmesi gerekmektedir.

Hindistan kast sisteminde, Mexico-City ve San Juan gecekondularından daha büyük oranda yoksulluk gözlenmiş olmasına rağmen, Oscar Lewis bu ülkede mevcut olan "kast" sisteminin, Latin Amerika  lkelerinde rastlanmayan örgütlenme ve özdeşleşme (identity) duygusunu desteklediğini ileri sürüyordu. Kast sistemi, cemaat ve köy kökenli olmakla beraber yüksek derecede bir dayanışma özelliğini savunur nitelikte olması nedeniyle yoksulluk kültürünü engelliyordu. Görülüyor ki, kast sistemi cemaatla ma çekirdeğinden ayrılmayı, kopmayı engelleyen güçlü bir birliktelik bilinci ve dayanışma mekanizmasıdır. Oysa, yoksulluk kültürü, yoksulluktan bütünü ile farklı olarak, tek bir sosyal sistem içindeki birlikteliği ve "ait olma" (community feeling) duygusunun g l l ğ nden kaynaklanmaktadır⁶¹⁶.

Zenginlik kültürü, Oscar Lewis çizgisinden hareket ederek bizim tarafımızdan ileri sürülmüş bir kavramdır. Böyle bir kültürleşme biçiminde zenginlik normu, değerlerinden soyutlanmaktadır. Daha ziyade kapitalist yaşantının bir ürünü olan bu oluşum, fertleri toplumu yenile tirme ve onarma götüren iyileştirici bir sosyojenik motiften ziyade, sürekli harcamaya, ba ı boş tüketim normları içine çekmekte ve sonuçta bir gösteriş ekonomisi içinde sivirmelere yönelik bir yarışma biçimleri veya biyojenik motifler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür bir zenginlik kültürü; doyumsuz, sömürücü, yayılımcı ve toplum değerlerinden soyutlanmış, toplumcu kimliği olmayan bireyci (homo-economicus) bir yapıla madır. Bu tür bir zenginlik

⁶¹⁶ LEWIS, Oscar. *İyle Hayat*, s. 1-69, İstanbul 1971. Keza, O. LEWIS, *Sanez'in çocukları*, s. 1-29. İstanbul 1971.

kültürü, Türk toplumunun Batılılaşma, özellikle patrimonial devşirme yönetim biçiminin güçlenmesi süreciyle de boyut kazanmıştır.

1826'dan itibaren yerlilik kimliği güçlü olan Âyân tabakasının kaldırılması ile gücünü ve etkisini arttıran bu Enderuni kitle, yalılardaki yaşantıların yanında nepotik eğilimlerini de ön plana alarak sosyal prestij ve unvan kazanma yollarını da açmışlardır. Saray kültürünün dışa taşınmasında, yabancı ülkelerle olan işbirliği ve eğitsel faaliyetlerde bu grubun yeni statü ve roller yüklenmeleri, bir yanda dış güçlerin ülkeye nüfuz etmelerine, öte yanda ülke kalkınmasının belirli yörelere, özellikle Makedonya, Balkanlar, Arnavutluk, Selanik ve İstanbul, İzmir gibi stratejik merkezlere doğru yayılmasına öncülük yapmışlardır.

Reaya odak noktası olan ve Etrak-ı bi idrak'ın yaşadığı Anadolu toprakları sadece saraya vergi ödeyen, Yemen'e, Fizan'a, Kafkas'lara ve Bingazi'ye asker gönderen "sürü" mertebesinde algılanan insanların yaşadıkları yerler olması nedeniyle, her türlü kentleşme sürecinden uzak tutulmuş, hatta kendi kaderine terk edilmek suretiyle unutulmaya mahkûm kılınmıştır.

1950'lerden itibaren büyük kentlere yönelik göçlerin temelinde bu geri bırakılmışlık, Enderuni aydınının tutum ve zihniyeti en önemli rolü oynamıştır. Merkezi yönetim erdemliliğini yitirdikçe, Anadolu bütünü ile gözden çıkarılmıştır. Bu insanların değerleri, inanç sistemleri, giysileri ve davranış kalıplarına varıncaya kadar hemen tüm kültür varlıkları tezyif konusu olmuş, hatta bazı enderuni aydınların horlanmasına, aşağılamasına varıncaya kadar topluma damgasını vurmuştur. Büyük bir kuşak bu kültürel yozlaştırma kampanyasının hedefi haline gelmiştir. Sinekli Bakkal ve benzeri romanlar, filmler ve hikâyelerde bu değer alçaltıcı sahneleri ve konuları izlememiz mümkündür.

Yoksulluk kültürü kadar, zenginlik kültürü de tarihsel gelişimimizin, toplum yapımızın bir yansımasıdır. Onu, "öteki" olan değil "bizim" olan değerlerimizden, tarihsel deneyimimizden ayırmamız düşünülemez. O, bizi biz yapan değerlerimizin bir parçasıdır.

Yüzyıllarca bu unutilan insanlar şu anda büyük kentlerimizin varoşlarına yığılmış, yaşama savaşı vermektedir. Kentlinin tarihsel uykusunu kaçırmak niyetinde de değiller, zaten öyle bir güçleri de yok. Hamam böcekleri gibi yaşadıklarını, ellerine ne geçerse onu o gün yediklerini açıklayan bu

insanların, merkeziyetçi yönetim biçimini eleştirecek bir zihniyet ve olgunluk düzeyinde olduğu tezi de savunulamaz. Son yıllarda on kadar bankanın içleri hortumlanırken çoğu "Enderun Türkü" olan ve basını, televizyonu tek kelime ile medyayı ellerinde tutan bu dördüncü gücün karşısında yasal bir işlem yapabilecek en ufak bir protesto kimliğine bile sahip olmadıklarını bu bankalar önündeki pasif kuyrukların uzamasından gözleyebilirsiniz.

"Öteki Türkiye", o halde tarihsel sürecimizin ve toplum yapımızın bir ürünüdür. Merkeziyetçi yönetim, Atatürk'ün anladığı anlamda, "Ne Mutlu Türküm" diyebilen kültür ve tarih bilincini sahip bir aydın sınıfın eline geçmediği sürece, "öteki Türkiye" dramatik kimliğini sürdürecektir. Çünkü, tarihsel süreç içinde kurumlaşmış bulunan Patrimonial devşirme topluluğu ele geçirmiş olduğu stratejik noktaları "Reaya" uğruna feda edemez.

Türk entelijansiyası'nın bir karizması ve milli kimliğinin bulunmayışı hususunda Atatürk'ün milli kültür politikası ve Gökaltı yaklaşım lar önemle göz önünde tutulmalıdır. Altı Ok'taki milliyetçilik ve halkçılık ilkeleri bütününü ile Gökaltı çizgisinden kaynaklanan Kemalist Sistemin temel felsefesini veya credosunu oluşturur.

Tarihsel üst tabaka veya merkezi yönetici sistem, eğitim politikaları, gelenekli sömürü düzeni ve toplumdaki konumları nedeni ile hem iktisadi güçlerini arttırmakta hem de alt tabakadan (reaya) yükselenleri kendilerine benzetmek suretiyle güçlerini korumaya çalışmaktadırlar. Böyle bir çarpık eğitim süreci ve sosyo-kültürel şartlandırma sonucu, halk (reaya) katmanlarından gelerek güçlenenler de kendi değerlerine yabancılaşmakta ve düzene ayak uydurmaktadırlar. Bu tür bir yabancılaşma süreci, tarihsel üst tabakaya -Marksist bir jargonla ifade etmek gerekirse- "yastıklık" yapmakta ve onun gücünü korumaktadır. Böylece, Gökaltı'nın de temas ettiği Enderuni ve kozmopolit bir yönetici aydın kadro kimliğini sürdürmektedir.

1900'lerin sosyal bilimcisi ve Resmi teorisinin güçlü odak noktası Gökaltı'nın "Halka Doğru" makalesinin anlamı da burada ortaya çıkmaktadır. Gökaltı, milli değerlerin,

Türklüğün büyük hasletlerinin halkta yaşadığını ileri sürüyor, aydın tabakanın ise Devşirme kökenli olması nedeni ile tamamen kozmopolit bir

kimliğe sahip bulunduğunu ileri sürüyordu⁶¹⁷. Bu kozmopolit-devşirme tabakanın, Gökalp'e göre millileşmesi için halka doğru gitmesi ve halktan milli kültür ve değerleri alması gerekmektedir.

Öncelikle, Türk entelijansiyası, yetiştiği sosyal çevre, kültür ve değerler sistemiyle sosyal bunalımları yönlendirmede etkin rol oynamaktadır. Batı norm ve değerleriyle beslenen bu elitistler, her şeyden önce kendi toplumlarına ait kültür ve inanç sistemlerine yabancılaştıkları için, bir katalizatör olarak batıdan aktardıkları yeniliklerin milli kültür standartlarıyla ne ölçüde uyum sağlayıp sağlayamadığı hususunda köklü bir düşünceye sahip değildirler. Bu yüzden Türk elitistleri -bazı gelişmekte olan ülkeler örneğinde görüldüğü gibi- kendine dönüş yaparak milli bir modeli yeniden canlandırma (resurgency) sürecini başlatmada henüz belirli standartlara ulaşmış sayılamaz. Türk aydını üzerinde geniş deneyimi bulunan Phillips Schwartz: "1933 yılında yapılan üniversite reformu neden dolayı başarısız geçti" adlı 1968 yılında Cumhuriyet gazetesinde yayınlanan bir makalesinde önemli sosyolojik ip uçlarını ortaya koymaktadır:

"18 yıl, Türk milletinin her tabakasıyla yaptığım sıkı temaslardan edindiğim izlenimler sonucunda, Üniversite Reformunun başarısızlığında iki önemli ve Türk tarihiyle açıklanabilen etkenin en büyük rolü oynadığını sanıyorum.

"Biri, Türk aydınlarının bir çoğunda derin kökleri olan yetersizlik duygusudur. İkincisi de, gerek aydınlarda, gerekse halkın birçok unsurlarında Türk milletinin geleceğini yönetenlere karşı var olan güvensizliktir.

"Önce yetersizlik (kifayetsizlik) duygusunu ele alalım. Bu, ilk görünüşte kolaylıkla tespit edilemez. Hatta Üniversitenin kaderini ele almış şahsiyetlerin bazıları kendilerini çok üstün görmektedirler. Fakat, hakikatı biraz araştırırsak, yetersizlik duygusunun hayret edilecek ifadeleriyle karşılaşırız. Kaç kez Türk meslektaşlarımdan şu tarzda hitaplara maruz kaldım: "Siz Türkiye'yi tanımıyorsunuz. Burada hiçbir şey yapılmaz".

"Çoğunlukla rastlanan sathi bedbinlik, haksız eleştiri iptilası, hakikatlerin ve olayların yanlış bir açıdan takdimi, daima haklı çıkma hırısı, böbürlenmek, gösterişe düşkünlük, toleranstan yoksunluk, başkalarına nispetle daha iyi olmak iddiası, görünüşü kurtarma arzusu, bütün bu gibi vasıfların neticeleri günlük hayatta bile çok derin tesirler yapmaktadır. Eğer idareciler

⁶¹⁷ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, s. 280, İstanbul 1998.

sınıfı arasında olumsuz bir ayıklama (seleksiyon) cereyan ediyorsa, bunun nedenleri de bu ruhsal unsurlarda aranmalıdır.

"Yukarıda zikrettiğimiz ikinci neden, yani güvensizlik (itimatsızlık) unsuru da bu birinci nedenle çok yakından ilgilidir. Bütün bu sebepler sonucunda aydınların çoğu kendi kişisel kaderlerini milletinden ayırmakta haklı olduklarını zannetmektedirler. Vatanları için ölmeyi göze alanların çoğunda vatan için yaşamak arzusu çok gevşektir. Bundan dolayıdır ki, hayat mücadelesinde hile, kanundan daha büyük bir itibara sahiptir. Kumazlık, bilim ve sanat bakımından yaratıcı dehadan daha yüksek bir kıymet taşımaktadır. Üniversitelerde mevcut olan mevkiler, birçoklarının hayat gayesi olarak telakki edilmemektedir. Bilâkis, ancak dışardaki kişisel ve maddi işler için bir temel olarak kullanılmaktadır"⁶¹⁸.

Türk üniversitelerinde uzun süre hizmet gören Prof. Dr. Phillips Schwartz'ın üniversite reformunun başarısızlığı gibi önemli bir yenileşme hareketini Türk tarihinin gelişimi ile ilgili görmesi düşündürücü olsa gerek. Bu üst elitistlerin kişilikleri (idiosyncrasy) üzerine yürütülen karakter tahlillerinde rastladığımız "vatan için yaşama" arzusunun çok zayıf olması, yaşam kavgasında hile ve kumazlık gibi şeytani değerlerin egemenliği Türk toplum yapısının en önemli açmazlarından biridir.

Tarihsel çizgiden kaynaklanan üst sınıfın yapısallaşması, halkı dışlayan farklı bir dünya görüşünün temsilciliğinden kaynaklanmaktadır. Divan Edebiyatı ve Halk Edebiyatı da bu iki kültürün bakış açılarının bir yansımasıdır. Biri İslâmi tasavvuf ve değerlerin sembolize edildiği son derece yalın, açık ve öz Türkçe bir ifadeyle dile getirildiği halde, öteki Sadabad eğlenceleri, sevgiliye olan fetişist duyguları terennüm eden, ancak belirli bir medrese kültürü ile anlaşılabilen-Farsça-Arapça karışımı-yapay üslûp ve deyişler yumağı.

İki tabaka arasında bir kültürel diyalog olmadığı gibi iki edebiyat alanında da bir yaklaşım düşünülemez. İkisi de sanki ayrı dünyaların ürünü imiş gibi bir izlenim yaratmaktadır bizlerde. Bu ikili yapı, günümüzde de kimliğini sürdürmekte, hatta halk katlarından sıçrama yapmak suretiyle üst katlara tırmanmak isteyenleri de etkin eğitim-öğretim yöntemi ile kendine benzetmektedir.

⁶¹⁸ SCHWARTZ, Phillips. "1933 Yılında yapılan üniversite reformu neden dolayı başarısız geçti?", *Cumhuriyet*, 5. Ağustos, 1968.

Büyük ölçüde, eğitim-öğretim modelinin bu merkezîyetçi gücün elinde bulunması sonucu, günümüzde kendisini Resmi Teori'nin temsilcisi olduğunu ileri süren klasik bir partideki dalgalanmaları ibretle izlenilmelidir. Partisinin Gün-Dem adlı dergisinde Şeyh Edebâli'nin Osman Gaziye vasiyetini hatırlatan bir Parti başkanı, "Şeyh" sözcüğünden ötürü eleştirilmesi karşısında: "Biz Anadolu hareketiyiz, bu toprağın, bu ülkenin insanıyız. Bizim bir çizgimiz var. Bunun içinden çıkmış Hacı Bektaş-ı Veli. Neyi yanlış söylemiş? Şeyh Bedrettin'in başında "Şeyh" var, ona karşı çıkmıyorsun da Edebalî'ye niye karşı çıkıyorsun? (...) "Olur mu canım, böyle şeyler yok kitapta, biz buna alışmadık. Biz Garaudy diyeceğiz, biz Makyavel diyeceğiz. Öyle derssen sen Sosyal Demokrat olacaksın. Tamam kardeşim de, yerli, ulusal, kendi tarihine, kendi köküne yönelik sıcak bir yaklaşımı, Sosyal Demokrasiyi dışlayan bir anlayış sayıyorsun, sen ne tarihini biliyorsun, ne sosyal demokrasiyi biliyorsun, hiçbirini bilmiyorsun demektir. Şimdi bu bizim çok temel bir yanılgımızdır. Bizim derken, Türkiye'nin bazı aydınlarının bir yanılgısıdır. Türkiye'nin bazı aydınları maalesef bu gerçekleri kavramış değildir. Kavramadıkları için çok kere topluma ters düşmüşlerdir."⁶¹⁹ Başkan daha ileri giderek, Halk Partisi'nin Atatürk'ten sonra unutulmuş milli köklere yönelik dönüşümünü şu şekilde dile getirecektir: "Biz tercüme solculuk, tercüme aydınlık mı yapacağız. Biz Anadolu hareketiyiz, bu toprağın, bu ülkenin insanıyız. Bizim bir çizgimiz var. "Böylece, Parti lideri milli köklere dönmenin sembolü olarak da Şeyh Edebalî'yi, Hacı Bektaş-ı Veli'yi, Yunus'u, Mevlana'yı birer "prima mobila" olarak ileri sürmektedir. Parti artık tarihsel çizgisini bulmalı ve Enternasyonal Sosyalist hareketten değil, milli değerlerden kaynaklanan gerçeklere, insanı yücelten Anadolu Hûmanizmasına dönüş yapmalıdır."

Söz konusu Parti başkanının, deneyimli bir politikacı olarak, köklerine dönme ve yerlilik kazanma süreci karşısında, Enternasyonal Sosyalist görünümüne bir partinin değerlerine nasıl yabancılaştığını açıklarken kullandığı "aydınların yanılgısı" deyimini, aslında patrimonial devşirme sisteminin uzantısına da "uyanışın" bir tepkisi olarak karşılanması gerekmez mi?

Son yıllarda, bu tarihsel boşluğa karşı bir tepki unsuru olarak ortaya çıkan İslâmî direnişte gözlediğimiz sosyojenik motiflerin, halkın kültür ve değerlerinden ziyade bu kozmopolit sınıfın Batı kökenli değerlerine yönelik

⁶¹⁹ "Şeyh Bedrettin'e evet de Edebalî'ye neden hayır?", *Zaman Gazetesi*, 2 Ocak 2001.

kodları birer sosyolojik şifre olarak kullanmaya başlamaları trajik-komik bazı sonuçlar da yaratmaktadır.

Gerek İslâmıcı gerekse lâik zenginleşme sürecinde odak noktaları birleşmekte; zevkler, eğlenme ve tüketim norm ve değerleri aynı çizgide keşismektedir. Antalya'nın Gazipaşa ilçesindeki bir düğünde, 19 yaşındaki gelin için 19 katlı pasta yapıldı. Gelin pastayı kesmek için merdivene, damat da arkadaşlarının omuzlarına çıkmak zorunda kaldı. Pastayı yapan (...) 290 kilo olan pastanın 150 kg. krem şanti, bin 200 yumurta, 50 kg. un ve 40 kg. şeker katılarak tam dört günde yapıldığını söylemektedir⁶²⁰. Oysa bu kentimizin yüzde 80'i hemen hemen gecekondu kuşağının oluşumu altındadır. Özellikle Kepez yöresi sefaletle kol gezen bir gecekondu yaşantısını temsil etmektedir.

Narenciye bahçelerinin konutlaşması Antalya ve Alanya alanlarında kısa zamanda 30-40 daire sahibi zenginlerin türemesine neden olmaktadır. Temel bir kültürü olmayan bu "görgüsüz" tabaka kısa zamanda "bende var onda yok" türü bir gösteriş ekonomisinin içine girmiştir. Bu örnek, reaya insanının "Enderunleşme" sürecinin bir parçasıdır. Bu "türedi"ler, biraz ötelerinde Kepez'in üst sınırlarını oluşturan Şımak, Siirt ve Hakkâri'den göç eden insanlar için bir sivil toplum örgütlenmesi kurarak yardım kampanyalarını başlatacakları yerde gelenekli toplumun modellerine devam etmeleri de yabancılaşma sürecinin en tipik örneklerinden birini teşkil etmektedir.

Bu "Enderun zengileri" veya "türedi tabakanın" zevk ve eğlence motiflerinin bir hedonizm felsefesi ve estetik duygudan yoksun olduğunu bazı yazarlar şöyle karikatürize edeceklerdir: "En çok para bende var" görgüsüzlüğü eskiden sahneye Türk Lirası banknotları fırlatılarak gösterilirdi. Sonra biraz yontuldular, tabağına daha çok Türk Lirası ödeyip sanatçının başından aşağıya "gül yaprakları" serptiler. Ardından gül tabağı da kesmedi, daha fazla ödeyip tabak kırmaya başladılar. O da yetmedi. Bir defada en çok parayı ödemek için sahneye dolar attılar. Zamanla bu da yetersiz kaldı.

Şimdi moda, bir paketine 40 milyon lira (yaklaşık 100 dolar) ödeyip saçmak... Bar sahibinin marketten 150 bin liraya aldığı bir paket peçeteye 40 milyon lira verip, sahneye döküyorlar. Bu garip eğlencenin nedeni, Maliye... Para saçan takibe alınıyor, peçete saçan kurtuluyor. Çünkü ödemeyi

⁶²⁰ Hürriyet, Haziran (Söğüt kutlamaları günü,) 2000. Antalya eki.

kredi kartıyla değil, nakit olarak yapıyorlar, fatura fiş almıyorlar, ne bar sahibinin başı ağrıyor, ne de magandanın⁶²¹.

Bir bar kültürü şeması içinde, eğlence normlarını dışlayan “türedi zenginine” yönelik bu ifadelerin ne tür bir ironiyaya yol açtığını rahatlıkla gözelebilmekte-yiz. Üst zenginin veya kozmopolit grupların yaşantısının bir üslup ve mannerizm taşıdığını yine zımnen hissetmekteyiz. Reaya’nın bu noktaya erişmesinin daha çok zaman alacağını da tüm kurallarıyla algılayabiliyoruz.

Üst zenginlerin insanı çıldırtacak derecedeki basit ve primitif eğlence türleri ile hanesine et girmeyen kim bilir kaç gecekondlu insanımızın karnı doyacaktı? Bilemezsiniz: İki liste var önümde. Birinci liste düğün fiyatları: Salon kirası-ikram 10-50 milyar. 5 dakikalık havai fişek gösterisi 1.4 milyar. Lazerle gelin ile damadın adını gökyüzüne yazdırmak 1.2 milyar. “Bu nasıl ülke? Nasıl?”⁶²².

Toplumsal hemen her katmanında reayanın yükselişi ve enderunun zevk, eğlence kültürüne yönelişi üslup ve adap bakımından reddedilmekte, çoğu kez alay konusuna dönüşmektedir. Bu değişimi aşağıdaki söyleşide tüm ayrıntılarıyla izleyebiliriz.

“Ben meyhaneleri severim. Bu yaşımda bile severim. Ama gerçek meyhaneler, gençliğimin Rum meyhaneleriydi. İstanbul’un her bir yerinde, Beyoğlu’nda, Tatavla’da, Adalar’da, Boğaziçi’nde, Marmara’nın kıyılarında vardı bu Rum meyhaneleri” diye anlatıyordu Mine Urgan anılarındaki Rum meyhanelerini. Peki nasıl bu Rum meyhaneleri dersiniz anlatalım. O zamanın meyhaneleri mezeleriyle anılır. Kiremitte palamut, enginar, lakerda gibi İstanbul mezelerinin yanında, pilaki, midye dolma, sarma dolma, topik gibi Rum mezeleri de yapılmış. Rakının mezesi ise özel olarak hazırlanmış. Fava, tarama, ançüez, çiroz ve en önemlisi piyaz. Şimdinin köfteci garnitürü piyaz aslında çok eski bir Rum mezesidir. Rum’ların düğünlerinden tutun da cenazelerine kadar sürekli piyaz yaptıkları söylenir.

Rum meyhanelerinin garsonları da başkaymış. Mina Urgan anılarında onlardan şöyle bahsediyor: “Gerçek garson, ancak Rum garsonudur bana sorarsanız. Hele yaşlı Rum garsonlarının başka bir zarıflığı vardı. Sizi masaya öyle bir buyur ederler ki, dakikasında bir prenses sanırdınız kendinizi”.

⁶²¹ ATAY, Zafer. “Dolar Yerine Peçete”, *Star Gazetesi*, 22. 10. 1999.

⁶²² COŞKUN, Bekir. Tuhaf Bir Ülke, *Hürriyet*, 26 Temmuz 2000.

Bakmayın Şimdi her yerde yeni meyhanelerin açıldığına. İstanbul'un meyhane geçmişi oldukça eski. Kumkapı'daki Neyzen adlı meyhanenin sahibi H. K. bu geçmişi bize Şöyle anlatmıŐtı: "1960'ların başında Kumkapı'da Ermeni ve Rumların iŐlettikleri 3-4 meyhane vardı. Zaten asıl meyhaneciliği de onlar bilirler. Türkler de bakkal, manav, berber d kk nı iŐletirlerdi. Ben de 1984'e kadar manavcılık yaptım. 1980 sonrası Ermeniler gidince meyhaneler de tamamen Türklere kaldı. Çevredeki bütün d kk n sahipleri dükkânlarını kapatıp yerlerine meyhaneler açtılar."

H. K. tam bir Ermeni hayranı. "Meyhaneciliği onlardan öğrendik" diyerek devam ediyor: "Ermeniler gidince burada doğru pilaki yapan yer kalmadı. İŞin mutfağını onlar biliyordu. Onlar gerçekten çok h rmet  r insanlardı. Zaten komŐun olacaksa Ermeni olsun. Kızları namuslu, hanımları, beyleri çok efendiydi."

İŞte böyleydi eski meyhaneler. Aslında çok eskimediler. Ama yeni türevleri peyda oldu. Eski meyhanelerde  ingeneler, bir klarnet, bir kanun, bir keman, bir dümbelek yetiyordu fasıl yapmaya. Daha eskilerinde ise mutlaka sirtaki yapılmış. İki kişi piste çıkar, rakı dolu kadehlerin etrafında sirtaki yapar, bitince eğilip ağzıyla kadehi alarak elleriyle dokunmadan rakıyı içerlemiŐ. Sonradan baŐlarılmıŐ tabak kırmaya. Tabak kırmak bir Rum geleneği: Rivayete göre sevgilisini çok seven bir aşık, sevgisini dile getirmek için Yunanistan'da tabak kırıyor.

Eski meyhanelerde her Şeyin bir nedeni. bir düzeni varmış. Şimdinin popüler ve sosyetik me  nlarının da kendine özgü tavırları var. Mezeleri çok lezzetli değil. Bazı yerlerinki çok acılı. Bozuk mezelere kokmasını önlemek için acı koydukları bile söyleniyor. Tabii bu yalnızca dedikodu. Müzikleri de farklı. Amaç yalnızca oynatmak. Dinletmek değil. Tabak kırmalarının yerini ise peçete fırlatma modası aldı. Bu adet eski gazineadaki kafadan aşağıya g l dökmeye benziyor. Ama sanırım peçete daha masrafsız oluyor. Bu me  nları diğerlerinden ayıran en önemli özellikse ünlülerin uğrak yeri olması.

Sosyetik meyhane kültürü üzerine yürütülen bu tür yorumlar bile, Türk toplum yapısındaki ikili kimlik yansımaları bütün boyutlarıyla ortaya koymaktadır. Azınlıklar norm ve değerleri sürekli ön plana çıkarılmakta, Anadolu insanının onlardan kalan maddi unsurları bile devralmaktaki geri kalmıŐlıĐı k   m se duygusu ile dile getirilmektedir.

Üst sınıfın veya sosyetenin yaşantısı, dünya görüşü (frame of reference), inanç sistemleri ve değerleri hakkında ülkemizde ele alınmış ciddi hiçbir araştırmanın bulunmayışı, ister istemez medyatik kaynaklara baş vurmamızı gerektiriyor. Bu alanda, özellikle görsel kaynaklar önem taşımaktadır. Ayrıca, son yıllarda basın hayatına kazandırılan "Adı Aylin", "Safiye Sultan", "Füreyra, Meyyale ve benzeri bir çok yayınlar da çalışmalarımıza ışık tutacak kaynaklar arasında zikredilebilir. Özellikle, beyaz camın arkası ve günlük gazeteler ile haftalık sosyete dergi ve magazinleri, internet taramaları bu tabakaların yaşantıları ve davranış biçimleri hakkında bizlere ip ucu niteliğinde bazı görüşleri kazandırabilmektedir.

Bir toplumun orta tabakalarına karşı, Üst zenginlerin yaşantıları, Bohemian davranışlarının hiçbir zaman bir katharsis niteliği taşıdığı tezi savunulamaz. Ülkemizde de, son yıllarda örneklerine sık sık rastladığımız krediler ve teşvikler, hayali ihracatlar, banka soygunları, hileli iflaslar, kara paranın aklanması, yer altı örgütlemeler, mafia oyunları ile yürütülen koalisyonlar üst statüde bulunanların kimliklerini açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Milli kalkınma politikamızın önünü kesen, bankacılık oyunları, krediler, teşvikler hayali ihracat oyunları ile hileli iflasların yolunu açan bu sınıfın katrilyonlara ulaşan kalpazanlıkları, bir yandan Doğu ve Güneydoğu gibi alt düzeyde kalkınma süreci içinde bulunan bölgelerimizin geri kalmışlığını pekiştirmekte, öte yandan açlık sınırına ulaşan insanların büyük kentlere yönelik göçlerini de hızlandırmak suretiyle gecekondulaşmayı teşvik etmektedir. Son iki yılda beş bankanın hortumlama girişimi Türk toplumuna 20 katrilyona mal olmuştur. Bu ölü veya kayıp, servet adı geçen yörelerimizin kalkınmasında en etkili rolü oynayabileceği gibi, İstanbul gecekondularının ıslahı ve yeniden yapılanması hususunda belki de biricik kaynağı teşkil edebilirdi.

John F. Kennedy, Pulitzer ödülünü kazanan Fazilet Mücadelesi (Profile of Courage) adlı eserinde Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşunda rol alan on kadar üst zenginlin başarılarını dile getirmektedir. Engin deneyimleri, bir ideal etrafında birleşmeleri ve bir ulus-devlet meydana getirmenin heyecanı içinde bu üst zenginlerin çabalarını, erdemliklerini okuyoruz. Bizim üst zenginler, ülkenin belirli kesimleri gerilla savaşı içinde iken, insanlar açlık sınırlarına ulaşırken salça, tuz, kibrit, sigara türü palyatif -hani olmazsa da olabilir- türü sanayi yatırımlarına gitmek suretiyle yoksulluk

sınırnı adeta körükleme yolunu izlemekten çekinmemişlerdir. Bir müstemleke politikası bile, bunların ekonomik kalkınma ve sanayileşme stratejilerinden daha mantıklı ve daha pragmatik olabileceği söylenebilir.

Bir insanın toplum dinamizması içinde gözlenen iki yönlü davranışları vardır. Bunlardan biri, cinsiyetin devamı ve yaşama güdüsü için önemli olan biyojenik davranışlar, öteki de bir sosyal aktör olarak topluma yönelik akılcı tutum ve eylem biçimleridir. Üst zenginlerimizde gözlenen Bohemian yaşantı, bu tabakanın henüz biyojenik motiflerinin ötesine geçemediklerini göstermektedir. Zevkleri, Epik rien bir yaşantının da ötesinde, çoğu p erilizme ka an cinsiyet yüklü eğilimleri yansıtır.  rnek mi? Sosyete de zenci fahiş modası denilen bir furyenin içinde bu profilleri rahatlıkla gözleyebiliriz.

“Sosyete erkeklerine 200 dolar karşılığında zenci kadın pazarlayan biri  niversiteli iki satıcı, müşteri görünümündeki ahlâk polislerine su st  yakalandı. Nijerya uyruklu Frank Pluo’nun Etiler’deki ev arkadaşı Mary David’i Nnonna Fabion aracılığıyla sosyete erkeklerine pazarladığı ihbarını alan polis harekete geçti. Fabion’un telefonuna ulaşan ahlâk bürosu dedektifleri, müşteri gibi davranarak buluşma yeri belirledi. Etiler’de belirlenen buluşma yerine arkadaşı Pluo ve Mary ile gelen Fabion polisle pazarlık yapmaya başladı. Sosyeteden bir iş adamı gibi davranan polisin 100 dolarlık önerisini kabul etmeyen Fabion, zenci kadına çok talebin olduğunu söyleyerek 200 dolar istedi. Polis, Fabion ile David’i göz altına aldı. Sorgulanan sarıklardan Pluo, ifadesinde: “Ben Amerika’da  niversite bitirdim. şimdi de Boğaziçi  niversitesi’nde master yapıyorum. Bu olaylardan haberim yok. Mary benim ev arkadaşım” dedi. Pluo’yu yalanlayan Fabion ise şöyle konuştu: “Ben sosyete de tanınmış bir kimseyim. Bir yıldır Türkiye’deyim. Ben müşteri bulurdum. Frank da İstanbul’daki üniversitelerde  ğrenci olan bayan arkadaşlarını bana getiriyordu. Fran ile Mary Rumeli Hisarüstü’nde beraber bir evde kalıyorlardı. Son zamanlarda beyaz kadınlardan sıkılan erkeklerin zenci kızlara büyük ilgisi vardı. Zenci kızlar fiyatı 200-500 dolar arasında müşteri bulabiliyorlardı. Değişik kadın isteyen Türk erkekleri istenilen parayı ödüyordu. Zenci hayat kadını olmadığı için bu yolla çok para kazandık”^{  }.

^{  } EZBER, Elvan. Milliyet, 5 Mayıs 2000.

Aristoteles, trajediyi “ruhu yıkama” Katharsisa sanatı olarak tanımlıyordu. Her meslek ve sanat dalında aşağı yukarı bir ruhsal doyum, moral bir yükseliş ve duyguların arınması (süblimasyonu) vardır. Yukarıdaki ilişkiler tablosunda siz Etiler’de konaklayan üst zenginlerin hayvani güdülerinin dışında böyle bir asilleşme jestini gözleyebiliyor musunuz? Davranışları toplum katlarında bir ruhsal yıkama veya katharsisa mı yaratıyor yoksa toplumsal çürümeyi mi belirliyor?

Bu insanların birer sosyal aktör olarak ülkemizin sorunlarına eğilmeleri ve ülkemizin bütüncül (holistik) kalkınma süreçlerine destek olabilecekleri düşünülebilir mi? Erzurum Dağ mahallesi veya İstanbul Gaziosmanpaşa mahallerindeki insanların, midelerine taş basarak açlıklarını giderdikleri bir anlarında “zengin olmayı arzu eder misiniz?” sorularına verdikleri cevaplardaki “Allah’ın yarattığına çok şükür, zengin olup da bizlere sırt çeviren insanlara niçin benzeyelim” tarzındaki yaklaşımlarının yüceliğine nasıl saygı duymazsınız.

Aile kutsiyetini bir kenara iten ve cinsel güdüsüne göre, fahişelik (prosti-tute) zenaatını yönelten odak noktalarıyla yatıp-kalkan bu insanların hiçbirinin, beş yıllık gecekondü araştırmamız boyunca gecekondü insanı ziyaret etmediklerini, dertlerini dinlemediklerini ve beş kuruluşluk bir yardımlarının kursaklarına inmediğini idrak etmiş bulunuyoruz.

İster üst tabaka isterse büyük ölçüde onların bir uzantısı olan merkezi yönetim bakış açısı, büyük çapta Arnold Toynbee’nin “yaratıcı azınlık” adını verdiği ve toplumların modus operandi’si sayılabilecek tipleştirmeleri veya J. F. Kennedy’nin “Cesaret Profilleri”nde yücelttiği Amerika’nın ulus-devlet idealini gerçekleştiren kilit kişiler kimliğinden uzak düşmelerini gözlemiş olmamız ne hazin?

Osmanlı Kalemîye ve Mülkiye tabakalarının sosyal tarihini inceleyen ve bu alanda ilk kez bir doktora tezi hazırlayan Carter V. Findley’in isabetle belirttiği gibi: “Osmanlı’da yönetimin Türk’lerin değil, tarihsel olarak Padişah’ın “Kul”u sayılan ve Osmanlı-müslüman-devlet kültürünü benimsemiş kozmopolit bir yönetici sınıfının elindeydi”⁶²⁴ tarzındaki bu üst sınıfın ana-

⁶²⁴ FINDLEY, C. V. a. g. e., s. 16. Keza, etnograflara göre, “Osmanlıların damarlarında hemen hemen çok az Türk kanı dolaşmaktadır” (İngiliz Gizli Servisi M15’e göre Turancılar ve Pan-Turanizm, s. 297. İstanbul, 1999, Yesevi Yayını).

tomik yapısı, Cumhuriyetin kurulmasıyla da -bir iyot tabakası gibi havaya uçmadığına göre tüm özelliğini devam ettirmiştir.

Üst üst elitist tabaka hakkındaki Philips Schawartz'ın İstanbul Üniversitesindeki 18 yıllık bir deneyim sonucu dile getirdiği: "Aydınların çoğu kendi kişisel kaderlerini milletinden ayırmakta haklı olduklarını zannetmektedirler. Vatanları için ölmeyi göze alanların çoğunda vatan için yaşamak arzusu çok gevşektir. Bundan dolayıdır ki, hayat mücadelesinde hile, kanundan daha büyük bir itibara sahiptir. Kumazlık, bilim ve sanat bakımından yaratıcı dehadan daha yüksek bir kıymet taşımaktadır" tarzındaki teşhisleri yanında, üst sosyetenin Bohemian yaşam biçimi de aslında aynı yola çıkmıyor mu?

Toplumda değişmeyi, yenilikleri bir gümrük bekçisi veya kilit kişi olarak yönlendiren ulusal aydın kimliğinin tarihsel süreç içinde yırtılması, dejenerasyonu günümüzde de sosyo-patalojik gerginliklerin adeta resmi geçit'ine sahne olmaktadır. PKK ve yan kollarının bitiminden hemen sonra ortaya çıkan Hizbullah ve 20 hapisanede başlatılan "Hayata Dönüş" operasyonları aslında dianetik (erdemliliğini) niteliğini yitirmiş bir toplum yapısının çarpınışlarıdır. Bergson'un Yaratıcı Evrim adlı eserinde çağımızı "Ruhu küçülen bedeni büyüyen" bir oluşuma benzetirken, Türkiye'mizin de bu çizgileri izlediğine tanık olmaktadır. Püritan aydın kadronun olmayışı, karizmanın çürümesi sonucunu yaratmış, bu da toplumun ayakları üzerine çökmesine neden olmuştur.

DHKP-C ve alt kuruluşlarının Bayrampaşa, Ümraniye, Çanakkale ve benzeri öteki hapisanelerdeki hakimiyetleri ve Marksist ideolojinin Maoizm ve Leninizm varyantlarına yönelik sektizm tipleştirilmeleri, aslında gelenekli Oğuz-Türkmen veya Schills'in merkez-çevre modelinin bir biçim değiştirmesidir. O dönemlerde, Sünni kültür kodunu temsil eden merkezi Oğuz yönetimine karşı Türkmen Şia ayaklanması, günümüzde de Cumhuriyet ideolojisine yönelik bir tavır alan DHKP-C Şizminin bir biçim değiştirmesinden ibarettir. Her iki dönemde de merkez-çevre çatışmaları bir türlü temelleri üzerine oturmamakta, aradan 300-400 yıl geçse de yine oyun kuralları değişmemektedir.

Son bir ay içinde dokuzuncu cumhurbaşkanının aile fotoğrafı olarak kamu oyuna takdim ettiği kartpostaldeki kişilerin hemen hepsi ya hapisanelerde veya yurt dışında aranmaktadırlar. Devleti temsil eden ve karizma-

sı olması gereken bir kişinin dört bir yanında bulunan insanların teker teker sosyal çürümenin boşluklarına yuvarlanmalarının bir anlamı olması gerekmez mi? Bunların bir kısmı bir vakitler devlet ağacının altında bankalar temsil eden devlet bakanı, bir kısmı özel sektörün güçlü odak noktalarını oluşturan kimselerdi. Balık baştan kokmaya başlamıştı.

1980 öncesi sağ-sol vuruşmaları, ülkemizde 5 bin kadar insanımızın ölümüne neden olmuş, üniversiteler, güvenlik güçleri, öğrenciler, siyasal partiler ve bir çok sivil toplum örgütleri bölünmelerin eşiğine gelmiştir. Bu Marksistleştirme kampanyasında birinci derecede sorumlu merkeziyetçi yönetim biçimi, olaylara seyirci kalmış, gizli güçler de buna payanda olmuştur. Günümüzde Hizbullah ve DHKP-C olaylarında gözlemlendiği gibi. O dönemin en bunalımlı bir döneminde itirafçı Şemsi Özkan TKPMLSPB başkanı olarak Prof. Dr. Aydın Yalçın'ın nezaretinde Ankara Dedeman otelinde dinleyicilere şu açıklamayı yapıyordu: "12 Eylül öncesi dönemin iç işleri bakanlığı hangi polisi öldüreceğimi bana söyler, ben de öldürürdüm" diyordu. Sanıyorum, o dönem şehit edilen polis sayısı yüzün üstünde idi. Yine o dönemde, devlete gelenekli olarak merkezi yönetici kadroları yetiştiren Siyasal Bilgiler Fakültesi ise Marksist eylemcilerin işgali altında idi ve Prof. Dr. Aydın Yalçın derslerine ancak polis refakatinde girebiliyordu. Komünizm yıkıldı ve Marks'ın kapitalizm için ifade ettiği deyimle bizzat sistemi "tarihin çöplüğüne atıldıktan" bir süre sonra Gorbacov, ülkemizi ziyaret etmiş, bu ara ODTÜ'ye de uğramıştı. Ancak, bir kısım militan öğrenciler tarafından çürük yumurtaya tabii tutulmuş, kampüse sokulmama-ya çalışılmıştı. Protesto sonrası yakınlarına: "Ben her yerde komünizmin öldüğünü sanıyordum, fakat Türkiye'de yaşadığını gördüm, çok üzüldüm" demek suretiyle hissiyatını bildirmişti.

Marksizmin ithalinde bu "Enderuni Türkler" kilit rol oynamış, ele geçirdikleri basın organları, radyo, TV gibi yayın araçları yanında, okullaşma ve eğitim kanallarıyla güçlü diyaloglar tesis etmek suretiyle, üniversiteleri ideolojik kutuplaşmaların içine çekmişlerdir. Bu ideolojik şartlandırmanın frekansı Batılı sosyologların bile dikkatlerini çekmiş, "Türkiye Sovyetleştirme kampanyası içinde midir" türü yayınların yapılmasına neden olmuştur. Böylece, Türk üniversitelerinde gündeme getirilen Marksizm ve Proletarya diktatörlüğü türü akımlar, halkımızın "birileri", bazı aydınlarımızın ise "derin devlet" diye belirlediği "patrimonial devşirme" zihniyetinin gündümünde en az kültür hayatımızın on yılının kaybolmasına neden olmuş-

tur. Leninizm, Maoizm, Sosyalizm, Stalinizm ve Marksizm üzerine yazılan yayınlar, tasarlanan ideolojik modeller teker teker çöp sepetlerine atılırken, bir kısmının DHKP-C militanlarının hücre evlerinde varlıklarını sürdürdüklerini görüyor, üzülüyoruz.

Toplumsal yapı analizleri anlamlı ve rasyonel bir biçimde incelendiğinde, tarihsel merkez-çevre gerginliklerinin sürdürülmesinden çıkarları olan gizli ellerin veya patrimonial devşirme güçlerinin karanlık emellerinin varlığını sezmek mümkün değildir. Milenyum yılında Hizbullah, banka hortumlanmaları, uyuşturucu operasyonları ve DHKP-C ve benzeri örgütler üzerinde bir seri operasyonları yönelten İç İşleri Bakanının, bu radikal eylem biçimlerini gözünü kırpmadan "devletin ayıbıdır" biçiminde yorumlamasının ve sonucu halkın takdirine sunmasının bir anlamı olsa gerek.

Ulus-devlet kimliğini gerçekleştirmiş bir batı toplumunda, bir yanda kolonileşmiş sefalet yuvaları, öte yanda Bebek, Etiler, Maçka ve Boğazdaki villa ve sayfiye benzeri sefahat yuvalarına rastlayabilir misiniz? Bunların, yaşantıları, eğlence ve dünya görüşleriyle yoksulluk kuşakları oluşturan insanların sorunlarına çözüm getirebilecek irade beyanlarında bulabileceklerine inanabilir misiniz?

Üst tabakanın harcama ve tüketim normları da incelemeye değer. Bunlar har vurup harman harcayan bir çizgide yaşantılarını sürdürürler. Kendilerinden aşağıların, inleyen milyonlarca insanların ne yer ne içer kabilinden sorunlarına asla kulak asmazlar. Hiçbir sorumluluğu kabul etmeyen Orta Çağ yöneticileri gibi bu insanlar da: "Tanrı kralı günahsız yarattı" biçiminde kendilerini Süt Gölü'nün sularıyla anmış, hikmet-i vücutları (raison d'être) olduklarına inanırlar.

Üst zenginlerimizin kuaförlerinin Atina'da olduğunu; özel ekmeklerinin Londra'dan, ilaçlarının da Tokyo'dan geldiğini biliyoruz. Çoğu kez özel uçaklarıyla öğle yemeklerini Paris'te yediklerini ve geceyi İsviçre'deki otellerde geçirdiklerini de medyadan izliyoruz. Zenginlerin bu yeni eğilimine "deneyim ekonomisi" adı da verilmektedir. Avrupa'yı bırakınız, artık Amerika evlerinin arka bahçesidir. Kulaklarına sinek kaçsa soluğu Amerika'da almaktadırlar. Bu "deneyim ekonomisine" son yıllarda reaya kökenli bazı millet vekillerimiz de katıldı. Bunlar da tatillerini Havana'nın güneşli kumsallarında geçirdiler ve tadına doyamadılar. Ama hiçbiri biraz da tatillerini gecekondularda geçirmeyi, Arjantin'in karizmatik lideri Peron gibi onlarla

düşüp kalkmayı akıllarından bile geçirmedi. Çünkü, toplumlarına yabancılaşmışlardı.

Ülkemiz, iç çelişkiler, dengesiz gelir dağılımları, yoksul ve sefalet bölgeleriyle, parya niteliğinde sürünen insanlarıyla, Türkiye genelinde 20 hapishanesinde yer altı örgütleriyle 20 katrilyon zarar veren yakıp yıkmalarla sallanırken; yaklaşık yarım trilyona mal olan bir düğünün 2000'nci yıla veda ederken kapımızı çalmasının bir anlamı olsa gerek. Aristoteles, bir eserinde: Atina sitesi, kaleleri ayakta iken ahlâkı harabe olmuştur" diyordu. Türkiye, Baykal'ın da isabetle belirttiği üzere, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Şeyh Edebali ve Mevlana gibi değerlerine yabancılaştırıldığı için bu hale düşmedi mi?

Atatürk'ün ölümü ile başlatılan II. Cumhuriyet dönemi, kanımca köklerden kopmayı, milli değerleri dışlayarak bir sosyalistleşme süreci içine girilmeyi belirlemektedir. CHP, bu akımın resmi alanda en güçlü temsilcisidir. Atatürk döneminde, Milli dil ve tarih tezine karşıt akımlar olarak başlatılmış bulunan Anadolu Uygarlıkları Teorisi ve Türk Hımanizması, Greko-Latin kökenli tezler birer prima inter pares olarak, Atatürk'ün ölümü ile yeniden sahneyi doldurmuş ve başlatılan sosyalist kampanyayı beslemekte devam etmiştir.

Baykal'ın bu Post-Rönesans diyebileceğimiz nitelikteki çıkışları, Atatürk'ün tarih bilinci ve milli köklere dayandırdığı bir partinin, kısa süre içinde çok-kimlikli bir kozmopolit yapıya dönüşmesi ve tarihsel kaynaklardan gelen patrimonial merkezîyetçi yönetim unsurları tarafından biçimlendirilerek, Püritan bir kadronun yozlaşmasına yol açmıştır.

Ülkemiz üzerine kaynak niteliğindeki çalışmalarla tanınan ünlü araştırmacı David Kushner, kapitalistleşme sürecine giren Türkiye'de dinin önemli etikal değerlerden nasıl soyutlandığını şu çarpıcı ifadelerle ortaya koymaktadır: "Türkiye Cumhuriyetinde, İslâm dini resmen Türk kişiliğinin ve Türk kültürünün bir parçası olmaktan çıkarılmıştır. Oysa Gökâlp, islâm dinini, vatanseverlik duygusunu harekete geçirici ve öteki müslüman milletlerle iş birliği ve dayanışmanın temellerini oluşturucu bir unsur olarak görmüştü"⁶²⁵. Türk lâiklik sistemi üzerine bir araştırma yapan Palmer Parker Jay, Türkiye'de yönetici elit ile halk kültürü arasında derin farklar

⁶²⁵ KUSHNER, David. *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu: 1876-1908*, s. 2-3, İstanbul 1979.

vardır. Halkta  mmet kültürü, yönetici aydında ise lâik kültür hakim olmuştur.

Bir islâm düşünürü Ali Alimoğlu: “Para zevki arttıkça Allah korkusu azalır” diyordu. Bizde  st zenginlerin çoğunlukla avdeti (conversos) nitelikte olması veya önemli bir kesiminin lâikliği din-karşıtı (lâisizm) biçiminde algılamaları Weber’ci anlamda ekonomik sistemin espirisini oluşturan Isl m dininin devreden çıkarılması sonucunu yaratmıştır. Böylece, ekonomik sistemde etikal değerlerin dışlanması vahşı kapitalizm veya kazanç ekonomisinin gündeme gelmesine yol açmıştır.

Nasıl bir ülkede yoksulluk olmadan yoksulluk kültürü düşünülemezse benzer tarzda zenginlik olmazsa zenginlik kültürü de söz konusu olamaz. Burada önemli olan, zenginlik olgusunun kendi merkezi y r ngesinde kalması, çevreye a ılamaması ve çevreyle diyalog sağlayamamasıdır. Zenginlik normunu temsil eden kişiler, sürekli para peşinde koşan, serveti üzerine servet yığan bitip-tükenmeyen bir sürecin içindedir. Böyle bir kültürel konfigürasyonun oluşumu, arınmayı (katharsisayı), ruhsal tepkiyi ve merhamet duygusunu öldürür. Üst zenginlerimizin önemli bir grubunda gözlediğimiz bu merhamet duygusundan arınılmış egoizm veya Ben-merkezli yaşam biçimi sürekli çevreye karşı duyarsız kalacaktır. Gecekondulaşma önemli ölçüde toplum dengelerini sarsan bu patalojik tablonun bir ürünüdür. Sırası gelmişken bu üst zenginlerin bazı hobileri ve zenginlik tutkuları hakkında bilgi vermek suretiyle davranışlarının hangi sınırlara kadar uza-yabildiğini görebiliriz.

Bu  st zenginlerin özel oyunları da bir amaç ve hedef göstermeyen tamamen “absurd” tüketici çizgiler taşıtmaktadır. Yıllar  nce Batı’da doğan ve bizim kıyılarıma da  arpan Harley Davidson efsanesi zenginlerimizin   lenesi olmuştur.  zg rl k ve asilliğin simgesi olarak tanımlanan Harley Davidson markasının tutkunları arasında üst zenginler: iş adamları ve çocukları ilk sırada yer almaktadır. Fiyatları 7 bin 500 ile 24.000 dolar arasında olan motosikletleri edinenler aynı zamanda 15 yıl önce (1995) Amerika’da kurulan Harley sahipleri grubunun 2 yıl önce açılan İstanbul şubesi de Türkiye’deki efsane tutkunlarını bir araya toplamıştır.

Boğazda yaşanan trilyonluk teknelerin yanı sıra on binlerce dolar değerindeki Harley Davidson sahiplerinin kendi aralarında oluşturdukları grup, off-shore yaşanlarının düzenlendiği Boğaz kıyılarında gövde gösterisi yaptı-

lar. Akla hayale gelmeyen eğlenceleri, çocuksu çılgınlıkları yanında Antalya sosyetesinin dizlerine kadar kadar ulaşan köpüklü sular içindeki hiçbir anlam taşımayan seks banyoları, töre ve geleneklerimiz kadar kültürel değerlerimizin de gerçek bir erozyonu değil midir?

Çağdaşlaşmanın bir adı da çıplaklıktır (nakedizm). Üst tabaka kimliğini, hatta kişiliğini çıplaklık görünümü içinde değerlendirmekte, "doğal bir yaşam biçimi"ne dönüştüğüne inanmaktadır. Reaya'nın veya köylülük kültürünün simgesi olan "örtünme" onun için artık fanatizmin veya yobazlığın bir yansımasıdır. Böylece, biçimsel değerlerde bile ikili yapılaşma özelliğini sürdürmektedir. Artık, beş yıldızlı sırtlar, yaz aylarının ortalığı saran dekoltte fırtınasında bir adım önde gitmektedir. Bacaklar ve göğüs dekolteleri bir yana dursun, bronz tenleri olanca güzelliği ile davetlere yansıtmanın en iyi yolu, sırtı ön plana çıkarmak modacılar için daha cazip hale geliyordu.

Bu çarpık yapıyı ülkemizin hemen her kentinde, her yerinde gözleyebilirsiniz. Birkaç çarpıcı örnekle olaya aydınlık getirmek istiyorum. "Hızlı çapkınlardan biri olarak bilinen Ö. D., Bodrum civarında önemli projelere imza atmaya hazırlanıyor. Tilki Koyu'ndaki evinin karşısında yer alan iki adaya göz diken D., Pırasa ve salsola adalarını satın almak için geçtiğimiz aylarda harekete geçti. İki ay önce emeklerinin karşılığını alan iş adamı milyonlarca dolar ödeyerek Pırasa adasının tamamını, Salsola'nın ise üçte birinin sahibi oldu. Hazineye ait olan adalara yüklü miktarda parayı gözden çıkararak sahip olan D.'nin amacı, hisse sahibi olduğu adada süper lüks bir villa yaptırarak yaz aylarını orada geçirmektir.

"Yaptığı çapkınlıkların kulaktan kulağa dolaşmasına rağmen aşklarını gözlerden uzak yaşamaya özen gösteren iş adamının oldukça çorak ve küçük olduğu dikkatten kaçmayan Pırasa adasını almasının nedeninin, kendisine yakın bir komşu istememesi olduğu söyleniyor. Dedikodulara bakılırsa G. A.'nın eşi O. A.'nın Türkiye'ye gelme nedeni de bu adayı satın alma arzusu. Yine dedikoduculara göre, Salsola adasının üçte birini T. Y. almış, ancak bunun duyulmasını istemiyormuş.

"Bu arada Tilki Koyu'nda küçük bir arazi içinde yer alan evinin önünden sahile kadar uzanan arazinin de sahibi olan Ö. D., bu arazi üzerinde apart otel ve lüks siteler yapmak için kolları sıvadı. D.'nin komşusu, M.

Y.'nin kardeşi T. Y. da sahip olduğu arazide yine benzer hazırlığın içindeymiş"⁶²⁸.

Paranın şımarttıkları bu üst tabakanın eğlence ve zevkleri bir Bohemian müptezelliğe kadar uzayıp gitmektedir. Tabak kırmaları, ceket ve masa yakmaları gibi aklın ve hayalin alamayacağı bin bir çeşit kepezelikleri karşısında, bir lokma ve bir hırka için iş arayan, kapı kapı dolaşan, fakat topluma gözlerini açmakla asla sorumlu olmayan ve yoksullukları bin yıldan beri bir sosyal kast oluşturarak kuşaktan kuşağa intikal eden bu parya niteliğindeki insanlarımıza, Salsola ve Pırasa adalarını satın almaya kalkan bu insanların yardım ellerini uzatması gerekmez mi? "Gecekondu İnsanına Yardımlaşma Vakfı" adı altında bir sivil toplum örgütlenmesine gitmeleri düşünülemez mi?

Oysa gördüğümüz örnekler öyle değil, tamamen farklı ve insanlığı şaşırtıcı boyutlarda geliyor, görüyorsunuz: Önce tabakları kırdılar, sonra sanatçıları ve birbirlerini peçeteye boğdular, kısa süre önce eğlence yerlerinde garsonların ceketlerini yakmaya başladılar. şimdilerde ise masa devirip, masa örtülerini yakıyorlar, çılgınca eğleniyorlar. Boğazına kadar peçeteye batan sanatçı, alkolün de etkisiyle kendinden geçiyor. Yüzlerce tabağı büyük bir keyifle kırıyorlar, kırıyorlar"⁶²⁹.

Viva'dan öğrendiğimize göre, Göcek'teki Domuz Adası'nın S. Ailesine, Tuzla'da özel adanın K. Ailesine, İstanbul'da Kaşık adası'nın D. Ailesine ve Pırasa adası ile Salsola adasının bir bölümünün de yine Ö. D. ye ait olduğunu öğreniyoruz. Böylece, Türkiye'nin önemli stratejik adaları bir kısım üst zenginlerimizin rahat yaşama, eğlenme ve malikane alanları olarak karşımıza çıkıyordu. Gözden uzak, sonsuz denizlerde "yat ev" veya "ada ev" siteleri gündeme geliyordu. .

Doğu ve Güneydoğu'da İnsanlarımız ahır odalarında, seki denilen yerlerde hayvanları ile oturup yatarken, gazetelere verilen ilanlarda okuduğumuz konakların insanı şaşırtan özellikleri karşısında hayrete düşmemek mümkün değildir. Kimdir bu insanlar? Nereden gelmişler? Bu serveti hangi yollardan ve nasıl elde etmişler? Sistem bunlara nasıl izin vermiş? Bunları anlam mümkün değil. Duyuru şöyle: Çengelköy'de çok özel bir konak, gözlerden uzak, özel bir dünya. Doyumsuz manzara ve şehrin merkezinde;

628 DURMAZ, Salt. Onun Adaları Var, Vıra, 13 Eylül 1998, Sayı: 5, s. 22-23. İstanbul.

629 Zaman Gazetesi, İstanbul, 3 Mart, 2000

kargaşadan, gürültüden ve en önemlisi gözlerden uzak. Sağlam zemin üzerine inşa edilmiş özel dekorasyonlu yeni konak. 800 metre kare kullanım alanı, yüzme havuzu, kapalı yüzme havuzu (ısıtmalı), güvenlik ve alarm sistemi, telefon santrali, merkezi temizlik sistemi, uydun yayın sistemi, jeneratör, sauna, asansör, spor salonu, kış bahçesi, çalışan iki aile için konağın dışında iki ayrı ev, 1400 metre karelik özel peyzajlı bahçe ve 6 araçlık garaj. Sayamadığımız diğer özellikler ve detaylı bilgi için ..."⁶².

İnsanlarımızın %68-70'inin tek odalı gecekondularda yaşadıkları bir kentte kapalı-açık iki yüzme havuzlu, saunalı ve her türlü konforu haiz ve 1400 metre kare peyzajlı olan bahçeli konaklar kime hitap edebilir? Kimler yaşar burada?

Bir de bu zümrenin "Rin Tin Tin Club"ları var. Böyle bir "Club"a köpeğinizi vermek isterseniz, Duyurularına dikkat etmeniz gerekir. "Club"ımızda 100 köpek var. Günlüğü köpek başı sadece 7 dolar. Özel veteriner var, piyano çalıyor. Aynı şekilde özel banyolarda yüzme ve köpekçe konuşmalar yapılmaktadır".

Gecekondu çocuklarını okudunuz, dinlediniz. Beş kardeşiz diyorlar. Babam işsiz, annem hasta yatakta yattıyor. Ben kardeşlerin en büyüğü, dokuz yaşındayım. Her sabah para kazanıp evi geçindirmem için dükkânların kapıları önünde ayakkabı boyacılığı yapıyorum. Kazandığım para bazen aile nüfusumuzun ekmek parasını bile karşılamıyor. Ne yapalım buna da şükür, diyorum. Geçim dünyasındayız. Okula gidemedim, defter kalem kullanamadım. İnşallah babamın işleri iyi giderse, benim yerime kardeşlerimizi okuturuz. Görüyorsunuz, Rin Tin Tin Club'lardaki köpeklerden de şansız olan insanlarımız yaşıyor bu ülkede. Bunlar, bizim insanlarımız. Bunlara adaları paylaşanlar, Marmara koyuna yatlarını demirleyenler, kahvaltılarını Paris'te alanlar, Alp'lerde kayak sporu yapanlar, Boğazın mutena yalılarında yaşayanlar, siz bunlara sahip çıkmazsanız, çıkanlar olacaktır. Orta Çağ'da "su niçin boşluktan fırlar" olayını dönemin bilim adamları "boşluktan korktukları" tarzında açıklıyorlardı. Doğru, siz eğer bir toplumda uçurumlar yaratacak bir biçimde boşluklar meydana getirirseniz, DHKP-C ve PKK gibi Enternasyonal deneyim kazanmış örgütlerin her an hedefi haline gelebilirsiniz. Bunda şaşılacak hiçbir şey yok.

⁶² Zaman Gazetesi, İstanbul, 25 Temmuz 2000.

Bir ülkede paraları olmadığı i in baklavacının vitrin camlarını kırarak baklava alanlar 9-10 yıla mahkûm olurken, üst üst zenginlerimizin akıl durdurucu bu tür dillere destan yaşantıları, bankaların içini boşaltmaları, off-shore, back to back oyunları ve hileleri yolu ile akla- hayale gelmeyen kalpazanlıkları karşısında toplumsal direnci temsil edebilecek hiçbir milli elitist gücün ağırlığını koyamaması, olaylara adeta seyirci kalması Aristoteles'in Atina sitesi için söylediği o anlamlı söz aklımıza geliyor: "Atina sitesi kaleleri ayakta iken ahlâkı harabe olmuştu".

Sokrates, Plato ve benzeri büyük ahlâkçı ve düşünürleri yetiştiren bir Atina sitesi niçin bu hale gelmişti? Evet niçin bu hale gelmişti Atina sitesi, bir kültür ve erdemlilik kenti? Bunun nedenini yine Plato ve Aristoteles'den öğreniyoruz. Atina halkın yönetimine, demos-kratos'a gidiyordu. Ancak, sofistler denilen bir sınıf ortaya çıkmış, para ile ders veriyor; doğruyu yalan, yalanı da bir çeşit laf ebelikleriyle (verbalizmle) doğru olarak yutturmaya çalışıyorlardı. Bunlar, güzel konuşan, içerikten ziyade biçime önem veren, retorik sanatına vakıf halk hatipleriydi. Ancak, Atina'ya halk yönetimi, demos-kratos geliyor, artık egemenliğin monark'tan halka intikal etmesi gerekiyordu. Ancak, para ile ders veren bu halk hatipleri, yeteneklileri, erdemlileri ve yönetim için kilit kişileri, püritanları halka takdim edecekleri yerde, tam tersine-bizde de gözlendiği üzere-paraya kıyanları savunuyorlardı. Solzjenstin Sovyet ülkesini terk etmek durumunda kaldığında: "Yalanla yaşamaz, bunun i in doğduğum toprakları terk etmek durumunda kalıyorum" diyordu. Şimdi, Atina sitesi de Sofistlerin elinde yalanla yaşamak durumunda kalıyordu. Bu durum Atina sitesinde kaleleri ayakta iken ahlâkının çöktüğünü gösteren tipik bir örnektir.

Şu anda, ülkemiz akla hayale gelmeyen soygun düzeni yanında, 20 katilyona yaklaşan bir zarar ziyan ile DHKP-C'nin 20 hapishanede başlattığı ölüm orucu direnişlerine sahne olmuştur. Terörizm stratejik bölgelerde bombalı saldırılarla panik yaratmak, ülke bir tedhiş havası içindedir. 1963 yılında J. F. Kennedy Dallas'ta bir suikasta maruz kaldığında cinayeti araştırmak için Eisenhower'ın kardeşinin başkanlığında bir bilir-kşi kurulmuş, uzun süren bir araştırma sonucunda ciltlerce tutan bir rapor hazırlanmıştır. Raporun son kısımları dikkat çekicidir. Zira, Kennedy'nin katlinden herhangi bir terör örgütü veya fanatik bir kişi sorumlu tutulmuyor, aksine Amerikan toplum yapısı sorumlu tutuluyordu.

Ülkemizin tarihinin ender dönemlerinden birini yaşadığı şu kaos döneminde gerçek sorumlu, belirli terörist örgütler, mafya kuruluşları, soyguncular, hortumcular, kara parayı aklayanlar değildir. Bunlar aslında sosyal aysberg'in su üstüne yansıyan görünümleridir. Baştan beri açıkladığımız üzere ana neden, tarihsel gelişim çizgisini izleyen toplumsal yapı düzenimizden kaynaklanmaktadır. Bu tarihsel yapı, batı tipi güçlü bir burjuvazi (kentli) sınıfı yaratamadı, aksine stratejik (bürokrasi ve militarist) alanları kendisinin de "avdeti" adını verdiği Partimonial devşirmelere bıraktı. Bunların titizlikle çoğalmalarına, kurumlaşmalarına, yeni bir aristokrasi tabakasına dönüşmelerine katkıda bulunmuş, kendi halkını da toprağa bağlı, sessiz kitle haline getirmiştir. Bu kozmopolit tabaka, en az beş yüz yıllık bir deneyim sonucu, kendi içinde toplumsal seleksiyona uğramış; özellikle hile, kurnazlık ve zekâ gibi insanı tilkileştiren ortamlardan kazandıkları yönetim ve ustalıkları ayakta kalmayı başarmışlardır. Gerek Tanzimat, gerekse Cumhuriyet dönemlerinde bu tabaka kilit rol oynayarak, tüm yenilikleri kendi doğrultularında asla sevmedikleri halk (reaya) kitlelerine aşılarmışlardır. Günümüzde de Avrupa Birliği sürecinde, bu tarihsel kadro ve bu kadronun eğitim-öğretim yolu ile şartlandığı ve yabancılaştırdığı "yerlilik kimliği" büyük ölçüde yitirilmiş güçler ittifak halinde sosyal rollerini oynamaktadırlar. Burada amacımız hiçbir vakit rasist bir eğilim izleyerek ayrımcılık yapmıyoruz. Sigmund Freud'un da belirttiği gibi: "Kadavra kaderdir" diyoruz. İnsan hangi ırkta ve cinsiyette doğmuşsa öyledir, derisinin rengi ve toplumunun inanç sisteminden ötürü bir günahı yoktur, olamaz da. Biz burada, tarihimizi eleştiri hakkını kullanıyoruz. Osmanlı, hatta Selçukluların tutmuş oldukları yolu ve yöntemleri eleştiriyoruz. Bu Türk devletlerinin, yönetimi kendi halklarından esirgemelerini, onları devşirme soylulara bırakmalarını akılcı bir yol olarak görmüyoruz. Çünkü, dünyada bir örneği bulunmayan bu tür bir yaklaşım, günü gelince tehlikeli boyutlara ulaşabilecek, intikam kılıcını çekebilecektir. İspanya ve Portekiz milletlerinin işkence ve engizisyon yöntemleriyle katlettikleri Yahudilere 1492'de kucak açan Osmanlı, Endülüs müslümanlarını ancak 20-30 yıl sonra içine düştükleri zulüm ve işkenceden kurtarabilmiştir.

Ezilen insanlara yardıma koşmak Türk milletine ve müslüman halkına uygun tarihsel bir davranıştır. Ancak, günümüzde bu kavmin Filistin halkına karşı Kudüs'te açmış olduğu savaş ve hergün öldürülen masum çocuklar bizleri derin ıstıraplara yöneltmektedir.

1650'de Sabatay Sevi denilen bir zatın da "mehdilik" teorisi karşısında giriştiği eylemler, Yahudi vatandaşlarını rahatsız edince Sevi 1670'de Edirne'de çıplak olarak padişah'ın huzurunda sigaya çekilmiş, ancak islâmiyeti kabul etmek suretiyle başını kurtarabilmiştir. Böylece, Sabetay Sevi'ciler bu tarihten itibaren "Avdeti" ünvanını almışlar, öteki dönmeler gibi yönetimin her kademesinde söz sahibi olmuşlardır. Ancak, günümüzde bir yazarın (İlgaz Zorlu) "Evet Ben Selanikli'yim" adlı eseriyle, "dönmelerin hiçbirinin gerçekten müslüman olmadığını, öyle göründüklerini" açıklaması üzerine, gerçeklere yakından tanık olmuş bulunuyoruz.

Biz, Osmanlı'nın bu tarihsel hatasını eleştiriyor, yönetimi Sabetay Sevi'ciler yanında, Balkanlardan gelen çeşitli devşirme gruplarına teslim edişlerini de milli devlet ilkesiyle bağdaştırmıyoruz. Ülkemiz, Balkan ve Birinci Dünya Savaşlarına sürüklendiğinde en büyük ihaneti bu devşirme soylularından görmüş, bunlar hamileri Osmanlıyı arkasından vurmuşlar ve tarihsel intikamlarını almışlardır. Çünkü, insanları 9-14 yaşlarında alıp, sarayda dinlerini ve kültürlerini sosyalleştirme sürecine tabii tutarak değiştirmek suretiyle bir başka kılıfa sokmanın diyeti her zaman için ucuza mal olamaz. O zaman onlar da Patrimonial devşirme sistemi içinde, alt şuura itilmiş tepkilerini bilinç alanına çıkararak, Türk milletinin islâmiyet ve milliyet gibi kutsal değerlerini boy hedefi haline getirmiş, bitip-tükenmeyen yayılım ateşine tutmuşlardır. Günümüzde her iki duygunun aşağılanmasında bu Enternasyonel nitelikli güçlerin etkisi büyük olmuştur. Medya, iletişim araçları ve uluslararası odak noktalarıyla olan bağlantıları nedeniyle, iç ve dış güçleri manipüle edebilmekte ve ülkeyi kendi doğrultularında diledikleri gibi yönlendirebilmektedirler.

Atatürk'ün Cumhuriyetin kuruluş döneminde ileri sürdüğü: "Milli bir eğitim programından söz açarken (...) yabancı fikirlerden, Doğu'dan ve Batı'dan gelen tüm etkilerden uzak, milli seciye ve tarihimizle uygun düşen bir kültürü kastediyorum. Çünkü milli dehamızın gelişimi, ancak böyle bir kültür ile sağlanabilir. Gelişi güzel bir yabancı kültürü, şimdiye kadar izlenen yabancı kültürlerin yıkıcı sonuçlarını tekrar ettirebilir"..

Avrupa Birliğine, dünya köyüne girerken milli seciye ve tarihimizi belirleyen milli kültürümüzü bu küreselleşen ortamda koruyabilmemiz için, kökü bu topraklara bağlı, sıkıştığı zaman Avrupa veya Amerika'ya kaçmayan "yerlilik" niteliği yüksek aydınlara ihtiyaç vardır. Gecekondulaşma

olgusu, gelir tabakaları arası derin farklılaşmalar, işsizlik ve sosyal gerginliklerin tümü ancak o vakit ortadan kalkabilecektir.

Uzak Doğu Japon kalkınması, Meiji sınıfının yaratılmasıyla gerçekleşmiştir. Tokugawa ve Meiji dönemleri Japon ulusunun tarihsel gelişim süreci içinde kazanılmış iki önemli değerleridir. Tokugawa dönemi askeri disiplini ve milli aydını da Meiji aydınlanma çağı hazırlamıştır. Disiplinli bir ordu dış güçlere ve saldırılara karşı Japon toplumu için bir koruyucu gücü, Meiji de Batı standartları ile karşılaşmayı ve yarışmayı tüm unsurlarıyla hazırlamış; böylece, yirminci yüzyılın başlarında ulus-devlet bütünleşmesini sağlayan bir yapılaşmayı gerçekleştirmiştir.

Japonya'da milli devlet veya milli yapı anlamına gelen bir kavram vardır ki Palmer Parker Jay'e göre, bu "kokutai" dir. Bu "kokutai" kavramı, Japonya'nın milli mitolojisinde öğretim ve siyasal alanda bütünleşme ve yasallaşmayı sağlayan toplumsal bir seferberlik (mobilizasyon) rolünü oynamıştır.. Kokutai bu niteliğinden ötürü Japonya'da siyasal modernleşmeyi gerçekleştirmiştir. Böylece, bir yanda bireyselleşme ağırlık kazanırken, öte yanda dayanışma ve birliktelik ruhu Kokutai yolu ile ayakta tutulmuştur. Jay'a göre, "Kokutai"yi hatırlatan İslâm'daki "ümme" kavramı da Türkiye'nin modernleşmesinde benzeri rolü oynayabilirdi⁶²⁹. Ancak, böyle olmamış, din dışlanmış, hatta David Kushner'ın isabetle belirttiği üzere: "Türkiye Cumhuriyetinde, islâm dini resmen Türk kişiliğinin ve Türk kültürünün bir parçası olmaktan çıkarılmıştır"⁶³⁰. Oysa, Kushner'e göre: "Gökalep, İslâm dinini vatanseverlik duygusunu harekete geçirici ve öteki müslüman milletlerle işbirliği ve dayanışmanın temelini oluşturmada bir motivasyon unsuru olarak görüyordu"..

Etikal değerlerin oluşumunda ve ulus-devlet bütünleşmesinde lâikliğin devlet karşıtı olarak algılanması ve bir lâisizme dönüştürülerek devreden çıkarılması, hatta sosyal gerginliklerin nedeni olarak takdim edilmesi günümüz toplumsal çürümenin en önemli nedenlerinden birini oluşturmuştur. Komünizm yıkıldıktan sonra, Rusya ve doğu bloku ülkelerinde gözlediğimiz dine dönüş seferberlikleri karşısında, ülkemizin din-dışılığı halk-aydın ikiliğinin kalıcılığını güçlendirmiştir.

⁶²⁹ JAY, Palmer Parker. *Religion, Political Modernization and Secularization: Case Studies in America and Turkey and Japan*, s. 163, 174-175, 200. Mimeo, 1970.

⁶³⁰ KUSHNER, David. *a. g. c.*, s. 2-3.

Halk-aydın bütünleşmesi (entegrasyonu), gelenekli kodlarından silinerek bir an önce gerçekleştirilmelidir. Aksi takdirde, köklerinden kopmuş, yabancılaşmış bir patrimonial devşirme modelinin ülke sorunlarının üstesinden gelebileceği bir yana, giderek ülkeyi uçurumun kenarına bile götürebileceği gözlerden uzak tutulmamalıdır.

Dördüncü kuvvet medyayı örgütlü bir biçimde ellerinde tutan ve merkezi bürokrasinin bazı kilit kişileri ve siyasal partileriyle koalisyon halinde bulunan bu güçler, TV ve basın organlarıyla toplumu iyileştireceği ve Püritan bir yapıya dönüştüreceği yerde, sürekli ahlâki değerleri ve toplum mannerizmini -modernleşme adına- dejenarasyona uğratmaktadır.

Nitekim, magazin gazeteciliğinin duayeni Aykut Işıklar, üst zenginlerin porno yayınları üzerine yapmış olduğu eleştiriler gözden kaçmamalıdır. Bu porno yayınlar, üst zenginlerimizin ve sosyetenin tek boyutlu yaşam biçimlerini, zevklerini, kaba seksi özelliklerini, giysilerini ve cinsellik kokan yaşantılarını ortaya koymaktadır. "Naylon poşet" niteliğinde bazı günlük gazete patronlarının piyasaya sürdükleri Tele-Şamdan'lar, Pasha'lar, Viva ve Gala'lar gibi porno dergilerine bir göz attığımızda Sosyetenin absurdizmini rahatlıkla gözleyebilirsiniz. Bu dergilerin çoğu zaman porno dergilerini aratmayacak tarzda çıktığını, bunun için de onları porno dergiler kategorisine koyduğumuzu belirtmemiz gerekmektedir⁶³¹.

Işıklar'a göre, basının bu ünlü gazete eklerinin okunacak hiçbir yanı yoktur. Sadece ve sadece gençlerin veya sosyetenin çoluk çocuklarının orası-burası gösteren bikinili, hatta cinsel organlarını bile bir et yığını olarak teşhir eden bir sürü cinsellik furyaları..

Sosyetenin ve üst sınıf yaşantısının giderek dejenarasyona yönelik davranış biçimlerinin alt yapısında kapitalist sistemin kısa yoldan kâr ve kazanç sağlama, maddeyi bir fetiş haline dönüştüren norm ve değerlerinin etkisini unutmamak gerekir. Kapitalist sistem, iş gücü dahil her şeyin ama her şeyin kâr amacıyla alınıp-satılabileceği yeni bir ortamı hazırlıyordu. Lefebvre'in deyimi ile "Yaşamın şiirselliğinden kopmuş, her şeyin bayağılaştığı gündelik bir mekanik yapı ortaya çıkıyordu"⁶³². Böylece; Wirth'in de belirttiği gibi, "bir yaşam tarzı olarak kentlileşmenin oluşturduğu boşlukta

⁶³¹ YAĞCI Yasın. *Medya, Abıyon Dergisi*, s. 14-16, İstanbul, 5/11, Eylül 1998.

⁶³² LEFEBVRE Henri. *Everyday Life in The Modern World*, p. 28-29, 1971.

estetik ve sanat değerleri yanında, düşünce ve evrensel boyutlarını inceleyen felsefi sistemler de erozyona uğruyordu”.

Türk toplumunun tarihsel gelişimi, üst ve alt kategorileşmelerini canlı tutmuş, adeta kalıcılıkları için destek sağlamıştır. Her ne kadar Osmanlı düzeni, “sınıf” olgusunu dışlayan bir eğilimi yansıtmaya karşın, bürokrasisi tamamen farklılaşmayı pekiştirmiştir. Yönetici sınıfın kozmopolit niteliği, Batıya açık bir zihniyetin gelişimini ve yeniliklerin kabulünü kolaylaştırmıştır. Askeri tabakanın da aynı dokudan türemiş olması, çoğu kez iki tabakanın tarihsel ittifakına yol açmıştır.

Bilindiği üzere Lale devri, Tanzimat reform hareketleri aynı çizgiyi temsil eden güçlerin öncülüğü altında gerçekleşmiştir. Bu döneme ait bir seri yenilik hareketlerinin topluma aktarılmasında (cultural borrowing) bu kültürel taşıyıcı unsurların rolü büyük olmuştur. Dış güçlerle soy, din veya inanç bağları yanında tutum ve zihniyet benzerlikleri olan bu insanlar, her türlü yenilikleri bir kargo-kültü biçiminde algılamış ve Osmanlı toplum yapısına aktarmışlardır. Bunlardan en garibi, modernleşme sürecini Batılılaşma biçiminde kabul etmeleridir. Aynı düşünce biçimi, hiçbir değişikliğe uğramadan günümüzde de çizgisini sürdürmektedir. Oysa bu önemli bir yanlış, modernleşme ile batılılaşma arasındaki temel ayrılığı anlamamaktır. Bilindiği üzere, modernleşme çağı değerlerine uyum sağlama sürecidir. Bu değerler, uygarlıkların ortak paydası olabilir, muhakkak batı uygarlığının olması düşüncesini akla getirmez.. Günümüzde Japonya, Rusya ve Çin gibi ülkelerin de modern değerleri var. Bunlar karşısında yeni tutum ve zihniyet geliştirebiliriz. Batı olması şart değil. Oysa batılılaşma farklı bir süreçtir, sadece batıya dönme, onu nirengi noktası olarak seçme ve bütün yenilikleri oradan toplumuna aktarmak tarzıdır.

Osmanlı kendi halkını, askeri tabaka ve yönetici güçlerin dışında tutması nedeniyle, köylülük alt yapısının sürekliliğini sağlamıştır. Bu zihniyetin sonucu olarak, her iki tabakanın halktan kopmasını ve birbirlerine yabancılaşmasını temellendirmiştir.

Cumhuriyet döneminde de bu kültürel konfigürasyon büyük ölçüde değişmemiş, ana özelliklerini korumuştur. Bu süre içinde de, Türk entelijansiyası halka inmemiş, halkla bütünleşmemiştir. 1948’de Marshall Planı ile yurda giren 240 bin kadar traktör tarımsal alanda makinalaşma sürecini başlatmış, kırsal sektörde önemli değişmelere neden olmuştur.

Sosyal hareketlilik büyük kentlere göçü hızlandırmış, kentleşme ve orta düzeyde sanayileşmeyi gündeme getirmiştir. Böylece, Reaya'nın tarihsel konumunda statü ve rol değişimleri meydana gelmiş, bu da para ve servet akışını hızlandırmıştır. Ege ve Güney yörelerimizde eline para geçen "Hacı Ağa" tipi türemiştir. Bu süreç bir anlamda, Reayanın Enderunileşmesi olgusunu hazırlamıştır.

Bu yeni zenginler veya "harp vurguncuları" Enderuni davranışın hazırladığı mannerizmden yoksun olmaları nedeniyle, tiyatrolarda, eğlence yerlerinde para saçarak "har vurup harman savuran" bir tipin oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. Bu Hacı Ağa profili, kısa zamanda zevklerde bayağılaşma, görgüsüzlük ve soysuzlaşmayı gündeme taşımıştır. Nitekim, iş adamı Abuzer Keskin'in Şişli'deki Kubaj adlı gece kulübünde çılgınlar gibi eğlenmesi, sahnede program yapan Özlem Savaş'ın ayakları altına 100 şişeden fazla şampanya döktürerek bir gecede milyarları aşan bir harcama yapıyordu⁴³. Böylece, dönemlere ve toplumsal tabakaların yaşam biçimlerine göre yeni zevk ve eğlence türleri sosyetenin yeni mimarisini oluşturuyordu.

Türkiye'deki bu zenginleşme ve tipolojileri akla eski zenginler ve yeni zenginler farklılaşmasını getirmektedir. Bazı araştırmacılar 1980 yılını bu hususta yeni bir milat olarak kabul etmektedirler. 1980 sonrası dönemde toplumda, eskisine göre çok daha acımasız çalışan yeni eşitsizlik kaynakları çıktı ortaya. Bir ölçüde devletin, Cumhuriyetin başında beri sürdürdüğü toplumsal hakemlik rolünü terk etmesi ve toplumsal uzlaşmanın yıkılması, bir ölçüde de ekonominin yeni kurallara göre düzenlenmesinin sonucunda gelir farkları, Türkiye toplumunun daha önce görmediği boyutlara varmıştır. Bununla da kalmadı yaşananlar: Ekonomik ilişkilerin, kazananları ve kaybedenleri zaten büyük bir hızla birbirinden koparmakta olduğu bir toplumda, toplumun hemen her kesimi gerginliğe ve kendi gibi olmayanları dışlamaya yönelik, daha saldırgan unsurlar içeren tutumlar geliştirmeye başladı. Önceki dönemde devlet aracılığı ile ve devlet himayesinde oynanan oyun, bu kez bir hakem olmadan oynanmaya başladı. Üstelik, her an her şeyin olabileceği, oyuncuların kendilerini köşeye sıkışmış hissettiklerinde belden aşağıya vurmaya çekinmeyecekleri bir oyundu bu kez oynanan⁴⁴.

⁴³ Petrolcülerden 100 Şişe Şampanya. *Milliyet*, İstanbul, 18 Şubat 2000

⁴⁴ Yeni Zenginler, Eski Zenginler, *Radikal*, İstanbul, 23. 7. 2000.

Eski zenginler, Cumhuriyet döneminden itibaren Saraylı veya Paşazadeler, Âyân kökenliler ve Beyzadeler olarak bilinen Osmanlı dönemi tabakaları idi. Cumhuriyetle başlayan zenginlik kültürü 1950'lerden itibaren yeni bir ivme kazanmış, toprak ağalarının, pamuk krallarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum, ilk kez belirli sınırlar içinde reaya'nın uyanışı ve yeni bir biçim kazanması idi. Bunların da saltanatı 1980'lere kadar dayanmıştır. 1980'ler sonrası zenginleşme modeli daha kapsamlı, kozmopolit nitelikli ve yayılımcı bir özelliği yansıtmaktadır. Medyada bazen "Beyaz Türkler" olarak da anılan bu kesim, varlığını esas olarak devletin eski rollerinden çekilmiş olmasına borçlu.. Bu yeni zenginler, kendini tehdit altında hisseden, zenginliğini her yolla göstermekten çekinmeyen ve merkezi bürokrasi kuruluşu ile koalisyon halindedir. Böylece, 80'lerde yeşermeye başlayan, 90'larda tam olarak yerleşen ve karşı konulması giderek de zorlaşan ancak, kökenleri Osmanlı toplum düzeninin bir yansıması olan zenginleşme olgusu, gerçek kimliğini yeni biçimlerle sürdürmektedir. Bu alandaki bir araştırma ODTÜ'lü bir gruba aittir. "Nöbetleşe Yoksulluk" diye belirlenen görüş, önemli ip uçlarını ortaya koymaktadır. Bu hususu şöyle açıklayabiliyoruz: Para kazanmanın yüceltilmesi, aşırı tüketim sarhoşluğu, 90'lı yılların ikliminde yeşeren yeni zenginliğin önemli nitelikleri arasındadır. Paraya giden yol hiçbir zaman bu denli mübah görülmemiştir. Bu, para kazanmayı ve tüketmeyi yücelttiği ölçüde de, para kazanamayanları ve tüketemeyenleri aşağılayan, aşağılamakla da kalmayıp, bunu "televole kültürü" ile dışladıklarını yüzüne vuran yeni bir yapılaşma.

Bu yeni zenginler, sahip oldukları güç kaynakları, medya ve iletişim araçları ile Türk toplumunun değerler sistemini, kültürel yapılarını aşındırmaya ve referans noktası olarak da kendi Bohemian çılgınlıklarını yaymaya çalışırlar. Bugünün Türkiye'sinde paraya tahvil edilemeyen meziyetlerin hiçbir değeri kalmamış görünüyor. Örneğin, eskiden son derece önemli bir statü sembolü olan okumuş, kültürlü olmak gibi değerler, bugün kolaylıkla paraya çevrilebilmekte ve kilit değerler arasında yer almadığı için küçümsenmektedir. Kimi Cumhuriyet elitinin topluma tepeden bakan kibirli tavırlarına bir tepki olarak ifade edilse de entelektüalizmin hemen her biçimine duyulan öfkeye zemin hazırlamaktadır⁶³⁵.

⁶³⁵ Yeni Zenginler, Eski Zenginler, *Radikal*, 23. 7. 2000.

Yeni zenginler, Orta Çağ'ın Görünmeyen İmparatorluğu: Tapınak Şövalyeleri gibi günümüzde toplumu, kuruluşları tehdit eder boyutlara gelmişlerdir. Katrilyonlara varan borçları hükûmetlere yüklemek suretiyle hortumladıkları bankalara ödemeler yaptırmışlar, devletin soyo-politik girişimlerini felç etmişlerdir.

Bu Tapınak Şövalyeleri, sadece derebeyi benzeri bir kültür geliştirmekle kalmadı, derebeyi yaşantısının günümüz versiyonu sayılabilecek bir hayat tarzını da gerçekleştirme yoluna girdiler. Burada elbetteki, Yeni zenginlerin veya Tapınak Şövalyelerinin kentten kaçışları ve kent dışında etrafı duvarlarla çevrili, özel güvenlik sistemleri ile korunan kalelerindeki yaşantılarına dikkat çekmek istiyoruz. Toplumdan kendilerini soyutlayan, günümüz Tapınak Şövalyeleri, tamamen Süzeren bir yapıya dönüşerek kabuğunda saltanatını sürdürmeye devam etmiş, villasına bile helikopteriyle inmek suretiyle Büyük Toplum'a yabancı kalmayı tercih etmiş, ancak iç ve dış olayları Tapınağından yönetmeyi uygun bulmuştur. Kendine bir dünya çözmüş, varsa yoksa kendi dünyası içinde olayları yürütmeye çalışmıştır.

Üst sınıfların kentten ve toplumdan kaçışlarını simgeleyen bu yerleşimlerin en ünlüleri, Alkent 2000, Kemer Country, Beykoz Konakları gibi şatolardır. Sözüm ona bu Kent Şövalyeleri İstanbul'un kalabalığından, pislik yüzen caddelerinden kaçmak suretiyle davranışlarını haklılaştırmaktadırlar.

Nöbetleşe Yoksulluk bir gerçeği ortaya koymaktadır. O da Yeni zenginler, duvarlarla çevrilmiş sitelerinde, Üniversitelerinde, iş yerlerinde, özel uçaklarında ultramodern hayat tarzına devam etseler de, bu ülkede eşya da alabilen eski yoksulların ne kadar dayanabileceği pek bilinmiyor. Çünkü, imar affının getirdiği olanaklar ve rantie hareketi, kısıtlı da olsa yoksulluklarına el koyabildiler, hatta kısmen de olsa zenginleşebildiler. Bunun en tipik örneğini Zeytinburnu gecekondu araştırmamızda gözlemiş bulunuyoruz. Ancak, nöbetleşe yoksulluk olgusu gecekonduarda yoksulluk çemberini kırmak suretiyle zenginleşmenin yolunu açsa da, yoksulluk kültürü gündemde kalmaya devam etmektedir. Çünkü yoksulluk kültürünü yenmek yoksulluğu yenmekten zordur. Gelir asansörü ile yükselse bile zenginlik statüsünün gerektiği kültür ve değerleri kazanabilmesi mümkün değildir. Kuşaklar arası birikimi ve eğitim düzeyinin yüksekliğini gerektirir. Bu nedenle nöbetleşe yoksulluk varsayımımız doğrultusunda etkileyici bir unsur değildir.

Yeni Zenginliğin ölkemize gelmesi, Eski Yoksulluğun son demlerini yaşamasi anlaminda da gelmemelidir. Yeni Zenginlik, "zenginlik" normuna derinlik kazandirmakta ve onu yüceltmektedir. Bir başka deyimle, zenginliğe yeni hayat sahaları açmak suretiyle kökleşmesini sağlamaktadır. Eski Yoksulluk da sona ermemekte, aksine kabuk bağlamak suretiyle sosyal yapının dokusunda bir kist odak noktası yaratmaktadır.

Yeni Zenginler çoğu kez bir etnisiti şemsiyesi altında Beyaz Türkler olarak da algılanmaktadırlar. Böylece, kendilerini Siyah Türklerden veya gecekondlu insanından ayırmaktadırlar. Türk toplumu etnikliğe dayalı bir "renkler" sıralaması içindedirler: Beyaz Türkler, Siyah Türkler, Ünlüler ve Ünsüzler gibi. İşte size paraya tapanların hiyerarşik kategorileri. Bunlar arasında kimler yok ki: Mustafa Koç, Erol Aksoy, Kemal Gülman, Hülya Avşar, Mahsun Kırmızıgül, Özcan Deniz, Mustafa Topaloğlu, Alişan, Cem Uzan, Faruk Süren.

Bu sıralama, Beyaz Türkler, Siyah Türkler yanındaki ünlüler kadar Ünsüzleri de kapsamaktadır. Bu Yeni Zenginler deyim yerinde ise etnisiti derecesi güçlü olan bir akvaryum oluşturmuyorlar. Zevkleri, dünya görüşleri, eğlence stilleri kadar yaşam alanları da birbirine benzeşim göstermektedir. Bir zamanların Uludağ'ı artık devreden çıkarılıyor, yerini Avrupa'nın en klas kayak merkezi aristokrat, şık ve eğlenceli St. Moritz'e terk ediyordu. Şu anda St Moritz'de aşıldı, yerini Fransız Alplerindeki Courchevel almış durumda.

"Beyaz Türkler" veya Yeni Zenginler" aslında Eski Zenginler'in yeni jenerasyonu olarak ortaya çıkmakta, farklı dünya görüşleri ve yaşam biçimleriyle onlardan ayrılmaktadırlar. Bir Mustafa Koç, artık Vehbi Koç değildir. Bu Yeni Zenginler 1980'lerden itibaren kendilerini gelir asansörü ile yakalamaya çalışanlar karşısında da vaziyet almaya başlamışlardır. 280 pisti ve 600 km. lik toplam pist mesafesiyle dünyanın en uzun ve geniş kayak pisti Courchevel, onların Yeni Uludağ'ıdır artık.

Türklerin burayı keşfetmesinde meşhur trendsetter'ların büyük rolü var. Gözükmek ve görmek için her yere giden "biz de oradaydık"çı tiplerin bu trend öncülerini takip etmesi kaçınılmazdı. "Paranın şımarttıkları" gruplar, Siyah Türkler için de Courchevel postu serecek bir yerdi. Nitekim öyle oldu, bu kış (1999) hem Beyaz Türkler hem de Siyah Türkler tam anlamıyla Courchevel fethettiler.

Diğer ülkelerden gelen gruplar sabahın 8'inde kaymaya başlarken, bizim acar kayıkçılar 11.00'e kadar kahvaltı ve kahve molasıyla vakit öldürdü. Günlüğü 300 dolara gelen kayak hocalarının yanına öğlene kadar hiç uğramadılar. Kayak hocasına ödedikleri paranın bir doları bile boşa gitmesin diye alelacele yemeğini yiyip koştura koştura kaymaya giden diğer turistlerle hafiften dalga geçmeyi de ihmal etmediler⁶³⁶. Ama saat 12.00-14.00 arası doya doya kaydılar. Türk modası tek elle, diğer elde cep telefonu ile konuşarak kaymaktı. Ağızda sigara ve kadınlarda yoğun makyaja da bu modanın tamamlayıcı unsurlarıydı.

Yeni Zenginler, Courchevel'de çocuklarına kayak dersleri, Fransızca dil kursları yanında çeşitli spor ve beden eğitimi talimleri için de eğitici nitelikte bilgilendirmeleri de ihmal etmediler. Kısacası, Courchevel'de gönüllerince eğlenmenin tadını çıkardılar.

Türkiye'de zenginleşme süreci hızla kimlik değiştirmede, eski jenerasyon "Beyaz Türkler" ünvanını korurken Yeni zenginler "Siyah Türkler" olarak sahneye çıkmaktadır. Beyaz Türkler, çoğu devşirme kökenli, âyân ve Paşazadeler ile Saraylı'ların torunları. Bunlar, Anadolu'dan gelen zenginleri kendilerinden ayırmakta, dışlamakta ve onları "Siyah Türkler" olarak algılamaktadırlar. Ancak, paranın gücü her iki tabakayı bir noktada birleştirmekte, hatta koalisyonlarını hazırlamaktadır. Şimdi ortak gelir tutkusu, eğlence dünyalarını da birleştirmekte, ancak bu husus zevk ve yaşam biçimindeki önemli ayrışımı vurgulamaktadır. "Beyaz Türkler Eve Sığındı" başlıklı bir yazısında yazar konuya şöyle yaklaşıyordu. Evet, dokuz milyon nüfuslu İstanbul'da art arda açılan yerlerinin çehresi farklılaştı. Nüfusun azımsanmayacak bir bölümünü artık "Siyah Türkler" in oluşturduğu İstanbul'da restoran, bar, gece kulübü ve diskolarda boy göstermeye başlayan yeni "Esmer" çehre, gece hayatının eski "Beyaz" yüzünü almış olanları yeni arayışlara itti. Onların şimdiki mekânı, evlerinin oturma odası⁶³⁷.

"Güzel insanlar nerede?" Nora Romi soruyor: Hem hafta arası hem de hafta sonu çıkardım. Her tip yere giderdim. Ama artık ev daha cazip geliyor. "Beyaz Zengin"ler kaçıyor, eskiden gittiğimiz yerler artık hoşumuza gitmiyor, eve kapandık, diyorlar. Çünkü her şey çok değişti. Kimin kim olduğu belli değil. Eskiden dışarı çıkarken özen gösterirdik, giysiler uçuk

⁶³⁶ YÜCETİN, Dilek Şener. "Yeni Uludağ: Courchevel", *Aktüel*, İstanbul, 25 Şubat. 1999.

⁶³⁷ AKVERDİ, Mine. "Beyaz Türkler" Eve Sığındı, *Aktüel*, 5. Kasım. 1998, İstanbul.

kaçık, ama hoştu.. Şimdi jean ve plastik ayakkabılarla gemliyorlar. Gece çıkmak görsel bir şey. Çevremde güzel insanlar olsun istiyorum. Romi "kendi tarzımıza uygun yerler bulamıyoruz" derken bu durumdan mekân sahiplerini sorumlu tutuyor. Kısacası, son yıllarda, parasıyla iş dünyasında çarlığını kanıtlayan "Siyah Türkler" gece hayatına da hakim olmuş durumda.

ODTÜ'lü araştırmacıların gecekondu yapısı için geliştirdikleri "nöbetleşe yoksulluk" kavramının planı aslında "nöbetleşe zenginlik" olgusu için rahatlıkla kullanılabilir. Klasik kimliği olduğu kabul edilen "Beyaz Zenginler" giysileriyle, eğlence türleriyle, kültür ve yaşantılarıyla kendilerinden tamamen farklı gördükleri "Siyah Zenginler"den artık kaçıyorlardı. Zenginlik paranın temsil ettiği bir "optimum" olarak her iki cinsi bir noktada birleştirmesine rağmen, "para ötesi" sistemlerin oluşturduğu nitelikler her iki grubu birbirinden ayırıyordu. Benzer hususlar, "nöbetleşe yoksulluk" olgusu için de geçerliydi. Gecekondulaşmanın yol açtığı arsa-eylak piyasasında oluşan rantların geniş toplum kesimlerine transferi sayesinde, yoksulluğun sistemi tehdit eder boyutlara gelmesini engellediğini biliyoruz. Bu süreçte, kente göçen ve kentlerin gecekondu kesimine yerleşen kitleler, yukarıda belirtildiği üzere, dayanışma ağlarını kullanarak, hem enformel işgücü piyasasında iş bulabildi, hem de yerleşmiş bulundukları gecekondu alanlarının kent içinde konumlarının değişmesi sayesinde oluşan rantlara el koyabildi. Böylelikle, kısıtlı bir kesim için söz konusu da olsa, zenginleşme olanaklarına kavuşmuştu. "Nöbetleşe Yoksulluk" süreci bu idi.

Şimdi benzer oluşum bu defa gecekondu tabanında değil zenginlik tavanında ortaya çıkıyordu. Gelenekli üst zenginler veya medyanın yakıştırması ile "Beyaz Zenginler" kuşaklar arası kazanılmış birikimleriyle bir dünya görüşü, kültürel değerler ve kendilerine özgü bir yaşam biçimi kazanmışlar ve bunları kuşaktan kuşağa aktarmışlardır. Şimdi, gelir ve servet kazanma asansörü ile uzun süren statüleri "Siyah Zenginler" tarafından paylaşılmak istenmektedir. Zenginlik olgusuna yeni katılımlar, zenginliğin boyut kazanması süreci "Nöbetleşe Zenginlik" olarak da ifade edebileceğimiz bir oluşuma damgasını vuruyordu. "Siyah Zenginler", "Beyaz Zenginler"den tamamen farklı olarak alt tabakadan (Reaya) geliyorlardı. Yüzyıllarca toprağı işleme ve köylülük statüsünü gelir asansörü ile aşarak üst tabakanın içine giriyordu. Bu husus, zenginliğin el değiştirmesi değil, "sıra ile zengin olma" katsayısının anlam kazanmasıdır. Böylece, "Nöbetleşe Zen-

gınlık", tıpkı "Nöbetleşe Yoksulluk" gibi temsil edildikleri sosyal kalıplar içinde ne "zenginlik kültürünü" ne de "yoksulluk kültürünü" yok edememektedir. Her iki kavram çifti de niteliklerini sürdürmektedir.

Beyaz Zenginler ile Siyah zenginler arasındaki kültürel değişkenlerin boyutlarını "2019'un işletmecisi ceylan Çaplı bakınız nasıl açıklıyordu: "Şimdiki müşterimle on yıl öncelikler arasında çok fark var. Eskiden gelenler köklü insanlardı. Kültürlü, sanata yatkın, okuyan. Şimdiyse magazin bir gençlik var. Etrafından görüp giyinen, çevresindeki insanların gittiği yerlere giden, çevresinin konuşma ve davranışlarını taklit eden. Bu da doğal olarak mekânın da kalitesini düşürüyor.

Benzer şekilde gece hayatının müdavimi olan sosyete mensupları da "dejenerasyon yüzünden" eğlence yerlerinden elini eteğini çekiyor. Sosyete de son zamanlarda ev davetleri yaygın. Beyaz Zenginler veya Eski Zenginler, rol ve statülerinde "kanın tazelenmesi" anlamında bir yenileşme hareketine katılmak istemiyorlar. Adeta bir kast oluşturmuş, o çekirdeğin içinde çöreklenmişlerdir. Bu zihniyet, Osmanlıdan beri sürüp gelen bir mozaik veya "etnik harman"dır. İçlerine dış unsurların veya sosyolojik deyimi ile "yerlilik" unsuru olanların katılmasını ve mozaiklerinin bozulmasını istememektedirler.

Bu statü farklılaşmaları ve toplumsal oriantasyonu FHM dergisi yazarlarından Mansur Foroutan sütununda şöyle açıklıyordu: "Bar, kulüp gibi eğlence mekânlarına gitmek bir sınıf atlama sembolüdür. Bu mekânların eski müdavimleri, kendi yaşam tarzlarına uyum sağlamaya çalışan ama farklı görünün bu yeni gelen kesimi, statüsünü paylaşmak isteyen biri, bir tehdit olarak görüyor.. Bu yüzden de oralardan çekiliyor" diye açıklıyor durumu.

Foroutan'a göre eve dönüşün bir başka sebebi de "komşu bar" tipi mekânların olmayışı: "Türkiye'deki barlar bireye ya da belli kesimlere değil geniş kitlelere hitap eden popüler yerler. Her kesimden insanı çekmeye çalışan bar, kulüp, disko ve benzeri yerler de doğal olarak eğlence anlayışı, eğitimi, kültürü farklı insanları bir araya topluyor."⁸⁹

"Nöbetleşe Zenginlik" veya "Zenginliğin El değiştirmesi-Çoğulcu Zenginlik" gelirde birleşmenin veya aynı statüyü paylaşmanın kültür, inanç, dünya görüşü ve değerler sistemi gibi unsurların da ortak bir karakter oluş-

turacağı görüşüne karşıttır. Bir insan aniden veya gelir asansörü ile aşağıdan yukarıya yükselebilmektedir. Bu her şeyden önce toplumsal hareketlilik gücüne bağlıdır. Bir toplum sanayileşme, göçler ve yeniliğin yayılması süreci ile yeni dinamikler kazanarak kentleşme olgusunu gerçekleştirebilir. Ancak, aşağıdan yukarıya yükselmek, "yukarı"nın kültür ve değerler niteliğini de elde etmesi anlamına gelmez. Şu anda "Siyah Zenginler", bin yıllık reaya veya "Rençber Türkler" çizgisinden gelmeleri nedeniyle "Beyaz Zenginler'in dünya görüşü, kültür dokusu ve zevklerine sahip değildir. Bu nedenle; Beyaz Zenginler, evlerine kapanmışlar, Bebek, Boğazlar gibi eski eğlence merkezlerini terk etmişlerdir. Bu hususu Hilmi Yavuz, "mekânlar kırolaştı" başlıklı bir yazısında dile getiriyordu: "Eskiden bu tür yerlere oranın müdavimleri giderdi, şimdiyse daha başka yapıda insanlar gidiyor. Eskiden bu tür barları yaşamış biri olarak söylüyorum, Müsü George'un bundan 35-40 yıl önceki Kulis'i, Adnan'ın Fuaya'si gibi yerler gençlik yıllarında "takıldığımız" yerlerdi. Buranın müdavimleri belli bir eğitimi, görgüsü, duygusal eğilimi olan insanlardı. Şimdi buralara gelen insanların yapıları değişti. Görgüsüz, sadece cebindeki paraya güvenen insanlar geliyor; yüksek sesle konuşan, içki içme adabını bilmeyen, müziği kendi beğenisi doğrultusunda isteyen ve bunu dayatanlar.. Eğlenceler de daha çok paralar ödeyebilen bu insanlara göre düzenlenmeyi başladı. Yani bu mekânlar "Kırolaştı".. İnsanlar söyleşmek, konuşmak için değil, sigara dumanı izin verirse, birbirlerini seyretmek için orada. Bu da pek çok insanı tatmin etmiyor⁶³⁹.

1950'lerden itibaren "fert-toplum çıkarları dengesinin" giderek "toplum" aleyhine bozulması, eski zengin tabakası yanında, alt tabakalardan gelen birçok açık gözlerin "karanlık işler" çevirmeleriyle kısa zamanda milyonlar, hatta milyarder olmalarına uygun ortam hazırlanmıştır. Bunlardan sadece bir tanesini buraya örnek olarak aktarmak istiyorum. Böylece, alt tabakadan veya Siyah Zenginler kategorisinin toplum hayatımızda nasıl kökleştiğini daha iyi anlamış olacağız.

Toplumsal yaşantımızda bu tür bir dallanıp budaklanma, bazı araştırmacılarımızın özellikle Kemal Karpat'ın da dikkatinden kaçmamaktadır. Karpat, İstanbul gecekondularıyla ilgili bir araştırmasında (1976) İstanbul

⁶³⁹ AKVERDİ, Mine. a. g. d.

⁶⁴⁰ YAVUZ, Hilmi. "Mekânlar Kırolaştı", *Aktüel*, 15 Kasım, 1998.

için üç çatışma geleneğinden veya kültürel tipleşmeden söz açmaktadır. Bunlar aslında, toplumumuzun tarihsel gelişimi ile kapitalistleşme süreci sonucu beliren yapılaşmanın bir yansımasıdır. Karpat, aslında bunları toplumsal tabakalaşma biçimleri olarak belirtmesi gerekirken, kültür kavramı baz olarak alınan bir farklılaşmaya gitmektedir. Buna göre: 1) Sınıf esasına dayalı Avrupa kültürü. Bir çok biçimiyle bu yapı, zengin mesleki tabaka ve üst sınıfa ait oluyordu. Şişli, Maçka ve Beyoğlu ile Adalar'da yaşayan bankerler, sanayiciler ve meslek erbabları bu tabakayı oluştururlar; 2) geleneksel klasik Türk kültürünü temsil eden tabakanın kültürü, yani üst sınıf Osmanlı kültürü ile İslâmîk geleneklerinin birleşmesinin kalıntıları.. Zenaatkârlar, din adamları ve orta gelir tabakaları bu kategoride düşünülmektedir; 3) Halk kültürü ise, kent islâmî kültürü ile Osmanlı sanatları ve müziği ve folklorunun birleştiği aşağı sınıf kültürü ⁶⁴⁰.

Görülüyor ki, Karpat da üst sınıfı zengin mesleki tabaka olarak belirlerken, bunları Avrupa kültürü kökenlileri kategorisinde düşünmektedir. Biz bu tabakayı tarihsel kimliğine uygun olarak patrimonial devşirme biçiminde yorumlamış bulunuyoruz. İkinci ise, geleneksel klasik Türk kültürü.. Bu da Karpat'a göre, üst sınıf Osmanlı kültürü ile islâmî geleneksel kültürün bir birleşimi (sentezi) dir. Karpat'ın bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Osmanlı kültürünü, Türk kültürü olarak kabul etmesi tartışma konusudur. İlber Ortaylı, Anatomi Dersleri'nde bu görüşümüzü paylaşmaktadır. Çünkü, Osmanlı kültürü, Fars, Arap ve azınlıklar karışımı ile milliliğini yitirmiş bir enderuni kültürüdür. Halk kültürünü de aşağı sınıf kültürü olarak anımsaması kabul edilir değildir. Oysa, gerçek Türk kültürü halkta yaşamaktadır. Milli kültürün kaynağı da bu yüzden halk kültürüdür.

Ne olursa olsun, Karpat'ın bu üçlü kültür tabakalaşması bir gerçeği ortaya koymaktadır, o da serveti elinde bulunduran ve Boğazda, Şişli ve Maçka'da yaşayanların zenginlik kültürünün temsilcileri ve birer kopyalarını oluşturmalarıdır. Bunların Bohemian yaşantılarını tipik örnekleriyle sıralayabiliriz.

Osmanlıdan kaynaklanan bu dallanma ve farklılaşmalar, 1950'lerden itibaren ortaya çıkan zenginleşme ve para kazanmanın yollarını açacak ve milliliğini yitirmiş vahşi ve tüketici zenginleşme tiplerinin yolunu açacaktır.

⁶⁴⁰ KARPAT, Kemal. *The Gecekondu: Rural migration and Urbanization*, s. 162. 1976.

Bu yer altı dünyasının büyük patronu olarak bilinen “H. U.”dur. Hayat hikâyesine göre, gümrük hamallığından başlayarak, kahve kaçakçılığı ile palazlanmaya başlayan “U”nun eline geçen paralarla kısa zamanda Asri, Uğurlu ve Kristal isimli üç hanı satın aldığı, bunun dışında iki tane daha iş hanı bulunduğu açıklandı. Hanların yanı sıra otelleri, dükkânları, lisan dershaneleri de bulunan “U”nun taşınmaz mallarının değerlerinin milyarları aştığı belirtiliyor.

Bulgaristan’la yakın ticari ilişkileri olduğu bilinen “U”, aynı zamanda, “yer altı” dünyasının, yani “Mafya”nın, “Çeteleşme”nin Türkiye’de babası sayılmaktadır. Son günlerde adının bazı silah, sigara ve elektronik eşya kaçakçılığına karıştığını gazetelerden öğreniyoruz. Aynı şekilde oğlu “A. U” ile birlikte gemi satın aldıkları ve bunu bir “ticaret filosu” haline getirmek için hazırlıklarını sürdürdüklerini biliyoruz.

“H. U.” en büyük oğlu eğlence hayatına düşkündür. Gazinolara gittiğinde büyük paralar harcadığı iddia edilmektedir. Öyle ki, bir gazinodan kalktığında tüm garsonlar iki sıra halinde dizilirdi. “A” her birine biner lira vererek (1979), krallar gibi uğurlanırdı. “Büyük Patron” ise Çamlıca’da muhteşem bir köşkte yaşıyordu. Geniş bir arazi içindeki köşkte bir de yüzme havuzu bulunuyordu⁶¹.

Yeni zenginler tabakasının temelinde “Büyük patronlar” hayat hikâyeleri yatar. Bunlar, toplumun bükülebilir noktalarını zorlayarak bir anda toplum piramitinin doruklarına tırmanmasını bilmiş kimselerdir. Toplum, bu tür oluşumlara açık olduğu sürece, sıraya gireceklerin teşkil edeceği kuyruk uzayabilir. Türk toplumu özellikle reaya’dan gelmesi nedeniyle günümüz kitle iletişim çağında tamamen kitle toplumuna dönüşmektedir. Halk kültürü, günümüzde sanayileşme ve bilgi çağının yükselişi, parlamentarist sistem ve demokratikleşme süreci içinde kimlik kaybına uğramakta ve hiç kimseye ait olmayan bir kitle kültürüne doğru kaymaktadır. Kitle kültürü ise, siyasal sorunlara ilgisiz bir anonymity özelliğine sahiptir. Bu yüzden “para soyan” bu güçlere karşı bir sorumluluk duygusu içinde hareket ederek akılcı tepkileri kullanamamakta, olayların akışına adeta seyirci kalmaktadır. Günümüzde bu soygun düzeni giderek doruklara çıkmakta; yöneticiler (devlet görevlileri), şirketler dünyası mensupları ve ekonomik güç çevreleri yakalanmakta, yargılanmakta ve tutuklevlerine konulmaktadırlar.

Ülkemizde hızla yükselen bu soygun düzeninde “Beyaz Yakalılar”ın sayıları da, yozlaşma oranına paralel olarak ilerlemektedir. Ancak, bu gelişme: “İstisnalar kaideyi bozmaz” türünden örnekler değildir, aksine kurumları yozlaştıracak çapta yayılmaktadır. Wright Mills’in de haklı olarak belirttiği üzere: “Bir toplumda kurumların kendileri bozulmadıkça bu kurumlarda yer alan görevlilerin de yoldan çıkmaları doğaldır”. Mills’e göre, üst ahlâksızlık, sadece şirketlerde, orduda, devlette ve yönetimin yoldan çıkması sorunu değildir. Üst ahlâksızlık, askerileşmiş devletin politikasıyla iç içe girmiş şirketler dünyasının zenginlerinin en temel özelliği durumuna gelmiştir”⁶⁴².

Kapitalistleşme ve batılılaşma biçimlerinin hızla gelişmesi ve etikal köklerinden soyutlanmış olması, Beyaz Yakalılar veya Mills’in deyimiyle “üst ahlâksızlar”ın bizim toplumumuzda da yeşermesine, kökleşmesine yol açmıştır. Denilebilir ki, Beyaz Yakalılar’ın işledikleri suçların çoğu: a) Kamusal planda ahlâk anlayışının zayıflaması, b) yüksek maliyetli günahların ve suçların artması, c) kişisel dürüstlüğü azalması gibi hususlar olup, bunlar da üst ahlâksızlığın göstergeleridir.

Bu nedenle, Türk toplumunda yükselmiş kimseleri (Beyaz Yakalıları) kendi kendini yetiştirmiş, kendi kendine yükselmiş kimseler olarak değil, düzene kendini uydurmuş, “kullansın” diye düzene kendini sunmuş kimseler saymak daha doğrudur. Özellikle, Osmanlı’dan kaynaklanan üst seçkinlerin anatomisi bu tür bir yapılaşmanın en etkileyici unsuru olmuştur. Bu üst unsurlar veya Beyaz Yakalılar, düzenin tüm kurallarını, sistemle bütünleşmeleri nedeniyle eğip-bükebilmektedirler. Bu nedenle, bu üst seçkinlerin Türk toplumuna örnek olabilecek bir nitelikte oldukları savunulamaz. Sonra, bunlarla diyalog sağlayarak üst seçkinler topluluğunu güçlendirenlerin de erdemli, değerli, etikal yönden yüksek yetenekte oldukları ileri sürülemez. Bunların başarılı olmalarının nedenleri, sadece “yetenek” gibi unsurlara da bağlanamaz. İktidar sahibi görünmeleri, güç kaynağı oluşturmalarının da kendi kişiliklerinden kaynaklandığı hususu da savunulamaz. Bunlar iktidarı elinde bulunduran kilit yöneticiler, sessiz güç kaynakları ve milli sınırlar ötesi odak noktalarının ortaklaşa oluşturdukları sosyal denklemin bir ürünüdürler.

⁶⁴² *Hürriyet Gazetesi*, 21 Temmuz 1979, İstanbul.

⁶⁴³ MILLS, Wright. *İktidar Seçkinleri*, s. 482, 1974. Bilgi yayınevi.

Yukarıda belirtildiği üzere, ülkemiz üst seçkinleri üzerinde yapılmış sosyolojik nitelikli örnek olay türü araştırmalar hemen hiç yok denecek kadar azdır. Koç, Sabancı ve Eczacıbaşı'nın kendi hayat hikâyeleri dışında Nimet Arzık'ın: *Ak Altının Ağası: Hacı Ömer Sabancı'nın Hayatı*, Erol Toy'un *Bal Tutanlar ve İmparator* adlı yayınları yanında benzeri birkaç araştırmaya daha tanık olmaktadır..

Amerika'nın ünlü *Fortune* dergisi, Koç'un bakkallıktan sonra Ankara'da Meclis damının kiremitlerini sağlayarak, ilk büyük işini gerçekleştirdiğini, sonra çeşitli inşaat malzemesi stokları yaptığını ve Türkiye'nin en büyük inşaat malzemesi ithalatçılarından biri olarak o günlerde çalıştığını yazmaktadır⁶³. 1960'lı yıllarda Koç, *Fortune* Dergisi'ne göre, 100 Avrupa ve Amerikan firmasını Türkiye'de temsil etme hakkına sahipti. Bu veriler, Wright Mills'in: "Amerika'da zenginleşmenin kaynağının bir işte beceri veya uzmanlık sağlamak yoluyla değil de daha ziyade toplumun sosyopolitik etkenlerine dayandığını" göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek. Mills'e göre: "Amerikan toplumunda yükselmiş kimseleri, kendi kendini yetiştirmiş, kendi kendine yükselmiş kimseler olarak değil, düzene kendini uydurmuş kullansın diye düzene kendini sunmuş kimseler saymak gerekir"⁶⁴.

Koç'un yükselişini ve zenginleşme sürecini "İmparator" adı altında romanlaştıran incelemelere de rastlamaktayız. Çoğunlukla hayal ürünü olmakla beraber "İmparator"un yükseliş profilini çizmesi bakımından bu tür romanların sosyolojik ipuçlarını ortaya koyması düşünülebilir. İş adamlarının veya üst girişimcilerin yükseliş grafikleri, yaşam biçimleri, yönetim ilişkileri, siyasal güç ve odak noktalarıyla olan koalisyonları ve toplumlarına olan sorumluluk dereceleri gibi çok yönlü eğilimlerini bu tür yayınlar yolu ile ortaya koyabiliriz.

Erol Toy tarafından kaleme alınan "İmparator'un, "Ekim 1973 ve Nisan 1974 yılları arasında 18. baskısını yapmış olması da, Türk kamu oyununda bu tür yayınlara olan yatkınlığı göstermektedir.

Bizzat Vehbi Koç tarafından kaleme alınan ve 1973 yılında yayınlanmış bulunan "Hayat Hikâyem" adlı eser de iş çevreleri üzerinde güneş batma-

⁶³ PAYASLIOĞLU, Arif. *Türkiye Özel Saniayi alanında müteşebbisler ve teşebbüsler*. Ankara, 1961, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye Enstitüsü ders notu.

⁶⁴ MILLS, W. a. g. e., s. 492.

yan bir "İmparator" hakkında oldukça ilginç bilgiler vermektedir. Eserine: "Ankara'lıyım. Aile  eceremden anlaşılacağı gibi ana tarafından 600, baba tarafından da 250 yıllık Ankara'lı bir aileden geliyorum. 1901 yılında, Keçi- ren'in altında, çoraklık denilen semtteki yazlık evimizde do muşum" diye ba layan Koç, 26 ya ında iken 1927'de Ankaralı tüccar Sadullah Aktar Beyin kızıyla evlenmiştir.

"Derslerine  alı an, okulun, okumanın tadını almış bir   renci olmakla birlikte, ailemin bütün ısrarlarıma rağmen, bir tasdikname alarak, orta mektebi bitiremeden okuldan ayrıldım. Babamın babası Koç z de Mehmet Efendi, Vilayet Meclisi Umumi Azalı ını yapmış, Ankara'da iyi tanınmış, zaman zaman taahhüt içlerine girmiş, hurda ticaretiyle u ra mı , hareketli bir insandı (...) O sular da Ankara'nın bütün ticareti Ermeni, Rum ve Musevilerin elindeydi. Müslüman Türkler ülkenin sahibi olmakla birlikte, çoğunlukla bu üç zümrenin emrinde çalışan ve basit hayat süren kimselerdi. En güzel binalar, en güzel mağazalar, en en güzel yazlıklar gayri M slimlerindi..

1917'de 120 lira sermaye ile "Ko zade Hacı Mustafa Rahmi" firmasını kurduk. 1937 yılında da İstanbul  ubemizi "Vehbi Koç ve Ortakları Kollektif  irketi" adıyla Fermenteciler'de kurduk. Sermayemiz yüz bin lira idi, yüzde 15'i İsrail Anastasyan Efendi'nin, yüzde 15 hissesi Emin Bey'in ve yüzde 70 hissesi benimdi.

Kurulu  kısa zamanda, inşaat m teahhitli i, daha sonraları otomobil ticareti, traktör i leri, Hovagimyan Biraderler tarafından kurulan boru fabrikası ortaklığı sürüp gitmektedir⁶⁵. 1946'da Koç'un ilk Amerikan yolculuğu ba lıyordu. "Viskinin en eskisi, günahın ve i retin ise en yenisi onlarındır" diye belirlenen bu efsanele mi  zenginler ülkesi artık Koç'a kucağını açıyordu. İ te 25 bin dolar sermaye ile "Rom Commercial Corporation" adlı  irket General Elektrik binasının 25. katında ilk kez kuruluyordu. Montaj sanayinin temelleri de böylece atılmış oluyordu.

1946 yılında Demokrat Parti'nin kurulması karşısında İnönü, Kemal satır aracılığı ile Koç'a  u mesajı yolluyordu: "Koç yalnız para kazanmakla mı meşgul olur? İki ayda iki gününü Parti'ye parasız olarak veremez mi?" İnönü'nün bu mesajında, tüccar veya i  adamının toplum sorumluluğunu hatırlatan, aynı zamanda Türk kültür ve değerler sisteminin bir gerçeği yer

⁶⁵ KOÇ, Vehbi, *Hayat Hikayem*, s. 1-44, 58. İstanbul 1973.

alıyordu. Buna karşılık dönemin Başbakanı Adnan Menderes 1957'de Ankara Cebeci çayırında yaptığı seçim konuşmasında yine tarihsel kültür kodumuzun etkisi altında şu uyarıda bulunuyordu:

“Arkadaşlar diyorlar ki, bütün seçkin zümre, bütün zenginler CHP’denir. Evet, bütün zenginler onlardandır. Bir de bizim halimize, bizim partimize, bizim mebuslarımıza bakınız. Biz fakiriz, mebuslarımızı yolda görenler dilenci zannedip sadaka vermeye kalkabilirler. CHP devrinde ve onlar sayesinde zengin olanlar el’an bu partiden ayrılmıyor ve bizim saflarımıza geçemiyorlar. Sevdiğim ve dostum olan Vehbi Koç da onlardandır. Halbuki fakirlerde böyle bir minnet borcu mevzu bahis olmadığı için bu zümreden olan vatandaşların çoğu partimize iltihakda bir saniye bile tereddüt etmiyorlar”.

Görülüyor ki, Türk değerler sistemi soyut anlamda “zenginlik” olgusunu anlamsız buluyor. Ancak, zenginlik kültür kalıplarımıza, inanç sistemlerimize göre bir bütünleşmeyi sağlarsa bir değer kazanabilmektedir. Nitekim, Kur’an: Dini yalan sayanı gördün mü? İşte yetimi şiddetle iten, yoksulu doyumayı teşvik etmeyen o dur”.

Koç, yaklaşık 30 yıllık bir süre içinde iş çevreleri, iktidar güçleri ve siyasal aktörlerle olan koalisyonlarını dış ülkelere yaymak suretiyle “İmparator”luğunu ilan edecektir. Seçkin güçlerin ABD’ki benzeri yükselişlerini açıklarken Mills de şöyle diyecektir: “Üst mevkilerde, yüksek yüksek koltuklarda oturan güçlü ve iktidar sahibi kimselerin güç ve iktidarlara kendi kişiliklerinden gelmemektedir; bunlar, toplumdaki servet sahibi çevrelerin gerçekten iktidar sahibi olan çevrelerin kendi ölçülerine göre seçilip, devşirilmekte ve buralara getirilmektedir”⁶⁴⁶.

Görülüyor ki, toplum yapınızda bir uçta zenginler, öteki uçta yoksullar olmak üzere keskin bir kutuplaşma vardır. Her iki kutup da, sosyolojik anlamda Standart Kültür veya Egemen Toplum’dan sapmışlardır. Egemen veya Standart Toplum, bilindiği üzere geniş tabanlı, büyük çoğunluğu temsil eden bir çan eğrisidir. İki kutup da bu çan eğrisinin dışında kalmışlardır. Bunların görüş açıları, istekleri, beklentileri, yaşantıları birbirlerine karşı diyebileceğimiz iki ucu oluşturmaktadır. Hatta, birinin mezarı Karaca Ahmet ise, ötekinkininki Aşıyan olacak şekilde birbirinden ayrılmış, birer karşıt kültür alanına dönüşmüşlerdir.

⁶⁴⁶ MILLS, W. a. g. c., s. 508.

Bunun gibi "Bal Tutanlar" da da, Cumhuriyet'ten itibaren gelişen sanayileşme düzenine uygun olarak ileri sürülen tablo, "yük taşımaktan, çöp ayıklamaktan başka işleri bulunmayanların" kendilerini sisteme uydurarak nasıl zirvelere tırmadıklarını romanımsı bir hava içinde sergilemektedir. Bazı iş çevrelerinin siyasal kadroları ellerinde tutan tampon kişilerle bağlantı kurmaları, bu işlere patrimonial devşirme zihniyetinin dış kaynaklı kuruluşlarını da aracı olarak kullanmaları, hatta çıkarlarına uygun yasaları gündeme getirmeleri, birer proto-tip olarak canlandırılmak suretiyle, ticari acenta ve holdingleşmelerin toplumun temel konfigürasyonundan nasıl saptıklarını "Bal Tutanlar" da adım adım izleyebilmekteyiz⁶⁴⁷.

Üst seçkinlerin veya şirketler dünyasının yükseliş süreci, milli bir yol çizmekten, toplumun dayanışma direncini yükseltmekten ziyade, "zenginlik" güdüsünü fetiş haline dönüştüren ve "para üreten" bir kültür kodunu ülkemizde başlatmıştır.

Üst ahlâksızların yanında sistemin yozlaşması sonucu, yukarıda değindiğimiz üzere alt tabakalardan gelerek düzene uyan unsurların da ardı arkası kesilmemektedir. Bugün Türk toplumu bu çizgide ilerlemektedir. Bunların da, dünya görüşleri, eğlence kültürleri biraz aşağı düzeyde olsa bile yine "para" kavramına dayanmaktadır. Bunlara göre "paranın satın alamayacağı hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, ülkemizin gecekondulaşma süreci rafa kaldırılacak, sefalet arka plana itilecek, yoksullar unutulacaktır. Bu tür etik değerlerin yerini maddi fetişizmi temsil eden "para" alacaktır.

Bu kültürel tepki, "para" da birleşen, fakat bakış açıları yönünden ayrılan iki grubun çatışmalarına da neden olmaktadır. Nitekim, Havana NYX adlı gece kulübünün sahibi Emre Ergani de tam bu noktaya parmak basmaktadır: "Doğulu" şehrinin gece hayatına yerleşmesinde hatta hâkim olmasında işletmecilerin payının büyük olduğunu söylüyor. Bu dejenerasyona izin vermemek için işletmecilerin hedef kitlelerini belirlemesi ve prensiplerini koruması gerektiğini" belirtiyor.

Zenginlik yoğunlaşıyor, güçleniyor ve pekişiyor, fakat dünyaya bakış açıları, felsefeleri değişmiyor, hemen hepsi eğlence, tüketim, daha rahat yaşama ve sefa sürme gibi tarihsel kültür kodunuz izlemektedir. Alt tabaka "para" zevki artıkça yeni hobiler kazanmakta, haklı olarak da "Beyaz zen-

⁶⁴⁷ TOY, Erol. *Bal Tutanlar*, Aralık, Üçüncü basım. İstanbul 1976. Keza, Nimet ARZIK, *Ak Altının Ağası: Hacı Ömer Sabancı'nın Hayatı*, İstanbul, tarihsiz. Tur Yayınları

ginler”in yerlerine almalarına karşı tepki unsuru olmaktadırlar. Beyaz ve Siyah Zenginler, artık, “öteki Türkiye”nin varlığına yönelik bir girişim içinde değildirler. Yeni bir dünya kurmuşlar, bu dünya içinde “para”nın zıkkınlıklarına göre biçim almaktadırlar.

Sosyete tarafından ileri sürülen: “Siyah Zenginler”, “Doğulu Kırklar”, “Beyaz Türkler” veya “Hariciler” diye adlandırılan kategorileştirmeler üst tabaka içindeki karşıt gruplaşmaları ortaya çıkarmaktadır. Yaklaşık beş yüzyıl boyunca müesseseseleşmiş jenerasyon, “paranın kutsanması” noktasında rakip unsurlarla karşılaşınca, alaycı ve küçümsemeci tavırlarıyla tepkide bulunmakta, evlerine çekilmekte, yüzyıllarca dolaştıkları yerleri terk ederek “mekân” tebdiline geçmektedirler. “Evde sabahlara kadar uzayıp giden sohbetlere dalıyor, kâğıt oyunları, Scrabble gibi oyunlar oynamak ve müzik dinlemek suretiyle vakit geçirmektedirler. Hatta birbirlerini boyayarak, yastık savaşı yaparak geceye renk ve hareket katanlar da çıkmaktadır. Mekânların ve müdaviimlerinin çehreleri değiştikçe, insanlar daha rahat, daha güvenli, daha ekonomik olan evlere yönelmektedirler.

Gerek Beyaz Türkler gerekse Siyah Türkler, paranın kutsiyetinde birleşmektedirler. Eğlence kültürleri de göreceli olarak tepki ile karşılanırsa da zenginlik kültürü tüm kodlarıyla güçlenmektedir. Böylece, milli kültürü oluşturan normal dağılım grafiği veya çan eğrisinin her iki ucu önemli yanılgılara yol açmaktadır. Bu da, alt kültür veya karşıt kültür alanlarının giderek büyümesi anlamını taşır. O halde yoksulluk kültürü kadar zenginlik kültürü de birer karşıt kültür alanları oluşturmaları nedeniyle, üzerlerinde hassasiyetle durulması gerekmektedir. Çünkü, karşıt kültürlerin, milli kültürle bütünleşme şanslarının zorlaşması, milletleşme sürecinin gerçekleşmesini büyük çapta engeller.

Gecekondu sakinlerinin yaşam koşulları, geçim sıkıntıları, yaratıcı niteliklerinin yitirilmesi, geleceğe yönelik beklentilerinin donuklaşması karşısında, üst zenginlerin Bohemian davranışları, Batı tipi özentileri, aşırı tüketim normları ve toplumun krema tabakası olmaya yönelik tutku ve irade beyanları sağlıklı toplum yapısını tehdit eden unsurlar olarak algılanmalıdır. Sağlıklı (Sane Society) toplum, her şeyden önce dengeli ve karşıt kültür alanlarından ayıklanmış toplumlardır. Oysa, ülkemizde her iki uç da milli kültür kombinezonunu tehdit eder boyutlara ulaşmaktadır. Nitekim, zenginlik kültürünün profilini açıklamak için medya, iletişim araçları ve doğrudan tanık olduğumuz gözlem ve görüşmelerimiz sonucu elde edilen bul-

gular, toplum yapımızda önemli nitelikte kültürel boşlukların (cultural lag) ortaya çıktığını açıkça bize göstermektedir. Hem yoksulluk kültürü hem de zenginlik kültürü sosyal problemlerin sosyolojisine büyük ölçüde malzeme verecek bir çizgide ilerlemektedir. Bu gerçeği 1960'lardan itibaren ele alınacak istatistikî verilerden gözleyebiliriz. DİT'nin 1963 yılı Türkiye'de gelir dilimi tablosu, gelir grupları arasındaki ayrışımı gözler önüne sermektedir: Buna göre, en az gelirli olarak kabul ettiğimiz yüzde 20'lik alt tabaka toplam gelirin yüzde 4.2'sini alırken, en çok gelirli yüzde 20 lik üst tabaka ise yüzde 61.0 almaktadır. Günümüzde de, bu tablonun değiştiği söylenemez, kötüleşme devam etmektedir.. Nitekim, nüfusumuzun yüzde 20'lik bir kesimi milli gelirin yüzde 55'ini alırken, en yoksul yüzde 20 lik de ancak yüzde 4.5'ini alabilmektedir. İnsani gelişmişlik endeksine göre, Türkiye dünya'daki 174 ülke arasında 1995'te 69, 1999 yılında ise 86. sıradadır.

Bazı değerlendirmelere göre, ülkemizin yüzde birini oluşturan en zengin 143 bin aile, toplam gelirden yaklaşık altı buçuk milyon ailenin aldığı payı alıyor. Görülüyor ki, Türkiye'nin en zengini ile en yoksulu arasında ise 236 kat fark bulunmaktadır.

İstanbul gecekonduları üzerinde yürütülen anket ve alan araştırmaları dikkatle incelenirse, bir yanda yoksulluk kültürü, öte yanda zenginlik kültürü, kendi içlerine dönük birer toplumsal kist alanına dönüşmektedir. Her iki kist oluşumu da, Standart Kültürle bütünleşemedikleri için toplum yapısını tehdit eder bir çizgiye ulaşmışlardır. Gandhi'nin Hind toplumu gerçeklerinden hareket ederek ileri sürmüş olduğu acı fakat ibret dolu bir sözü vardır: "Günde bir kez bile yemek yiyemeyenler için Tanrı'nın görünmeye cesaret edebileceği biricik durum gıda biçimindedir."

Ülkemiz, ne yazık ki bin yıla yaklaşan zengin ekonomik varlığı, göz kamaştıran kültür ve medeniyet değerleriyle küçüle küçüle bu noktaya gelebilmiştir. Batı sosyolojisinde bu durum ikili (dual) toplum biçiminde değerlendirilir. İkili toplum yapılaşmaları çoğu kez sosyo-kültürel değerlerde gerginliklerin, çekişme ve çatışmaların aynı zamanda odak noktalarını da oluşturur.

Cumhuriyet dönemi, fert-devlet bütünleşmesi diyebileceğimiz bir dengeli yapılaşmayı hedef olarak kabul etmişti. Bir yanda devlet, öte yanda fert olmak üzere bu ikili yapı bir sosyal gerçektir. Fertlerin yapamayacağı büyük işleri ancak devlet yapabiliyordu. Zaten tek parti döneminin credosunda da

“devletçilik” altı ok’tan biri, belki de en önemlisidir. Bu düşünce biçimi aslında Osmanlı’dan intikal eden bir kültürel mirasın kalıntısıdır. Ancak, bu fert-devlet dengesinde, “devlet”in imtiyazlı bir durumu vardır. O da: Ya kuzgun leşe, yahut devlet başa” geleneğinde gözlenebilir. Halkımız arasında: “Devamı devlet eyle, haneye bereket eyle” türü sofra duaları da yaygındır.

Ancak, bu dengeli yapı 1950’lerden itibaren özelliklerini koruyamamış ve liberal ekonomiye yönelen yeni bir yol izlemeye başlamıştır. Nitekim, 1949’da yayınlanmış olan Demokrat Parti (DP) programının 43. maddesine göre: “İktisadi hayatta özel kuruluş ve sermayenin faaliyeti esastır. Onun için parti programına göre, özel kuruluş ve sermayeye serbestlik ve güvenle çalışmak şartları ve yeni iş alanları sağlanmalıdır” ilkesi kabul edilmiş bulunuyordu”⁶⁴³.

Bu felsefeye uygun olarak, 1950 yılında kurulmuş olan “Türkiye Sınai Kalkınma Bankası”nın sağladığı orta ve uzun vadeli kredilerle özel ve sınai kuruluşlar büyük yardım görmüş, liberal ekonomi ve özelleştirmenin yolları açılmış ve devletçi iktisadi sistemden (güdümlü ekonomi veya etatism) özel sektöre dayalı liberal bir zihniyete geçilmiştir. Başbakan Adnan Menderes’in 1957 seçim konuşmasında: “Her mahallede 15-17 milyon yetiştireceğiz” sloganı ise bu liberal ekonomik zihniyetin amaç ve yönünü göstermesi bakımından dikkat çekici olmuştur.

1948-1955 yılları arasında yatırımların %58.9’u özel sektöre ve %41.1’i ise devlet sektörüne gerçekleştirilmiştir. Ekonomik sistemin el değiştirilmesinde bu süre önemli bir başlangıcı teşkil etmiştir. Buna karşılık, işyerlerinin %92.1’ine sahip bulunan özel kesim, katma değerın ancak %47.3’ünü gerçekleştirebilmiştir. 1947 günlü Türkiye İktisat Mecmuası: Cumhuriyetin kuruluş yıllarında devletçilik, her ne kadar dört elle sarılan bir ilke idiyse de, bu günden itibaren artık iktisadi gelişmeye engel olmaktaydı..

Bu oluşumlar, Türk kültür ve ekonomi tarihinde radikal bir değişme sürecini gündeme getiriyordu. Devletçi bir düzenden liberal bir ekonomik sisteme geçiş, bir çağdan öteki çağa atlamak gibi önemli nitelikte bir değişme idi. Nitekim, Kemal Karpaz, devletçi ve liberal bakış açılarının bir karşılaştırmasını yaparken bu dilemmayı şöyle belirtiyordu: “Devletçiliğin uygulanması sonucu, bir servetin teşebbüs ve buluş kabiliyeti sayesinde kaza-

⁶⁴³ SERİN, *Necdet Türkiye’nin Sanayileşmesi*, s. 120, 1978, Ankara 1923.

ulmuş olabileceğine bakılmaksızın, servetin elde edilmesi (iktisabı) nin yollarını şüphe ile karşılamak eğilimi söz konusu idi. Zenginler ise, sanki mal mülk sahibi olmaları ve toplumun öteki sınıfları ile birlikte sıkıntı çekmeleri kendilerine vicdan azabı vermiyormuş gibi, zenginliklerini inkâr etmektedirler. Sosyal adaletsizlikler üzerine tartışmalar karşısında aşırı davranışlarda bulunmakta veya pek yakın bir gelecekte kendisi için her şeyin bitmesinden korkan bir adamın telaşı ile servetlerini harcamağa koyulmaktadırlar⁶⁴⁹.

Devletçi düşünce sistemi ile liberal zihniyet kategorilerinin birbirine yönelik bu bakış açıları, aslında salt ekonomik düşüncenin halkımızın kültür değerleri ve inanç sistemlerinin ötesinde teorik kuşkulardan kaynaklanmaktadır.

Ekonominin ahlâki değerlerden ayıklanması, "sırf ekonomi için ekonomik faaliyetlerde bulunma" sonucu kısa süre içinde "zengin olma" bilinci desteklemiş ve "para kazanmak için para kazanmanın yollarını" açmıştır. Nitekim, Prof. Enos'un geliştirdiği bir tablo 1963'te ülkedeki çarpık zihniyetin iç yüzünü ortaya koyuyordu. Buna göre, düşük gelirli tarım üreticilerinin fert başına ortalama yıllık geliri 1040 TL iken, Müteşebbisler (Tüccar ve sanayiciler vb.) 94.600 TL alıyordu⁶⁵⁰.

Bu veriler, Cumhuriyet tarihinde alt ve üst tabakaların giderek belirgin çizgilerle birbirinden ayrıldıklarını gösteren önemli kanıtlardır. 1978 yılında Adana Güney Sanayi ve Ticaret A. Ş.'de bulunan 100 işçi üzerinde öğrencilerimiz aracılığı ile yürüttüğümüz bir araştırmada ilginç sonuçlar elde edilmiştir. Makinalı tarımın 1948 yılından itibaren ağırlıklı olarak girdiği Çukurova ilimiz Pamuk krallarını piyasaya sürmeye başlamıştı. Bu yörede kapitalleşme süreci gelenekli köklerinden koparak hızlı adımlarla ilerliyordu. Özellikle tüketim ekonomisi toplumun tüm katlarını istila ediyordu. İşçiler arasında oda ve mutfak takımları almak isteyenlerin oranı %65'in üzerindedeydi. Eşlerine kolye, bilezik ve benzeri mücevherat almak isteyenlerin oranı ise %49'du. Ayrıca, "sizler için özel araba bir ihtiyaç mı yoksa lüks bir şey midir" sorusuna da, deneklerin %81'i "ihtiyaç" olduğunu ileri sürmüşlerdir⁶⁵¹.

• KARPAT, Kemal Türk Demokrasi Tarihi, s. 261-262. 1978, İstanbul.

• AKTAN, Reşat Türkiye İktisadi, Cilt: 1, s. 2, Ankara, 1968.

• Türkoğlu, Orhan. Aydınlanıkçılar ve Karanlıkçılar, s. 63. (Üç Dal Yayınları. İstanbul 1982).

Bu örnekleme, Adana yöremizde (1978) yılında gelir arttıkça kapitalistleşme sürecinin işçilerimiz arasında da filiz vermeye başladığını göstermektedir. Çünkü, uygulama veya sistem sürekli fertleri “para kazanma” yarışına itiyor, ipi göğüsleyenleri de ödüllendiriyordu. İş adamları veya girişimcilerin durumu ne idi? Bu alanda elimizde doğru dürüst yapılmış araştırmalar pek azdır. Cumhuriyet’in kurulduğu günden beri Türkiye’de bu tip öncü iş adamları sınıfı son yıllarda hızlı bir biçimde ilerlemektedir. 1960’lı yıllarda, Alec P. Alexandre’a göre: “Bu sınıfın varlığı gerçekten inkılapçı bir gelişme göstermiştir”⁴³².

Bazı iktisatçılara göre, 2. Dünya Savaşı süresince gelenekli toplum yapısı olarak düşünülen ülkemiz, özellikle ticaret yaparak yükselen ve “harp zenginleri” kategorisinde düşünülen yeni sanayicilerin ilk filizlerine de sahne olacaktır. Bu anlamda olmak üzere, Charles İsaawi: 1942 yılında artan bütçe masraflarını karşılamak üzere çıkarılan Varlık Vergisi Kanunu’nun amacının, pek çok yabancı çevrede azınlıkların elindeki kuruluşları Türk uyruklu iş adamlarının ucuz fiyatla satın almasını sağlamak ve bu yolla iş ve sanayi hayatının Türkleştirilmesi olarak” yorumlamaktadır⁴³³.

Yeni İş Adamlarının oluşturulması hususunda kaynak çalışma, Arif Payaslıoğlu’nun 1961 yılında yayınlanmış bulunan bir araştırmasıdır⁴³⁴. Bu incelemenin sonuçlarına göre, iş adamlarının ve eşlerinin babalarının mesleki durumları da iş adamlarının mesleki yönelmelerine ve elde ettikleri sermayenin kaynaklarına etkide bulunduğu gözlenmektedir. Buna göre, iş adamlarının %34.0’ı eşlerinin babalarının da %36.2’sinin tccar, iş adamlarının %15.9 ve eşlerinin %8.4’ü sanayici olduğu gözlenmiştir. Genel olarak iş adamlarının babalarının %52.8’i de eşlerinin babalarının %47.6’sının iş hayatında görev aldıklarını ortaya koymuştur.

Payaslıoğlu adı geçen araştırmasında: “İş adamları sınıfının oldukça kapalı bir toplumsal grubu oluşturduğu” görüşündedir. İş hayatına girişte ve sermaye kaynağının elde edilışinde iş adamlarının ve eşlerinin aile konumlarının güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, iş adamlarının etnik ya-

⁴³² ALEXANDRE, Alec P. *Industrial Entrepreneurship in Turkey: Origins and Growth*, EDCC, July, 1960.

⁴³³ İSAWI, Charles. *The Entregner Class, Social Forces in The Middle East*, 1955. Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Birinci bölüm-xviii-dipnot.

⁴³⁴ PAYASLIOĞLU, Arif. *Türkiye’de Özel Sanayi Alanında Müteahhırlar ve Teşebbüsler*, Ankara, 1961. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Maliye Enstitüsü Ders Notu, Ankara 1961.

pısı, eğitim durumu ve yaş dağılımı da araştırma kapsamında değerlendirilmiştir. Buna göre: İş adamlarını %82.7'si Türk, %8.8'i Yahudi, %7.0'ı Rum'dur. Eğitim durumları itibariyle de yine iş adamlarımızın %29.2'si üniversite ve yüksekokul, %31.2'si lise, %17.4'ü ortaokul, %11.6'sı ise ilk okul mezunudur. Sadece %1.4'nün hiç eğitim görmediğini anlaşılmaktadır. Sermaye olarak da iş adamlarının %66.6'sı kendi babalarının servetini, %47.1'i de eşlerinin babalarının servetlerini kullanmışlardır.

1960'ların başında iş adamlarının sosyo-ekonomik anatomisi, bize bu tabakanın yan-kast niteliğinde bir kimliği temsil ettiğini göstermektedir. Ayrıca, Payaslıoğlu'nun verileri esas alındığında iş adamlarımızın o tarihlerde %28.9'unun İstanbul, %15.9'unun Türkiye dışında, %11.6'sının İzmir ve %8.0'inin Bursa ve %4.4'ünün Eskişehir, %3.6'sının Adana ve kalan %27.5'inin ise diğer kentlerde doğduğu anlaşılmaktadır.

Bu veriler, özel girişimciliğin kökenlerini ve kimliğini göstermesi açısından dikkat çekici olsa gerek. Eğitim ve büyük kentlere göre verilerin dağılımı İstanbul, İzmir ve Türkiye dışılığın sanayileşme modelimize damgasını vurması bakımından önemlidir. Özellikle, ülkemiz zenginleşme sürecinin kökenlerinin de büyük kentler ile üst tabakaya mensup olanlardan kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. ABD'de İktidar Seçkinleri The Power Elits) üzerinde bir araştırma yürüten sosyolog Wright Mills'e göre, bu ülkede de zenginleşme olgusunun kaynağında üst sınıfın rolü olduğu belirlenmiştir. Mills, alt sınıflardan gelenlerin büyük oranının %9; orta sınıflardan gelenlerin %28; üst sınıflardan gelenlerin oranının ise %68 olduğunu ileri sürmektedir⁶⁵.

Zenginleşme kültürü üzerinde Payaslıoğlu yanında W. Kerwin'in de yaptığı olduğu araştırmalar, ülkemizin de bize ABD çizgisini izlediğini göstermektedir. Bu incelemede: 1950 yılına kadar özel yatırımların çoğunun ticareti sanayiye tercih ettiklerini ve gerçekten de özel sanayi girişimcilerini, genellikle ticaret çevresinden geldiklerini açıklamaktadır. Kerwin'e göre, bir "İslam-tüccar" sınıfının gelişmesi başlı başına önemli bir olgudur."⁶⁶

Türk kapitalistleşme süreci, hiçbir etikal değer tanımadan, iktidar seçkinleriyle de diyalog sağlamak suretiyle 1970'lerden itibaren dolu dizgin ilerleyecektir.

• PAYASLIOĞLU, Arif. a.g.e.

• KERWIN, W. Türkiye'de Milli Ekonomi Politikası, s. 46-47. 1996.

1980'ler yeni sanayici sınıfın yükselişi olacak ve Reaya Türkler veya "Siyah Zengin"ler de sisteme damgasını vuracaklardır.

Ülkemiz bu gelişim temposuna uygun olarak, kapitalistleşme şablonunun hemen hemen tüm tiplerini ortaya koyabilmektedir. Bunlar arasında: a) Şirketler dünyasının zenginleri, b) siyaseti yönetenler veya iktidar seçkinleri ilk akla gelenleridir. Sosyal gelişmenin dinamikleri, her iki tabaka arasında işbirliği ve ilişkiler ağının giderek sıklaştığı ve renkleştiği noktasında toplanmaktadır. Wright Mills bu grupları "üst ahlâksızlar" kategorisinde toplamakta ve anatomik yapılarını çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır⁴⁷.

O halde, "üst ahlâksızlar" veya "para fetişistleri" toplumsal yapının gelişimi ve ekonomik sistemin yapılaşmasına göre biçim almaktadır. Böylece, dünya nimetlerine daha çok değer veren, kibirli, gösterişe meraklı ve vahşi bir tüketim içine giren bir Newport" insanıyla karşı karşıya bulunmaktayız⁴⁸. Rhode İsland'daki bu "Newport", zenginlik kültürünün tipik özelliğini teşkil eder. Newport konutlarının amacı, içlerindeki yaşanması, dinlenmesi veya soy üretilmesi değil, sakinlerinin para değerinin ilan edilmesiyle ün salmıştır. Bu zenginlerin temel uğraşları, servetlerinin güvenli bir biçimde teşhir edilmesi, kişinin boş ve kitlelerinin çokluğu ve gösteriş için yaptığı gereksiz aşırı tüketimdir. Ayrıca, bu zenginlerin, dorukta bulunanların, toplumun en zeki, kültürlü veya çekici kişileri olduklarını söylemek de çok güçtür. Bunların iş konusundaki başarıları, en iyi olasılıkla ilkel kurnazlığa ve servet yapmada en büyük etkene "zaten zengin olma" avantajına dayanmaktaydı.. Böylece ekonomik hayatta sanayi ve iş dünyası arasında, yani yetenekleriyle mal üretimine katılanlarla, asıl düşüncesi para yapmak olanlar arasında bir çelişki doğuyordu. Ve gelişme, daha ziyade, toplumun davranış kalıplarıyla ahlâki normlarına bağlı olan ilk grubun aleyhine olabilecek bir tarzda gelişmekteydi. Köpeklerine "markiz" çikolata yedirenler, servetin teşhiri için bir gecede su gibi para tüketen balolar, 800-1000 milyar liraya ulaşan İstanbul ve İzmir'deki "Riviera"lar, plajlarda coca-cola ile güneşte yananlar, Thorstein Veblen'in "Aylak Sınıfı"nın proto-tiplerini oluşturlar. Veblen'in "kalıcı katkısı ekonomik değil, sosyoloji alanında zenginlerin sosyal davranışları, gösteriş için aşırı tüketim, hemen herkesin çalı tığı bir dünyada, kişinin bedeni ya da düşünsel bir eylemde bulunmaması, boş

⁴⁷ MILLS, Wright. *İktidar Seçkinleri*, s. 482-510. Ankara, 1974. Bilgi Yayınevi.

⁴⁸ GALBRAITH, J. K. *Kuşku Çağı*, s. 43-74. İstanbul, 1980.

zamanlarının çokluğu yolu ile kazanılan bir seçkinlik"⁶⁵⁹ biçiminde özetlediği zenginlik kültürü, 1950'ler sonrası Türkiye'sine büyük çapta damgasını vurmuştur.

Toplumumuzda da geliŗen bu yeni zenginler, boŗ zamanlarını konken partileri, servetlerini g steriŗ amacıyla Anadolu Yat Klüpleri ve Boğazdaki benzeri sayfiye yerlerinde kumar, seks ve eğlence partileri düzenleyerek,  lg nca şampanya ve uyuyturucu kullanmaları ile bilinmektedirler. Bunlar, "bungalow" tipi evleri, sıcak ve soğuk yüzme havuzları, son derece bakımlı villaları, mercedesleri ve uçakları, boğaz gezileri için özel yatları, milyarları aŗan m bleleri, k rk, pırlanta ve kolyeleri ve nihayet 1960'lada Los Angeles'ta Stanley Goldblum adlı bir Amerikalı tarafından semavi canlar yaratarak bunların yaŗantılarını, dünyevi sigorta şirketlerine oldukça yüksek k r karŗılıęı sigorta ettirmek suretiyle toplumda saygınlık kazanan Pavel İvanoviç  i ikov tipi aklın alamayacağı hileli yollara baŗvurmak yöntemlerini kullanabilmektedir.

Bolluk içinde yaŗayan bu üst seçkinler, tıpkı yoksullar gibi, çoğunluğun inanç, değerler ve Standart Kültür kalıplarını oluŗturan Egemen toplumdan sapmakta ve kendine özgü bir kist oluŗturmaktadır. Bu  st seçkinlerin tansel kökenleri, Tanzimat'tan beri ana niŗlerinden koparak, "yerlilik kazanma örtüsü" altında kimliklerini g  lendirmiŗlerdir.

Bu kozmopolit üst seçkinler, "ben zenginim dostuyum" diyen sorumlu devlet adamlarının da desteği ile, bugün, İslâmın temel kültür kodunu oluŗturan: " mmetimin en iyileri yoksullardır" diyen erdemli görüşe ters d ŗm ŗlerdir. Gecekondulaŗma,  st seçkinler kirlendikçe toplum yapımızda dramını sürdürecektir.

  VEBLEN, Thorstein. *The Theory of The Leisure Class*. 1935.

BÖLÜM: XV

TÜRK DEMOKRASİ MODELİ

Bir önceki bölümde gözlendiği üzere, yoksulluk-zenginlik kültürü kutuplaşması, her şeyden önce, Türk toplumunun tarihsel gelişimi ve yapısal sorunlarıyla yakından ilgilidir.

Osmanlıdan kaynaklanan yönetim sistemi veya azınlık bürokrasisinin egemenliği, çoğunluğun toprağa bağlı köylü kimliğindeki yaşantısı, ikili bir toplum yapısını ortaya koyuyordu. Yönetici sınıf, tüm olanaklara sahip, güçlü ve çoğu Batı kültürü içinde yetişmiş veya saray eğitiminin tüm olanaklarından yararlanmış kozmopolit bir tabakadır. Tabanı olan halk kitleleri ise, son derece düşük eğitim, hatta eğitimsizlik ve toplumsal hareketsizlik içinde yüzerken, azınlık bürokrasisi ve onların kuşaklar arası eğitim ve kültürel alandaki yükselişleri, iki tabaka arasındaki önemli bir yarılmayı ortaya koymuştur.

1950'ler sonrası tek parti rejiminden kurtulan Türk halkı oy deposu durumuna gelince bir takım toplumsal etkinlikler kırsal alanın dinamikliğini de gündeme getiriyordu. Böylece, resmi kuruluşlar harekete geçmek suretiyle Devlet Planlama Teşkilatını oluşturmuş ve bölgeler arası kalkınmışlık projelerine dayalı kalkınma yöntemlerini uygulamaya çalışmıştır. Ancak, dengeli kalkınma ilkelerine dayalı bir gelişme stratejisi ele alınacağı yerde, aksine dengesiz nitelikte planlamalar sonucu, ülke insanları büyük ölçüde metropollere göç etmek durumunda kalmıştır. Böylece, bin yıllık köylülük kimliğini taşıyan insanlarımız, bir önceki bölümde gözlendiği üzere bu defa yoksulluk kültürü içinde kentlerin varoşlarında yaşamaya mecbur kılınmışlardır.

Günümüz demokrasi sistemi, Batı toplumlarında katılımcı bir çizgide yol alırken, Türk seçmenleri büyük ölçüde eğitimsizlik, statü düşüklüğü, yoksulluk gibi önemli nedenlerden ötürü, bu katılımcı kimliğini koruyamamış, parti ve lider sultasına dayalı bir zihniyetin arkasından sürüklenmişlerdir. Bu bölümde, Türk demokrasi modelinin bir tartışmasını yapmak

suretiyle, toplum yapımızdan kaynaklanan odak noktalarına değinilecektir. Sağlıklı bir demokratik sistem, bilinçli, eğitim düzeyi yüksek, örgütleşme yetenekler güçlü seçmenlerin oluşturduğu bir zihniyeti temsil etmektedir. Ülkemizde bin yıllık unutulmuş, tüm haklardan yoksun bırakılmış insanlarn "parmak bas" türü bir demokrasi anlayışının sağlıklı olacağı kanısında değiliz.

Türk demokrasi modeli, toplum yapısı açısından incelenirken, üzerinde durulması gereken en önemli nokta, yapısal özellikler ile demokratik ilkelere sisteme uygun kültür kodlarının analizi olmalıdır. Demokratik sistem, kapitalizm ve liberalizm Hristiyan kültür ve değerlerinin bir sentezidir. Batıya özgü bir oluşumdur. Bu nedenle, hanedan ilkesine dayalı imparatorluktan halkın yönet mine geçilirken, yorumcu bir yaklaşım biçimi ile olayları değerlendirmemiz gerekir. Özellikle sosyal yapının dinamikleri ve gerçek kimliği ortaya konulmalı, böylece "yerlilik" unsuruna dayalı yaklaşımlar gündeme gelmelidir. Aksi takdirde, sistemin öbür yüzü egemen olmak suretiyle demokratik yaşantı bir avuç patrimonial azınlığın eline geçmek durumunda kalır. Maurice Duverger, bu yapılaşmayı "Halksız Demokrasi" adlı eserinde şöyle dile getir yordu: "Fransız cumhuriyeti, bir (part ler rejimine) dayanmaz. Böyle bir rejim, Avrupa  lkelerinin çoğunda işler, fakat Fransa'da işlemez. Fransa, partisiz bir rejime daha yakındır. Fransız siyasi partilerinin birinci orijinallėi, zayıflıkları ve k t l kleridir. Fransa'da kıtası olmayan kurmay heyetlerine, taraflısı olmayan komitelere, taşralı hatırı kişilerin teşkil ettikleri gruplara, profesyonel ve yarı profesyonel bir avuç politikacıya "parti" adı verilmektedir. Ülkemiz parlamentarist rejimi de, bir toplumsal aktör olarak gereken rolünü oynayamayan, dışlanan ve kitlelerin üzerinde, tarihsel egemenliğini sürdüren bir azınlığın elindedir. Türkiye, Duverger'in deyimi ile "halksız demokrasi" yaşantısı içindedir. Bu hususlarn temel kültürel konfigürasyonu içinde, analitik bir yaklaşımla açıklamak istiyorum.

Yaklaşık yarım yüz yıllık bir deneyime rağmen, yükselen parti oligarşilerinin "halkçılık" felsefesini dışlayarak, kapalı kapılar arkasındaki komplo teorileri; inanç, öğreti sistemlerini geri plana iterek, partiler-arası çıkara dayalı köşe kapmacaları Türk parlamentarist sisteminde siyasal çürümenin bir göstergesidir. Gettsburg'ta, Abraham Lincoln tarafından dile getirilen: "Demokrasi halkın halk tarafından halk i n idaresidir" tarzındaki altın söz, günümüz Türkiye'sinde popülist kimliğini yitirmiştir. Parti-içi demokrasi,

yerini lider sumltasına terkederek kan kaybına uğramıştır. Aynı şekilde, Wright Mills de Amerikan politik sistemindeki dalgalanmaları açıklarken, demokratik süreç ile toplum yapısındaki uyumsuzluklara dikkatimizi çekmektedir. Ona göre, şirket başkanları, askeri şefler ve siyasi liderlerin belirlediği üçlü (triverata) yapılaşma veya 'iktidar seçkinleri'nin ABD'nin siyasal yaşantısında bir güç olarak ortaya çıkmaları, demokrasimizin bir yozlaşmasıdır. Bu tür bir oluşumda en önemli etken de yine Mills'e göre, Amerikan toplumunun -batı Avrupa gibi- feodal bir dönemden geçmeyişi ve kapitalizmi aşamasından önce de büyük burjuvaziye karşı direnen ciddi küçük aristokrasisinin ya da asiller sınıfının bulunmayışıdır. Bu niteliğinden ötürü, Amerikan toplumunun tarihsel gelişiminde burjuvazinin sadece servet değil, fakat iktidar ve prestij alanında da işin başından itibaren kekel kurabilmiş olmasıdır. Oysa, Batı Avrupa'da yönetimi temsil eden üst statüdeki kişiler bu imkânları irsi yollarla atadan-babadan kazanmış durumda idiler. Böyle bir tarihi ve geleneği bulunan bir sınıf yani aristokrasi (soylular) burjuvazi sınıfının zigzaglarını denetim altına alabiliyordu.

Benzer oluşum Türk demokrasisi için de geçerlidir. Ancak, Osmanlı'da soylulara dayalı bir rejim (aristokrasi) mevcut değildi. Buna karşılık Patrimonial devşirme tabakasının imtiyazlı durumu yanında, âyan ve eşraf unsurlarının yükselişi, çekirdek halinde bir kentsoylu (burjuvazi) tabakanın doğuşuna katkıda bulunuyordu. Yalnız, her iki tabakanın da "yerlilik" kimliğini kazanamamış olması, Türk demokrasi sistemini güçsüz bırakmıştır.

Demokratik sistem veya parlamentarist rejim niçin Batının malıdır? Batı bu modele hangi kültür değerleri ve inanç sistemleriyle ulaşmıştır? Demokratik sistem, antik çağın niteliklerini ne ölçüde temsil etmektedir? Tüm bu noktalar ayrıntılı bir biçimde incelenirken, Türk demokrasi modelinin, toplum yapımız açısından bir yorumu gerekmez mi? Hiçbir sistem bir mekanizma biçiminde bir toplumdaki ötekine intikal ettirilemez. Bir başkasına yapılan bir işin, başka birine yapılması halinde, gereken sağlık tahlillerin yapılmaması durumunda, nasıl tehlikeli sonuçlar yaratabileceği düşünülmüyorsa, aynı tarzda daha tehlikeli olan düşünce sistemlerinin ictibas (alıntısı) gündeme geldiğinde sosyal yapı dinamiklerine eğilmemiz gerekmektedir. Aksi takdirde, Türk demokrasi modelinde gözlemlendiği üzere, sistem kısa bir süre içinde bozulmaya (corruption) gider ve kültürel yozlaşma baş gösterir. Bu defa ithal beyin güçleriyle ülkenin yeniden onarımı ve dü-

zenlenmesi gündeme gelir, Kore modelleri gibi yeni oluşumların peşinden koşulur.

Batılılaşma süreci karşısında, toplumsal yapının dinamiklerine eğilmeden, ona yerlilik özelliği kazandırılmadan Türk ulusunun gerçek bir kalkınma yapması mümkün değildir. Güney Kore, Pasifik kuşağı içinde Püritan inanç sistemine dayalı olarak kalkınma sürecini başarmıştır. Oysa, Türk toplumunda kalkınmanın motor gücünü oluşturan hemen hemen hiçbir püritan ahlâk değerleri mevcut değildir. Çünkü, Türk aydını büyük ölçüde tarihsel gelişim sürecinin bir yansımasıdır. Gökalp'in deyimi ile kozmopolit veya devşirme yapılıdır. Bu nedenle dini değerle karşıt, pozitivist eğilimli bir sistemi ortaya koyar. Bunu başlangıçtan beri toplumsal gelişim yasası içinde açıklamış bulunuyoruz.

Bu bölümde de siyasal rejimimizi ele almak suretiyle eksi ve artı taraflarının neler olduğunu ve neler olabileceğini göstermeye çalışacağız. Bin yıllık bir toplumun değerleri, inanç sistemleri ve kültür normlarını dışlayan, bunun yerine hiçbir Püritan norm ve değerleri yerleştiremeyen bir ülkenin bunalımları doğaldır. O halde gerginliklerden, kültürel çöküşten kurtulmamız için ne yapabiliriz? Böyle bir eğilim ve bakış açısının yeri ve önemi nelerdir? Tüm bunlar akılcı, metodik bir biçimde incelenmeli ve sonuçlar Türk kamu oyunun tartışmasına sunulmalıdır.

Gelecek bölümde de, 1982'lerde başlatılan kapitalistleşme ve liberalleşme süreçlerinin temellendirilmesi ele alınacaktır. Kapitalistleşme ve liberalleşme de tıpkı demokrasi modelimiz gibi Batıdan ithal edilen değerlerin bir ürünüdür. 20 yıldanberi, devleti devreden çıkararak (küçültmek ve işlevini sıfırlamak anlamında) yetkili ağızlardan duyulan sesler, tamamen ithalci ve iktibasçı bir kültür değişmesi içine girildiği anlamını taşımaktadır. Burada da, Pasifik Kuşağı (Güney Kore, Taiwan, Singapur) ülkeleri gibi kendi değerlerine yönelerek yürütülen kalkınma modeli göz önüne alınmamış, taklitçi bir metodoloji benimsenmiştir. Gelecek bölümde de, kapitalistleşme ve libelleşme karşısında, Özal dönemi ANAP'ın felsefesi ele alınacak, yapılması gereken Türk sosyal yapısı dışlanarak, Kapitalist normlara yönelik yanılgılar gündeme taşınacaktır.

Cumhuriyet, 1923-1950 dönemlerini tek partili bir yönetim sistemi içinde uygulama alanına aktarmış, "hanedan" kavramı yerine "parti" egemenliğine dayalı bir eğilime destek vermiştir. İlk kez, 1950 seçimleri ile ülkemiz,

hem “hanedan” hem de “parti diktatörlüğü” geleneğinden kaynaklanan yönetim biçimine son vermiştir. Bu oluşum Türk tarihinde önemli bir toplumsal harekettir. Parlamento modeli, millevetkili seçimi, halkın kişilik kazanması önemli radikal dönüşümler olarak zikredilmelidir.

Demokrasiye geçiş süreci, niçin “radikal bir dönüşümdür”? Bu husus, üzerinde önemle durulması gereken bir noktadır. Bin yıla yakalaşan süreçte, merkezi otoriteye dayalı bir “hanedan” sistemi yanında, tarihsel merkezi yönetim geleneğini temsil eden bir azınlık seçici grubun “otorite böyle istedi” tipi tek parti diktatöryesi tarih sahnesinden çekilirken, halk tabakası (reaya) irade beyanında bulunma hakkına sahip oluyordu.

Kemalist sistem, Gökalt’ten kaynaklanan felsefi düşünce nedeniyle “halkçılık” ilkesini benimsemişti. Patrimonial devşirme modelinden “halka” dönüş Kemalist sistemin en önemli başarısıdır. Halk, “hanedan” ve “Merkeziyetçi Tek Parti” modelinden bağımsız ve özgürce haklarını kullanma ortamına yükseliyordu.

Max Weber, “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (1919)” adlı ünlü eserinde: “Bilimin, kapitalist sistemin, hukukun ve demokrasinin Hristiyan inanç sisteminin bir eseri olduğunu” önemle altını çizerek vurguluyordu.

Parlamentarist sosyo-politik bir dönüşüm, aynı zamanda Batı tipi birçok mekanizmalar yanında etikal değerlere de davet çıkarıyordu. Weber’in belirttiği üzere Püritan ahlak anlayışı önemli idi. Bu husus, toplumsal dayanışmayı, bireysel hak ve özgürlükleri getiriyordu. Weber’in belirttiği üzere bunların tümü Hristiyan ahlakından kaynaklanıyordu. Türk demokrasi modeli yürürlüğe girdiğinde etikal değerleri ne olacaktı? Cumhuriyetle, Fransız lâiklik modeli benimsendi, din devreden çıkarıldı, hatta lâiklik din karşısı bir unsura veya lâisizme dönüştürüldü.

Din, sistemi içinde karşıt unsur olarak telakki edildiğinde, demokrasinin beslenmesi için gerekli olan etikal değerleri nereden sağlayacaktı? Sosyal ahlak, tek boyutlu bir yapılaşmayı ortaya koyar. Çünkü, sosyal ahlakın “öte dünya”ya yönelik bir inançlar sistemi yok. Bu yüzden tek boyutludur. Oysa bir inanç sistemi olarak tüm dinler iki boyutlu bir yapılaşmayı sembolleştirir.

21. yüzyıla girerken, Türk demokrasi sistemi yanında, Türk devlet yapısının da önemli bir dejenerasyona maruz kaldığı -son olaylar göz önüne alındığında- ibretle ve tarih bilinci içinde gözlenecektir. Bu oluşum ve top-

lumsal kokuşma, aslında sistemin çöküşüdür. Bu nedenle, eğer yeniden bir yapılaşma veya dinamizmaya Türk toplumu hazırsa, radikal toplumsal yapı girişimlerini başlatmalıdır.

"Halkın yönetimi" anlamında demokrasi Grekçe bir kelimedir. Kültür geleneğimizde bu kavramın karşılığı cumhuriyet'tir. Bir toplumun bin yılı aşan tarihi gelişiminde böyle bir kavramın yer etmesi, bu kavram alâkalı düşünce sisteminin varlığını da kanıtlar. Bu nedenle, kavram Türklerin İslâmiyeti kabul süreciyle etkinlik kazanmıştır. Arapça'da cumhur halk, topluluk anlamını taşır. Aynı şekilde, kutsal gün olarak cum'a da, toplulukla ibadet edilen gün anlamına gelmektedir. Aynı kökten gelen câmî de bir yere toplayıcı ve bir araya getirici anlamında kullanılmaktadır. Aynı zamanda Allah'ın güzel adlarından biridir, cum'a... Bugün, Libya'nın kullandığı cemâhîr de cumhûr'un çoğuludur. İslâm'da, mezhep imamlarının görüşlerini benimsemiş sonraki bilim adamlarının dini bir konudaki ortak görüşleri de icmâ-i ümmet tarzında belirlenir.

Bu kavramlaştırma, daha zengin boyutlara götürülebilir; ancak gerçek olan odur ki, islâm topluma dayalı, ferdiyetçilikten uzak, danışmacı (meşveret) bir toplum modelini benimsemektedir. Bu sistemde, danışmanın (meşvere) odak noktası şûra'dır. Şûra, bir takım görüş ve düşünce biçimlerinin tartışma alanıdır.

Asr-ı Saâdet, İslâmın yönetim biçimi, dünya görüşü ve hayat tarzı bakımından tam bir cumhuriyeti yansıtır ⁶⁶⁰. Bu nedenle, toplumun oyu'na dayanan ve toplum tarafından seçilen kişilerin temsil ettiği bu yönetim biçimi, "Fransa'da görüldüğü üzere" yönetimin "seçilmemişlerin elinde bulunduğu" tarzındaki bir cumhuriyet anlayışından farklıdır. Zaten Latince (rêspública) kavram olarak "oy vermeye yetkili tüm vatandaşların temsil edildiği-dolaylı veya dolaysız-en yüksek iktidara dayalı bir yönetim tarzıdır" Grekçe demokrasi de, temelde yurttaşların oyuna dayalı temsilcileri yoluyla yönetildiği bir modeldir. Aristoteles, "bir tepeden baktığımda, Atina sitesinde tüm vatandaşları teker teker tanıma şansına sahiptim", diyordu. Aynı şey, Medine sitesi için de söylenebilir. Burada da halkın doğrudan doğruya seçtiği bir halife, bir dini yönetici iktidarı temsil etme yetkisine sahipti. Sonra, İslâm norm ve ilkeleriyle bu sistemi destekliyordu. O dönemlerde, cemea (toplamak, katılmak, birleştirmek) ve faraka (ayırarak, bölmek) anlamlarına gelen

⁶⁶⁰ Bazan Cumhuriyeti, demokrasinin hükümet biçimi olarak kabul edenler de vardır

iki fiilin toplumsal ve siyasal açıdan kullanıldığı da bilinmektedir ⁴⁰¹. Birleştirmek iyi bir şeydir. Cemea "*cemaat*", icmâ "*fikir veya uybirliği*" ile idare edilir. Bölmek ise kötü bir şeydir, fırka ve diğer ayrılı türlerine sebebiyet verir. (bu dar anlamda İslâm, bölmek anlamına gelen La Parti kavramına karşıdır). Lewis'e göre: "*Bu iki fikir, peygamberin Müslümanlara kendilerini cemeatten (cemea) ayırmamalarını tavsiye edişinde bir araya getirilmiş ve aralarındaki fark ortaya çıkarılmıştır.*" Keza, sıkça rivayet edilen iki hadis, bu noktayı daha da açıklayacaktır: "*Kim kendisini cemaatten bir karış ayırırsa, boynunu İslâmın yularından çıkartmış demektir.*" ve "*eğer bir kişi cemaatten ayrıldıktan sonra ölürse, Cahiliyye Devrinde ölmüş gibi olur*" ⁴⁰². Lewis'e göre, büyük ihtimalle Habeşi dilinden alınmış bulunan "*hizb*" veya Fransızca "*parti*" bir olay için özellikle ıstırap verici, acıklı bir olay için "*vuku bulmak*" anlamındaki bir fiilden buna uygun olarak türetilmiştir. İslâm'da yalnız bir parti vardır, bu da "*Hizbullah*" yani "*Allah'ın partisidir*". Çünkü, İslâm "*Allah-merkezli*" bir hakimiyet sistemini temsil etmektedir. Bu nedenle de, Hristiyanlıkta olduğu gibi, Tanrı ve Sezar, yani bugünkü deyişimle papalık ve krallık veya kilise ve devlet tarzında bir ayrılığa karşıdır. İslâm bir ve bütündür, ikiliğe karşıdır. Tek bir güç vardır, bu da Allah'tır. Günümüz anayasal deyişimle İslâm, güçler ayrılığına değil birliğine yönelik bir görüşü temsil eder.

E. Durkheim, dini tanımlarken "*bir kutsala inanç*" fikrini esas kabul etmiştir. Bu da, Hristiyanlıkta kutsal (sacred) ve kutsal dışı (propane) olmak üzere iki alanın mevcudiyetini ortaya koyar. Lâiklik, Hristiyanlıkta kutsal-dışı alanı belirler. Oysa, İslâm'da bu tür iki varlık alanı söz konusu değildir. Bu yüzden de İslâm'da lâiklik düşünülemez. Zaten, lâiklik kavramını ilk kez Gökalp Fransızca Laique kavramından almış ve ladinî olarak karşılamıştır. O halde, lâiklik, Batı toplumuna ait ve temelinde Hristiyan düşünce sistemi bulunan bir kavramdır.

Hakimiyetin (egemenliğin) Allah'ta olması, esasta bir teokratik düzeni hatırlatırsa da, bu hatalıdır. "*İslâmi siyasi düşünce ve devlet iradesiyle ilgili çok yanlış değerlendirilen iki nokta vardır. Birincisi, Müslümanların teokratik olarak, ikincisi de despotik, hatta diktatörce algılanması*" ⁴⁰³. Eğer, teok-rasiyle kilisenin yani rahiplerin yönettiği bir devlet anlatılmak isteniyorsa,

⁴⁰¹ LEWIS, Bernard. *İslâmın Siyasal Dili*, s. 26. İstanbul, 1992.

⁴⁰² LEWIS, B. a. g. e., s. 27.

⁴⁰³ LEWIS, B. a. g. e., s. 50.

İslâm'da gerçekte ve son zamanlara kadar böyle bir teokrazi olamaz. Lewis'e göre, "fundamentalizm gibi, teokrazi de birer Hristiyan terimidirler".

Kısacası, "*cemaat rahmettir*", "*meşveret siinnettir*" diyen bir din, dikey algılama biçiminden ziyade, yatay algılama diyebileceğimiz Jeffersonian bir yönetim biçimine taraftardır. Bu kimliği ile İslâm, Hristiyanlığa nazaran daha demokratik bir yapıyı ortaya koyar. Zira, yöneticilerin halkın (cumhurun) oyu ile gelmesi açık toplum tipinin en belirgin örneğini teşkil eder. Halife de, Arapça'da "*-den sonra gelmek*" anlamını taşır ki, Kur'an'da otoritelere göre, iki yerde zikredilmektedir. Bu terimin, İslâm öncesi Arabistan'da da kullanıldığı bilinmektedir. Halife, yeryüzünde hak ile hükmetmekle sorumlu bir kişidir. Kur'an şöyle buyuruyor: "*Ey Davud, gerçek şu ki biz seni yeryüzünde bir halife kıldık. Öyleyse insanlar arasında hak ile hükmet*" (Sâd/26). Bu sûre, aynı zamanda dini ve siyasi otoriteyi birleştirmektedir. O halde, halife yeryüzünde adaletin temsilcisidir. Hz. Peygamber bir hâdisinde: "*Bir saatlik bir adalet, altmış yıllık ibadetten daha iyidir*" buyurmuştur. Başka bir hadiste şöyle der: "*Allah'ın en sevgili ve ona en yakın kulu adil bir imamdır, en kötü ve hüküm gününde en şiddetli bir şekilde cezalandırılacak olan da zalim bir imamdır*"⁶⁶⁴. Gazali şöyle der: "*Adaletin zulmden ayrılması sadece şariat ile mümkündür; Allah'ın dini ve Peygamber'in şeriatı her gelenin ve gidenin (hükümdar) amacı ve mabedidir.*" Lewis, Osmanlılar'da, özellikle başa geçişlerde sultanların yayınladığı özel bir tür ferman olan adaletnameler'de, bütün tebaaya adil davranılacağı, özellikle de fakir ve güçsüzlerin gözetileceği ve hükümet görevlilerinin zulmünden korunacağını ilân edildiğini açıklıyordu. Bu adaletnameler, ayrıca Halil İnalcık tarafından yayınlanmıştı⁶⁶⁵.

Hz. Ebu Bekir, halife seçildikten sonra yapmış olduğu tarihi konuşmada aynen şöyle diyordu: "Ben Allah'a ve Rasulüne itaat ettiğim sürece bana itaat ediniz. Fakat eğer ben Allah'a ve Rasulüne itaat etmezsem siz de bana itaat etmeyiniz". Bu ifadeler, yöneticinin iktidara yönelik sınırlarının belirlenmesi bakımından son derece önemlidir. Tebaa ile yönetici arasında adaletin hassas dengesi bir noktada birleşiyor: Allah'a itaat. Nitekim, Peygamber bir hadislerinde şöyle buyuruyordu: "Allah'a itaat etmeyene itaat etmeyiniz." Görülüyor ki, Allah'a karşı sınırları aşan hiçbir yöneticiye itaat edilmemesi gerekmektedir. Yöneticinin adalete dayanmayan buyruklarına karşı

⁶⁶⁴ GAZALİ, *Fadl il al-Bâtiniyye*, Kahire. Zik. LEWIS, a. g. e., s. 107.

⁶⁶⁵ İNALCIK, Halil. *Belgeler*. 1965.

tebaanın itaat etmeme hakkı bir ilâhî buyruktur. Yorumcular, bunun sadece bir hak değil, bir görev olduğu noktasında birleşmektedirler.

Peygamberin “*Vedâ Haccı Hutbesi*” günümüz demokratik ilkelerin özünü bünyesinde taşımaktadır. Bu hutbe, İslâmın iili ilerleyişi içinde İslâmî hareketin temelinde yatan bütün gelişmeleri kısaca özetlemektedir... Bu esaslar, insan sevgisi, eşitlik, sosyal adalet, iktisadi adalet, doğruluk ve dayanışma kurallarıdır ⁴⁴. Aynı şekilde, kabileler arası kan davası da bu hutbe ile sona erdirilmiştir: “Gerçekten Allah, Rabbinize kavuşuncaya kadar kanlarınızı ve mallarınızı birbirinize haram kılmıştır. Nasıl ki bu gününüz, bu beldeniz ve bu ayınız haram ise..” Ayrıca, “*takvâ dışında Arabın Arap olmayana hiçbir üstünlüğü yoktur.*” sözleri de soya (ırk) değil, takvâ (Allah’tan korkma, sakinme) ilkesinden hareket eden bir inanç sistemine yönelmektedir.

Demokrasinin beşiği olarak kabul edilen Atina sitesinde ise, Plato ve Aristoteles gibi ünlü düşünürlerin, sosyal eşitliği çığneyen ve adalet ilkesini dışlayan kölelik rejimini korudukları, belirli bir aristokrasiye yönediklerini görmekteyiz. Popper’ın yerinde teşhisiyle Plato’nun açık rejim (demokrasi) düşmanı olduğunu da ayrıntılı bir biçimde görmekteyiz. Özellikle Sofistler döneminde adaletin, güçlünün çıkarına dayalı bir hak olduğu iddiası (Trasymachos) savunulmuştu. Protagoras’ta hak güçlünündür.

Batıda da, Orta Çağ boyunca kölelik ve serflik kimliğini sürdürmüştür. Serflik, fief hakkının tanınmasıyla köleliğin aşılmasıdır. Köle ve serfler hemen hiçbir hakka sahip olmayan, toprakla birlikte satılan bir meta olarak telakki edilmişlerdir. Özgürlükleri ancak, 19. yüzyılın başlarında taranan liberalizasyon yasalarıyla İngiltere’de gerçekleşmiştir. Arapların İslâma göre şartlandırılması açısından İslâm köleliği tanıyor, fakat bu geleneğin silinip atılması için gereken tüm önlemleri gündeme getirmekten çekinmiyor. Çünkü, İslâm öncesi Arabistanda kölelik yaygın bir insan ticaretine dönüşmüştü.

İlke olarak İslâm, hiçbir zaman ne kast ne de aristokrasi sistemini kabul etmiştir. Kast sistemine bakacak olursak, İslâm dünyasının her taraında, her insan toplumunda olduğu gibi, başarılı kişiler güçlerini, zenginliklerini ve ayrıcalıklarını kendi çocuklarına geçirmenin yollarını bulmuşlardır. Ancak, Lewis, İslâmî aristokrasinin sağlam bir yapı oluşturmamış olduğu kanısındadır. Emeviler, daha sonra Abbasiler mevâli yani azat edilen köleleri

⁴⁴ FAZLUR RAHMAN, *İslam*, s. 30. 1981.

İslâmlaştırma ve Araplaştırma süreci için kullanmışlardır. Ancak, teorik çerçevede İslâm köleliğe karşıdır.

17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da çoğu el sanayi, hatta çoğunlukla yüksek memuriyetler, subaylık, profesörlük, papazlık, avukatlık ve doktorluk irsi idi. Bu da Batı Avrupa'da yakın zamanlara kadar mesleki niteliklerin doğuştanlığını göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek ⁶⁷. Yani sosyal hareketlilik bir kasta dönüşmüştür. İslâmiyette görüldüğü gibi, Hıristiyanlık bütün inanırların tarak dışı gibi eşit oldukları hususunda uygulamada bir başarı sağlayamamıştır. 1960'lara kadar ABD'de renkli/beyaz çatışması bunun en güzel örneğidir. 1960'lar sosyolojisinde hâlâ gruplar arası kast yapısından söz açılmaktadır. Nitekim, John Dollard, 1959'da yayınladığı: *"Caste and Class in a Southern Town"* adlı eserinde zenci ve öteki renkli grupların nasıl toplumdan dışlandıklarını canlı bir biçimde dile getirmektedir. Keza, Lloyd Warner, Gunner Myrdal, St. Clair Drake and Horace R. Caydon ve ötekilerin eserlerini burada zikretmek istemiyorum. Anayasasında eşitlik ve özgürlük haklarının varlığına karşın, uygulamada bu hakların nasıl çiğnendiği çok yakın zamanlara kadar bilinmektedir.

Medine sitesinde halifelik seçimi de dikkat çekici olsa gerek. Bu tam bir demokratik ortam içinde yapılıyordu. Peygamberimiz, Vedâ Haccı hutbesinden sonra iyice hastalanmıştır. Artık namaz kıldıramayacağını hissetti.. Hanımlarına, *"Ebu Bekir'e namazlarda imamlık etmesini söyleyin"* dedi. Hastalığının geri kalan kısmında namazlarını hep Ebu Bekir kıldırdı. Peygamberin vefatı üzerine, Evsli ve Hazreç'li Ensarın büyük çoğunluğu Sa'd İbn Ubade'nin başkanı bulunduğu Beni Sa'ide toplantı yerinde bir araya gelmişlerdi. Ebu Bekir ve Ömer'e, onların Peygamber irtihal ettiğinde, yönetimin kime ait olacağı konusunda tartıştıkları haberi ulaştı. Çoğu Kayle oğullarının Yesribli bir adamdan başkası tarafından yönetilmemesi gerektiğini düşünüyorlardı. Çoğu Sa'd'a biat etmek üzere idi. Ancak Ömer, Ebu Bekir'i toplantı yerine kendisiyle beraber gelmesi için zorladı. Ebu Ubeydede onlarla birlikte gitti. Sa'd hastaydı ve toplantı yerinin ortasında bir örtüye sahnılmış yatıyordu. Üç Kureyşli içeri girdiğinde, Ensar'dan biri onun adına insanlara hitap etmek üzereydi. Onları görünce, Allah'a hamdettikten sonra konuşmasına onları da dahil ederek başladı: *"Bizler Allah'ın Ensarıyız ve*

67 Kessler, Gerhard. *Sosyolojiye Başlangıç*, s. 136. Çev. Ziyaettin F. Fındıkoğlu İ. Ü. Yayınları 1985 İstanbul.

İslâmın savaşan gücüyüz, ey Muhacirler, sizler de bizdensiniz. Çünkü sizden bir grup bizim aramızda yaşıyor". Konuşmacı aynı tonda konuşmaya devam etti. Muhacirleri de biraz övmesine rağmen, onların ilk İslâm toplumu olarak önemlerini gözönünde bulundurmaksızın sürekli Ensarı överek göklere çıkarıyordu. O konuşmasını bitirdikten sonra, Ömer tam konuşmaya başlamak üzereydi. Fakat Ebu Bekir, onu susturdu ve nazıkçe, fakat kesin bir şekilde konuşmağa başladı. Ensarın önemini kabul ettiğini söyledi. Fakat, İslâm'ın Arabistan'da yayıldığını ve Arapların tüm olarak Kureyş'ten başka birinin otoritesini kabul etmeyeceğini, çünkü Kureyş'in tüm Araplar arasında eşsiz bir konumu olduğunu da belirtti. Konuşmasını bitirerek iki adamdan birini öneriyordu. "*Hangisini dilerseñiz ona biat edin*" dedi. Daha sonra Ensar'dan biri kalkarak iki otoritenin olması gerektiğini söyledi. Bu ateşli bir tartışmaya yol açtı. Ömer bu tartışmayı şu sözlerle susturdu: "*Ey Ensar, Allah'ın Rasulünüñ namazlarda imamlık yapma görevini Ebu Bekir'e verdiğini bilmiyor musunuz?*". "*Biliyoruz*" diye cevap verdiler. Ömer: "*Peki aramızda kim onun önüne geçmek istiyor?*" dedi. "*Allah korusun, onun önüne geçemeyiz*" dediler. Bunun üzerine Ömer, Ebu Bekir'in elini tuttu ve ona biat etti. Arkasından da Ebu Ubeyde ve diğer Muhacirler biat ettiler. Daha sonra Sa'd hariç, orada bulunan Ensar'ın tümü de biat ettiler. Sa'd hiçbir zaman Ebu Bekir'i bir halife olarak kabul etmedi ve Suriye'ye hicret etti."⁴⁴

Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan boşluk, görüldüğü üzere 622 yılında, Mekke'den göç etmek durumunda kalan Muhacirlere kucaklarını açan Ensar (Medineli müslümanlar) lıların da oyu ile Ebu Bekir tarafından doldurulmuş bulunmaktadır. Yalnız, Peygamber hiçbir vakit kendisinden sonra yerine gelecek bir kişiyi temsilci olarak göstermiş değildir. Bu da, ortamın demokratik yapısını göstermesi açısından dikkat çekici olsa gerek. Ayrıca, Ebu Bekir, Peygamber'in ağır hastalığı sırasında eşi Aişe'ye "*Ebu Bekir'e namazlarda imamlık etmesini söyleyin*" demesine karşılık Aişe, Peygamber'in yerini almanın babasını çok üzeceğinden korkmuştu. Aişe bu durum karşısında görevin Ömer'e verilmesini önermişti. Ancak, Peygamber, görüşlerinde ısrar etmiş ve namazları Ebu Bekir'in kıldırılması kararlaştırılmış. Tevbe 40'da Ebubekir ikinin ikincisi olarak ismen zikredilmesine rağmen, seçime Ömer'in zoruyla katılmıştı. Topluluğa karşı savunması da son derece ibret vericidir: "*Sizin en iyiniz olmadığımı halde sizin üzerinizde hakim oldum.*

⁴⁴ LINGS, Martin. *Hazretî Muhammed'in Hayatı*, 4. baskı, s. 511-512. İstanbul, 1990.

Eğer doğru yaparsam bana yardım edin, eğer yanlış yaparsam beni doğrultun. Hakka samimiyetle saygı göstermek bağlılıktır, hakka saygısızlık ise ihanettir. Aranızdaki güçsüzler, inşaallah onların haklarını koruyuncaya kadar benim katımda güçlü olacaklardır. Aranızdaki güçlüler ise, başkalarının hakkını onlardan inşaallah alana kadar benim katımda güçsüzdürler. Ben Allah'a ve Rasûlüne itaat ettiğim sürece bana itaat ediniz. Fakat, eğer ben Allah'a ve Rasûlüne itaat etmezsem siz de bana itaat etmeyin. Namaza kalkın, Allah size merhamet etsin."

Medine sitesinde, Peygamberin en yakın arkadaşının seçim konuşmasının temel ilkeleri bunlardan ibarettir. Bu cumhuriyet yönetiminde, görüleceği üzere yönetici (halife) gücünü (iktidarını) Allah'tan alıyordu. Bir'de çok, çok'ta biri temsil eden Allah, İslâmın tevhid ilkesinin sembolünü teşkil ediyordu. Artık, halktan gücünü alıp, halka ters düşen ve ünlü siyaset sosyoloğu Maurice Duverger'in deyimiyle "halksız demokrasiye" dönüşen günümüz ideolojilerinden öte, Allah'ın birliği ve egemenliğine dayalı İslâmı karşı karşıyayız. Bu reel islâm düzeni, ideal islâmın bir uygulanması idi.

Allah'ın Peygamberinin vekili (halifetu'r-Rasûlulâh) ve onu izleyenlerin İslâmî pratikleri, İslâm'da dillere destan olan Asr-ı Saadet'i meydana getirmiştir. Her şey, bu Allah merkezli (Teo-santrik) modele göre yüzyıllar sonra da olsa yorumlanacaktır. Asr-ı Saadet, tüm müminlerin değişmez bir modeli ve hareket noktasını teşkil edecektir. Bir ideal sistem olarak Kur'an, aynı zamanda Asr-ı Saadet olgusu ile sahabelerin elinde reel İslâmizme dönüşecektir. Atina sitesi, ahlâk krizleri, toplumsal yozlaşma gibi yapısal dalgalanmalarla çökerken, Asr-ı Saadet bir güneş gibi doğacaktır.

Tevhid, Allah'ın birliği, Asr-ı Saadet'in özünü oluşturur. Sistem gücünü tevhide dayandırır. Günümüz partikülarist toplumları, özellikle Batı toplumları tevhid bilincine yabancıdırlar. Onların felsefi inançları sürekli niceliğe yönelik, atomize edilmiş ufak parçacıklar dünyasını yansıtır. Oysa, "tevhidin önünde çokluğun yok olduğu gibi, güneşin yoğun ışını ile yitirilişini kavurduğu, her şeyi yakıp yok ettiği ülkelerde ise durum çok değişiktir. Burada güneş, tek bir ilkenin (Allahü ahad) mükemmel sembolü olarak kendini gösterir. Bu ilk ilke zorunlu varlıktır, vacibü'l-vücûd'dur. Mutlak bütünlüğü içinde, kendi kendine yeterlidir (Allahü Samed). Her zerrenin varlığı ve sürekliliği bütünü ile O'na bağlıdır. "669

669 GUÉNON, René. *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 45-46. 1989.

İslâmın bu tevhid anlayışı, ister istemez hakimiyeti mülkten alıp Allah'a devretmektedir. Mülk'e değil, Allah'a sorumlu olan insan, önemli bir yükümlülük altındadır. Dini norm ve yaptırımının hesabının kula değil, kendisini günün birinde yargılayan ebedi bir güce ait olduğunu algılayan inanır (insan), büyük bir sorumluluk altına giriyor demektir.

O halde, İslâmiyet her iki dünyayı da yöneten bir sistemdir. Doğu toplumlarına özgü "bir'de çok, çok'ta bir" yönelik bir yapıyı ortaya koyar. Bu nedenle de, ferdi Batı toplumlarında görüldüğü üzere sonuna kadar kendi çıkarları doğrultusunda dilediği gibi hareket eden bir aksiyon unsuru olarak kabul etmez. Fert, Allah katında sorumludur; ancak bu sorumluluk toplumuna olan yükümlülükleriyle bağlantılıdır. İslâm, ferdi kendi kaderiyle başbaşa bırakmaz. Onu "cem" olmaya, birlikte hareket etmeye yönelir. Cemaat rahmettir. Bu nedenle, İslâm gemeinschaft niteliğine sahiptir. Oysa, Batı gessellschaft karakterine yönelik bir kimliği yansıtır.

İnsanın, cemaat-tipi bir ilişkiler ağı içinde İslâm profilini canlandırması, hiçbir zaman insanın ikinci dereceye düşürüldüğü anlamına gelmemelidir. İslâm, hayatını dilediği gibi yaşayan batı toplumlarında gözlemlendiği üzere bir yalnızlık içine itilmiş değildir. Erich Fromm'ın "kalabalıklar içinde yalnız olan insan" modeli, İslâma aykırıdır.

İslâmda insan, diğer varlıklar gibi Allah'ın yarattığı bir varlıktır. Fakat insan, diğer bütün tabii yaratılışlardan ayrılmıştır. Çünkü Allah; ona Kendi ruhunu "üflledi". Bu nedenle, Allah'ın yeryüzünde halifesidir. İnsanda Allah'tan bir parça vardır. Bu da, İslâmın insana verdiği önemi ve değeri göstermeye yeterlidir. Allah'ın yeryüzünde halifesi olan insan bu halifelîği nedeniyle aynı zamanda bir riske de girmiş bulunmaktadır ⁶⁷⁰.

Bu yönleriyle, Kur'an Hristiyanlıkta görüldüğü gibi, "asli günah"a karşıdır. Hristiyan inancına göre: Âdem ile Havva'nın cennette işledikleri günah, orijinal (asli) günah olup, "irisi" bir şekilde onlardan sonraki nesillere geçmiştir. Hz. İsa'nın, çarmıhta insanları bu günahattan arındırmak için öldüğünü bazı Hristiyan mezhepleri ileri sürmektedirler. Diğer taraftan hemen hepsi insanın bu günahattan arınmasının ancak vaftizle mümkün olduğunda da birleşmektedirler. Oysa, Bakara sûresi, Hristiyanlıktaki bu Kurtuluş Teorisi'ne farklı çözüm yolu getirmiştir. Kur'an: "Âdem ile Havva'nın

⁶⁷⁰ Fazlur, Rahman. *Ana Konularıyla Kur'anı*, s. 69-70. İstanbul, 1987.

işledikleri günahattan sonra 'Rabbinden kelimeler alıp' (tövbe ettikten sonra) 'Allah tarafından affedildiklerini' müjdelemiştir.

Hristiyanlığın 'günahattan arındırılmış insan modeli', Allah'a ve topluma karşı sorumluluğu bulunmayan bir insan tipini canlandırmaktadır. Vafatize, günahattan arındırılmış bir insan kozmik ortamda neye karşı sorumlu olabilir? Oysa, İslâma göre insan işlediği günahattan sorumludur: *"Biz insanı hangi yöne isterse oraya çeviririz"* veya *"Allah her şeyin rabbi iken ondan başka bir rab arar mıymı? Herkesin kazandığı günah kendisine aittir. Hiçbir kimse başkasının günahını yüklenemez"*. İnsanın, İslâm açısından, orijinal günâh karşısındaki yönelimi bir başıboşluk değil, bir riske girme, bir sorumluluk taşır. O halde, dizginleri serbest bırakılmış, dilediği gibi eylemde bulunan başı boş insan modeli İslâma karşıdır. Çünkü, o aynı zamanda bir toplum içinde de yaşantısını sürdürmek durumundadır. Modern sosyoloji dilinde *"kişi ve toplum birbirini gerektiren tamamlayıcı unsurlardır"*.. İnsan davranışı ve aksiyonu ancak toplum içinde anlam kazanır. İslâma göre her nerede iki veya daha fazla kişi varsa Allah da orada hazır: *"Allah'ın göklerde ve yerde olanları bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizli konuşsa mutlaka dördüncüleri O'dur. Beş kişi gizli konuşsa mutlaka altıncısı O'dur"*.. Toplumda, ne yaparsak yapalım hiçbir şey Allah'ın gözünden kaçmaz. Hem insan oluşumuzdan hem de toplumsal hayatı yaşamaya yükümlü kılınışımızdan, Allah'a karşı sorumluyuz. O halde gerçek inanırın, Allah'ın buyruklarına uyarak bilinçli bir tarzda eylemde bulunması gerekir. Toplumda eşitlik ve dengeyi bozmamak, yoksul ve öksüzleri doyurmak, dünya yaşamı ve aldatıcı zevkten uzak kalmak, faiz ve haramdan kaçınmak gibi evrensel kurallar için aksiyonda bulunan insan İslâmın gerçek temsilcisidir. Weber'in püritanizmi, önemli ölçüde İslâm kodlarına yaklaşmaktadır.

Ahlâk ve eşitlik gibi önemli evrensel normlar Kur'an'da ayrıntılar ve çekici bir üslûpla dile getirilmiştir: *"Habire mal yığıp sonra sayan, giybet eden ve devamlı insanların hatasını bulmaya çalışan her fesad kişinin vay haline. Malının kendini ebedi yaşatacağını sanır. Hayır, andolsun ki o şahıs Hutame'ye atılacaktır. Hutamenin ne olduğunu bilir misiniz? (Bu duyumsuz, cimri insanların) kalbine işleyen Allah'ın tutuşturduğu bir ateştir"*.. Allah, elbette servet kazanmaya karşı değildir. Tam aksine, servet Allah'ın lütfudur. Kur'an servet ve mal çokluğuna çok önem vermiştir ⁶⁷¹. "Namaz

⁶⁷¹ F. Rahman, a. g. e. s. 106-107.

kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan (kısmetinizi) arayın" .. Ancak, servetin kötüye kullanılmasını onun toplum katında dolaşacağı yerde belirli ellerde birikmesine karşıdır. Kur'an'a göre kazanan servetin tümü kazanan kişiye ait olamaz. Muhtaç ve öksüzlerin de o servette hakkı vardır. Meâric sûresi şöyle buyuruyor: "Onların malında yoksulun ve muhtacın belli bir hakkı vardır" .. Ayrıca, bu serveti günümüz toplumlarında görüldüğü üzere fert dilediği gibi harcayamaz. Beled sûresi açıkça: "Ben malımı şöyle harcadım veya böyle yaptım diyerek insan, servetine dızgın vurulmayacağını mı sanır?" kaydını koymuştur.

Kısacası, Kur'an servetini Allah yolunda harcamayı ilke olarak insanlara duyurmaktadır. Aksi takdirde, öteki dünyada en ağır suçla cezalandırılacakları bildirilmektedir. Yükümlülük sadece toplumsal değil, aynı zamanda Allah katında da sürüp gitmektedir.

İslâmın ekonomik politliği, ne kapitalizme ne de sosyalizme asla izin vermemektedir. Ferdi toplum üzerine çıkaran kapitalizm kadar, toplumu ferde egemen kılan sosyalizme de açık bir model değildir. Fert ve toplum fonksiyonel bir denklem içindedir.

Günümüzde liberal ekonomik sistem piyasa modeli, ferdi özgürlük ve rekabet için insanları kıran kırana bir mücadele içine itmiştir. Komünizmin iflası ile liberal ekonomik sistemin biricikliği teorisi gündeme gelmektedir. Mısırlı iktisatçı Samir, "İslâmın ekonomik politliği" olmadığı görüşündedir. Oysa, bir dünya görüşü ve hayat tarzı olarak İslâm, ahlâk ve hukuk kurallarını yanında, iktisadi gelişme biçimi ve sistematığı üzerinde durmuştur. Nitekim, Annales Okulu'nun önemli temsilcisi F. Braudel "Batının İslâma borcu" bulunduğunu iddia etmekte, "İslâmın bir ticaret medeniyeti" olduğunu belirtmektedir ⁶⁷². Hatta, Braudel'e göre: "Batı kapitalizminde ithal kökenli ne varsa, mahreci İslâm'dır" ...

Ünlü Fransız düşünürü Maxim Rodinson, İslâmiyet ve Kapitalizm adlı bir eserinde, şimdiye kadar Kur'an'da, sünnette dile getirilen İslâmiyetin ekonomik öğretisini araştırmış ve sonuç olarak da "Kur'an'da ekonominin kapitalizimsi kesimi denilen şeyin gelişmesini mahkûm etmediği ve pratik bakımından engellemediği" tezini ileri sürmüştür ⁶⁷³. Aynı şekilde, Rodinson, "bir İslâm topluluğu olan Mozabillerin, Weber'in kapitalizmin doğmasında büyük rol

⁶⁷² BRAUDEL, Fernand. *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, s. 14-15. İstanbul, 1991.

⁶⁷³ RODINSON, Maxim. *İslamiyet ve Kapitalizm*, s. 170-171. 1950.

oynadıklarını ileri sürdüğü kolonistlere benzediklerini, bunların ( sl m P ritenleri) olabileceklerini" iddia etmiştir.

 sl mla kapitalist ilişkiler hususundaki yorumlara bir diğer örnek de Cezayir'in güneyinde, Kuzey Sahra yöresinde Mzabia denilen bölgede yaşayan ve Haricilik mezhebinin  badiye koluna mensup olan Mozabit veya Mzabi'lerdir ⁶⁷⁴. Uzmanlara göre, Max Weber'in modern batı kapitalizminin Protestanlıkla arasında bulduğu ba a benzer bir ilişkiyi, Mzabilerin mensubu olduğu  badilikle, onların ticari ve iktisadi başarıları arasında da keşfetmek mümkündür. Bu nedenle Mozabitler, Parsi ve So d'lar gibi, Doğu kültürü ve  sl m inanç sistemi içinde kapitalizme geçen ülkelerin ilk örneklerini teşkil etmektedirler.

Günümüzde, Japonlar da kendi kültür sistemi, değer ve inanç normlarını korumak suretiyle, kapitalistleşme sürecine ulaşan ülkelerin başında gelmektedir.  badilerin yaşantısı ile Japonların sosyal yapı ve kültür sistemleri, kapitalistleşme sürecine geçişte benzer çizgiyi izlemektedir. Her ikisinde de ferdiyetçi ve özgürlükçü değerler yerine, cemaatçi (kolektivist), aileci ilkelere dayalı bir gelişim göze çarpmaktadır. Daha  ok Japon kişiliğini hatırlatan ve serveti "Allah'a kullu un ve mensubu bulunduğu topluluğun devamı için" yorumlayan  badiye inancı, kapitalistleşmeye Doğu değer ve inançları açısından yaklaşmaktadır. Japon kapitalist sisteminin temelinde de benzer değer normları rol oynar. Toplumun atomu ailedir. D cartes'in  nl : "Düşünüyorum o halde varım" ilkesinin bir benzerini Japon ailesinin taşadı ı felsefede de gözleyebiliriz. Onlar da: "Biz bir aileyiz, topluca varız" derler. Japon millî kültürü üzerinde 20 yıla yaklaşan araştırmalar sonucu görülmüştür ki, Japonya piyasa ekonomisine sahip olmasına rağmen kültürel değerler ve toplum yapısı açısından ferdiyetçi değil, kolektivist (topluluk  ) bir özelliğe sahiptir ⁶⁷⁵.

Max Weber'de "Protestan Ahl k  ve Kapitalizmin Ruhu" adlı eserinde, kapitalist sistemin Protestan ahlâkının bir ürünü olduğunu ileri s rmişt r. Böylece, ekonomik sistemlerin bir manevi yapısı (ruhu) olacağına dikkatlerimizi çekmiştir. Nitekim, Adam Smith'de: "Ahlâk bilimi ile milletlerin refahı arasında bir ba ın varlığından" söz açmıştır. "Ahl k  Duyguların Teorisi" adlı

⁶⁷⁴ BOURDIEU, *Sociologie de L'Alg rie*, s. 43-53. Paris, 1970.

⁶⁷⁵ TRONNENDORF, G. Some. *Comparative Aspects of Socialization in Japan and Germany*. 1985.

eserinde: "Egoizm nasıl bir gerçekse ahlâki duygular da öylesine bir gerçektir. İnsan birliktir. O ne ise iktisadi hayatta da başka bir şey olamaz" ..

Görülüyor ki, ekonomik sistemlerin bir manevi yapısı söz konusudur. İslâmın da bir iktisadi yapısı bulunduğu göz önünde tutulmalıdır. İslâmi ekonomi üzerinde duran uzmanlar, her şeyden önce İslâmi modelin kapitalist modele monte edilmesine karşıdırlar. Bu görüş taraftarları, "İslâmi politikaların ancak İslâmi bir sistemin evreninde doğru olabileceği" kanısındadırlar ⁶⁷⁶. İslâmi sistemin bir bölümünün veya parçasının bugün varolan ekonomik sistemlerde uygulanmasının söz konusu olamayacağı görüşü giderek güç kazanmaktadır.

Bugün, Türk ekonomi sisteminin bir zihniyeti (ruhu) olduğu söylenebilir. Tamamiyle Batı kapitalist norm ve değerlerine dayalıdır. Batı kapitalizminin bir ozalitidir. Serbest piyasa modeline dayalı, insafsızca bir yarışma içine toplum sürüklenmiş, gidiyor. Ferdi özgürlük ve eşitlik teraneleriyle insanlar bir kaos içine itilmişlerdir. Bu anlamda insan özgürlüğü, "özgürlüğün en aşağı düzeyinden başka bir şey değildir." Ünlü ilâhiyatçı Montgomery Watt: "İnsanlar kendilerini Allah yolunda çalışmaya adanmakla ve onun rızasını kazanmanın yollarını arayıp isteklerini yerine getirmekle ancak bu alabildiğine geniş özgürlüğü elde ederler" diyordu ⁶⁷⁷. Sorumluluğun daha da önemli bir şekilde yaygınlık kazanması; Watt'a göre "kişinin, Tanrı'nın iradesiyle daha bir özdeşleştiği zaman gerçekleşir".

İslâm, bütün bu norm ve değerler sistemini mensuplarına vermektedir. Asr-ı Saadet bu modelin bir maketini teşkil eder. Selefîyecilik (fundamentalizm), ⁶⁷⁸ geleneksel İslâm ⁶⁷⁹ ve Rahman'ın metodolojisine dayalı "değişme sosyolojisi"⁶⁸⁰ gibi heremönetik yaklaşımlar temel hareket noktası olarak Asr-ı Saadet'i alırlar. O, İslâmın kalpgâhıdır. Bu Asr-ı Saadet bir rüşeym gibi İslâmın rahmine düştükten sonra, çok kısa bir süre içinde büyüyecek ve üç kıta üzerinde yayılacak, büyük İslâm uygarlığını meydana getirecektir. İslâmın getirdiği cumhuriyet modelinin Asr-ı Saadet tartışmasız başarısıdır. Otuz yılı aşan hoşgörü, fert-toplum dayanışması ve dengesi, sivil toplum dinamiklerinin tüm filizleri, adalet-eşitlik ve özgürlük gibi

⁶⁷⁶ VAKVİ, N. Haydar. *Ekonomi ve Ahlâk*, s. 135. 1985.

⁶⁷⁷ WATT, Montgomery. *İslam ve Hristiyanlık*, s. 205. 1991.

⁶⁷⁸ RAHMAN, F. *İslam*, s. 139. Ankara Selçuk yayınları.

⁶⁷⁹ NASR, Seyyid Hüseyin. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 13-30. 1989.

⁶⁸⁰ RAHMAN, F. *İslam ve Çağdaşlık*, s. 22-25. 1990

insan haklarının en evrensel norm ve değerler sisteminin yanında, günümüz sosyal politik hakların sembollerini teşkil eden girişimler ve nihayet her alanda bilimsel gelişmenin standart birimlerinin oluşumunda Asr-ı Sadet çok kısa ömrü içinde büyük atılımları gerçekleştirmiştir. Sigrid Hunke, “Batının Üzerinde Doğan İslâm Güneşi” adlı belgesel incelemesiyle İslâmın Batı düşünce sistemini ne büyük çapta etkilediğini okuyucuların takdirine bırakmak istiyorum. Ayrıca Harvard Üniversitesinin ve Birleşik Devletlerin ünlü bilim tarihçisi George Sarton’un isabetli teşhisiyle: “İslâm olmasaydı Rönesans doğamazdı” sözlerini burada sadece zikretmekle iktifa etmek istiyorum.

Türklerin İslâmiyeti kabulü, sadece cihadki kökü içtihadla bağlantılıdır yolu ile değil, kültür kodlarının birbirleriyle uyum sağlanmasının sonucu gerçekleşmiştir. Türklerde, tek Tanrı fikrinin toplum olarak mevcudiyeti, egemenliğin “malını yağma ettirme veya dağıtım” yoluyla ortaya çıkması, potlaç veya şölen yoluyla halkın, yoksulların, açların doyurulması ve güçlü dayanışma unsurlarının bulunuşu İslâma gidiş yolunu açmıştır. Böylece, göçebe Türk toplumunda açların doyurulması, çıplakların giydirilmesi, malların yağma edilmesi gibi gelenekler “zenginlik” kavramının belirli kişi veya kişilerde toplanması yerine yaygınlık kazanmasına yol açmıştır. Türk kültür ve değerler sistemine göre, “prestij”i belirleyen ne zenginlik ne de Batıda görüldüğü üzere güçtür, tersine servetini, kazançlarını halkına dağıtma davranış biçimidir. Bu kural, Türk toplum yapısını Batının Feodal ve Estates kuruluşlarından tamamiyle ayırmaktadır. Ünlü Dede Korkut kitabında bu hususla ilgili olarak şöyle denilmektedir: “Bir yiğitin kara dağ yumrusunca malı olsa yığar, toplar, talep eyler, ancak nasibinden fazlasını yiyemez”.

Eski Türklerde beliren zenginliklerin bir kişide toplanmasına engel olan bir diğer gelenek de “ülüş” adı verilen toplumsal değerler sistemidir. Oğuz töresinde de yer alan “ülüş” bir malın topluluk arasında pay edilmesi sürecidir. Şerif Mardin’e göre, Osmanlı toplumunda rastladığımız “dervişçi” yaşayışın temel teorisini, “ülüş”ün aldığı şekillerde aramak gerekir. Bu teoriye göre, “dış kişiye önem vermemek gerekir”. İnsanı insan yapan servet değil insanlığıdır. Ülüş değerinin bir diğer görüntüsü, Mardin’e göre, “Osmanlılar arasında servet biriktirmeye daima şüphe ile bakılmış olmasıyla” belirir.

Bu ve benzeri kültür kodları tarihsel süreç içinde yön değiştirebilir. İslâm püritanizminin, Mardin’e göre, hazırlayıcıları olmuştur. İşte bu “Müslüman Püritanizmi”, aslında İslâm dininin kendine özgü yapısından doğ-

makla beraber, eski Türk geleneğinin ve değerler sisteminin özellikle zenginliğin belirli ellerde toplanmasına engel olan potlaç (şölen), yağma ve "ülüş" gibi tamamiyle sosyal nitelikli kültür kodlarıyla bir uyum sağlamaktadır.

Türklerde rastlanılan Ahilik teşkilâtı da, bu eski Türk kültür kodlarının Osmanlı toplum yapısındaki bir yön değiştirmesidir. Ahi kuruluşları Türklerin yerleşik hayata geçtikten sonraki örgütlenme biçiminden biridir. Bu nedenle, izlerine 13. yüzyılda Türkistan ve İran Türkleri arasında raslıyoruz. Arapçada "kardeş", Türkçede "cömert" anlamına gelen "ahi" sözcüğüne Kaşgarlı Divân-ü Lugât-it-Türk'de de yer vermektedir. "Akr" olarak yer alan bu sözcük, Kuzey Doğu İran'da fityan karşılığında kullanılmıştır.

Köprülü'ye göre, 13. yüzyılda yerleşik hayatın ürettiği ticari ve sınıai hayatı içinde yer alan sanat erbabları (hîrfetler) korporasyonlar halinde örgütlenmişlerdir. Bu korporasyonlar, devlet ile esnaf teşkilâtı arasındaki her çeşit uzlaşmazlıkları düzenlemekle sorumludurlar. Bu hîrfetlerin, aynı zamanda bir de ahlâki ilkeleri ve manevi yapısı vardı. Kısmen dini-tasavufi esaslardan kısmen de kahramanlık geleneklerinden esinlenen bu mesleki ahlâk dayanışmacı nitelikte idi. Oysa, Roma imparatorluğunda ve onun yerine geçen Bizans imparatorluğu'nda meslekler, onları birbirinden ayıracak biçimde, devletçe düzenlenmişlerdi. Oysa, Büyük Selçuklu devletinde bu kuruluşlar tamamiyle gönüllü ve halkın iradesiyle kurulmuşlardır. Bunlar bir çeşit üçüncü sektör veya günümüz deyiimiyle sivil toplumun ilk çekirdeklerini teşkil etmektedir. Cahen'in deyiimiyle bu kuruluşlar, daha 13. yüzyılda -Roma ve Bizans'tan farklı olarak- tamamiyle özerk nitelikte hîrfete dayalı oluşumlardır.

Köprülü, ilk izlerine 13. yüzyılda rastlanan bu kuruluşların, bütün İslâm dünyasını kaplayan sûfi tarikatlarının takliti sonucu gerçekleştirildiği kanısındadır. Sûfi tarikatları gibi, Ahi teşkilâtlarının da toplantı yerleri, "zaviyeleri" vardır ve onlara benzer âyin ve erkânları teessüs etmiştir. En büyük ricalden zengin tacirlere, şeyhlere, âlimlere, hîrfet erbabına, hatta işsiz güçsüz serserilere ve fahişelere kadar her türlü sosyal tabakalara, çeşitli ırk ve dinlere mensup insanlar bu teşkilâta dahil oluyorlardı ⁶⁸¹.

Ahi teşkilâtı yanında, Osmanlılarda büyük güç haline gelen vakıf kuruluşları tamamiyle üçüncü sektör olarak, günümüz anlamında sivil toplumun zengin köklerini oluşturur. Bu nedenle, Mardin'in "sivil toplum"u "Ba-

⁶⁸¹ KÖPRÜLÜ, Fuad. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, s. 154-155, Ankara 1972.

ından aldığımız siyasetle ilgili kavramlar arasında" göstermesi ve karşıtını da "askeri" toplum biçiminde belirlemesine karşıyız ⁶⁸². Ona göre, sivil toplumun kökü şehir hayatının beraberinde getirdiği haklar ve yükümlölükleri ifade eder. Bu nedenle, Mardin'de sivil toplum bugün anladığımız kavramın dışında bir "şehir âdabı" olarak algılanmaktadır. Karşıtı ise "gayri medeni" olabilir. Tamamiyle Hegel ve Marks'tan kaynaklanan bir anlayış biçimi. Oysa günümüzde, sivil toplum bu anlayıştan tamamiyle uzaklaşmış bulunmakta, devlet ile özel sektör arasında fertlerin örgütlettiği iradi kuruluşlardır.

Günümüzde, komünist olmayan gelişmiş ölkelerde hem toplum, hem sivil düzen çoğulcu hale gelmiştir. Modern demokrasiler, artık tek bir örgütün g ç merkezi haline geldiği (devlet) tezinin çok gerilerde kaldığı görüşündedirler. Bugün, gelişmiş ölkelerde hem toplum, hem de sivil düzen içinde devletin dışında olan ve ondan ayrı pek çok güç merkezi vardır. Toplumdaki yeni çoğulculuk işlev ve performans üzerinde odaklaşmaktadır. Tek amaçlı, herbiri tek bir sosyal görevle ilgili farklı kuruluşların çoğulculuğudur bu. Böylece, tek amaçlı bu farklı kuruluşlar toplumda zenginlik yaratma ya da eğitim, ya da sağlık veya gençlere bir takım değerler ve alışkanlıklar kazandırmakla yükümlüdürler⁶⁸³. Toplumdaki bu yeni çoğulculuk tümü ile apolitiktir. Sivil düzen içindeki çoğulculuk ise, bunun tersine, güç zerinde odaklaşır. Sivil düzen içindeki çoğulculuk tek bir dava güden, tek bir ilgileri olan grupların çoğulculuğudur. Küçük ama çok disiplinli azınlıkların kitle hareketleri... Bunların her biri, sayısal ağırlık ve ikna yoluyla elde edemediğini güç yoluyla elde etmeye çalışır. Hepsisi de özellikle politiktir.

Görölüyor ki, yeni çoğulculuk, bir yanda toplumda işlev ve başarıyı hedef alırken, öte yanda sivil düzen politik kimlikli güce dayalı kitle hareketlerine yönelmektedir.

Drucker'e göre: "Hem toplumdaki hem de sivil düzen içindeki yeni çoğulculuk, siyasi süreci ve siyasi liderleri bir hayli zorlayacak özellikler göstermektedir. Biri apolitik olduğu halde, öbürü de başka her şeyi dışlayacak ölçüde politiktir".

⁶⁸² MARDİN, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Makaleler: 1, İstanbul 1991, s. 9 Keza, Claude CAHEN, *Osmanlılardan önce Anadolu'da Türkler*, s. 195. Ankara 1972; Ş. MARDİN *Din ve İdeoloji*, s. 24. 82-83. Ankara, 1969.

⁶⁸³ DRUCKER, Peter F. *Yeni Gerçekler*, s. 77. Ankara, 1991.

O halde, yeni çoğulculuk katılımcı demokrasinin yeni boyutlarını ortaya koymaktadır. 19. yüzyılda aile içinde çözümlemeye çalışılan görevler, günümüzde büyük ölçüde örgütlü kuruluşların eline geçmiş bulunmaktadır. Drucker, yeni çoğulculuğun simgesini belirleyen sivil toplumda sosyal görevler giderek daha büyük ölçüde örgütlü kuruluşlar tarafından ve bu kuruluşlar yoluyla yerine getirilmektedir. Ticari teşebbüsler, işçi sendikaları, hastaneler ve sağlık hizmetleri, çocuk bakım merkezleri, okullar, üniversiteler bundan yüz elli yıl önce aile içinde gerçekleştiriliyordu. Bunların aile dışına taşınması sivil toplum ve sivil düzenin başarısıdır. Yeni çoğulculuk budur. Bir de Drucker, üçüncü sektör'den söz açmaktadır ki bu da; devlete bağlı olmayan, insanı değiştirmeye yönelik, ticari niteliği olmayan ve kâr amacı gütmeyen gönüllü kuruluşların giderek yaygınlık kazanmasıdır. Bu örgütler de çoğulcu toplumun özelliğini teşkil ederler⁴⁴.

Oysa, Batıda, mutlak hükümdar Ständestaaf'da ayrıcalıklı birkaç kişi ve kurum arasında dağılmış bulunan güç ve yetkileri kendinde toplamıştı. Ancak uzun bir gelişme sürecinden sonra, ayrıcalıklı kişi ve kurumlar da hukuken kayınlı özel güç sahipleri, özel çıkarların savunucuları oldular. Stände siyasal yetkileri, standı stand'a ve her stand içinde de hanedanlar birbirine bağlayan bir tutku olmuştu. Ancak, hükümdar bu siyasal etkilere etkin biçimde el koydukça, Stände çözülmeye başladı. Devlet kurumları, sonra da hükümet ve bürokrasi giderek kamusalıştı. Mutlak yönetim, yönetim yetkilerinin tam da böylesi farklı, kamusal, egemen biçimde yoğunlaşmasını sağlıyor ve burjuvazinin bir sınıfa dönüşmesi için uygun siyasal ortamı oluşturunuyordu. Bu tarihsel gelişim perspektifi Osmanlı toplum yapısına tamamiyle aykırı düşen bir durumu ortaya koymaktadır. Osmanlı toplumu ne burjuvazi, ne feodalite ne de sınıfsallaşmaya dayalı olmayan eşitlikçi bir özelliği yansıtır.

Batıda bu kamusalılaşma etkinliklerini giderek daha özel yerlerde ve özel biçimlerde sürdürüyordu. Bilimsel dernekler, edebiyat salonları, Mason locaları ve cafelerden yayınevleri, gazete ve dergilere kadar kapılan her ilgilenene açıldı... Temel yurttaşlık sorunları, millet'in erdemleri, milletin refahını artıracak yöntemler, kilise ve devlet arasındaki ilişkiler yürütülmesi gündeme geldi. Bu şekilde, belli toplumsal gruplar-büyük ölçüde burjuvazi, bazen soylular ve ruhban sınıfının alt kademeler - devletin etkinlik-

⁴⁴ DRUCKER, P. a. g. e., s. 199-200.

lerini eleştirebilecek bir kitle olarak ön plana çıktı. Sivil toplumun doğuşu bu tarzda gelişti⁶⁸⁵.

Kısacası, Türk toplum yapısı ve tarihi gelişimi, islâmi geleneğimiz kültür norm ve değerleri gözönüne alınmadan, Batıdan demokrasi modellerine yönelmemiz, sanki Batılı yapısal değişmelerin şartlarını yaşamışız anlamı taşır. Oysa her milletin bir tarihi yaşayış biçimi vardır. Erol Simavi'nin de isabetle belirttiği üzere: "*Ülkemiz topraklarına yüzyıllardır ekilen kültür tohumları, bir yandan Türk-İslâm sentezinin en olgun örneklerini verirken, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar süren dönemde Batıya açılan kapılar, kültürümüze değişik boyutlar getirmiştir.*"⁶⁸⁶ Kültür temasları (akültürasyon) kaçınılmaz bir süreçtir. Ancak, Batılılaşma bir hayat tarzı, bir dünya görüşü durumuna getirilmemelidir. Her toplumun tarihi gelişimi, kültür mirastları o toplumun kişiliğini, kimliğini oluşturur.

Batı toplumu, demokrasisini, hukuk sistemini, özgürlük ve ekonomik gelişimini kendi yapısal özelliklerinden elde etmektedir. Her kurumun, toplum yapısındaki tarihi oluşumunu gözönüne almadan Batı eylemde bulunmaz. Nitekim, Karl Polanyi liberalizmin batıdaki tarihsel gelişimini belirlerken özgürlük bilincinin -tıpkı Weber gibi- Hristiyanlıktan doğduğunu açıklar: "*...Hristiyanlık öğretisinin merkezindeki her insanın benzersiz ve eşsiz olduğu fikri özgürlük bilincine yol açıyor. Ve sonunda bu özgürlük bilinci, karmaşık bir sanayi toplumunun gerçekliği ile karşı karşıya geliyor.*"⁶⁸⁷ Son yıllarda kapitalizmin, komünizmin çöküşünden sonra -alternatifsiz kalışı nedeniyle- aydınlarımız arasında özgürlük kavramının gündeme gelişi, tümü ile Batı kaynaklıdır. Oysa, İslâm, başlangıçtan beri açıkladığımız üzere insana bakış açısı, hoşgörü ve sorumluluk-yükümlülük ilkeleriyle kendine özgü bir değerler teorisi ortaya koymuştur⁶⁸⁸. Bu köklerden niçin yararlanmadığımız ileri sürülebilir. Bir araştırmacı, Ayşe Buğra, Büyük Dönüşüm'e yazmış olduğu önsözde şöyle diyordu: "*Polanyi'nin özgürlük koşullarını yaratacak bilinçli çabaların kendilerine gereken desteği Hristiyan gelenek içinde bulabileceklerine inandığını gördük. Türkiye'de ise durum biraz daha güç. Önce,*

⁶⁸⁵ POGGI, Gianfranco. *Çağdaş Devletin Gelişimi*, s. 85-86. İstanbul, 1991.

⁶⁸⁶ POGGI, G. a. g. e., s. 13.

⁶⁸⁷ POLANYI, Karl. *Büyük Dönüşüm*, s. 18. İstanbul, 1986.

⁶⁸⁸ MARDİN, "Batı toplumlarında çok önemli fonksiyonu olan "değerler"ın yerine "normları" geçmektedir" diyor ki, bu görüşe katılmak mümkün değildir. Tüm İslâm bir ahlak ve değerler düzendir. (Din ve İdeoloji, s. 60).

Türkiye’de uygulandığı biçimiyle lâisizm, İslâmı yerine yeni bir değerler sistemi koyamadığından dışlamıştır”.

Türk lâisizmi, daha önce belirttiğimiz üzere Batı lâisizminin bir kopyasıdır. Ancak, onu “biz bize benzeriz” ilkesiyle, biraz da kendimize benzetmişiz. Öyle ki, 1924 Tevhid-i Tedrisat yasasının kabulü ile 1950’ye kadar hemen 25 yıl din devreden çıkarılmıştır. Bir Rusya, bir de Türkiye bu tarihi kesit içinde dini bir sosyal müessese olarak kabul etmemiş, varlığını inkâr etmiştir. Yerine Kemalizmi ikame etmek suretiyle büyük bir tarihi boşluk yaratmıştır. Bu süre içinde en az iki kuşak köklerden, manevi temellerden kopmuştur. Okullaşma, Osmanlıdan gelen Tanzimatçı kimliği daha da törpüleyerek, Batıcılaştırmış aydınların yetişmesine destek olmuştur. İttih tçılardan devralınan pozitivism, Cumhuriyet döneminde aydınlarımızın “Anıt Kabir”i haline dönüşmüştür. Hem bu aşırı pozitivism hem de aşırı Batılılaşma Türk aydınının yabancılaştırma sürecini pekiştirmiştir. Bu nedenle bir zamanların Batıya dönük “Hayran Çelebi”si, Cumhuriyet döneminde de karşınıza çıkmıştır. Toynbee’nin belirttiği gibi, Türkiye 1923’ten sonra Herodian bir kimliğe bürünmek suretiyle Batıya karşı taklitçi bir tutumun içine girmiş, yaratıcılığını büyük çapta yitirmiştir. Bu nedenle, Türk entelijansiyası yeni bir bakış açısı, yeni bir algı alanı oluşturmak durumundadır. Bu ise her şeyden önce bir metodoloji meselesidir.

Bu paradigma içinde Batılılaşma tezi ele alınırken: 1) Yeniliklerin Batıda filizlenen “Oryantalizm ruhuna” uygun bir biçimde sunulduğu; 2) “*alio kùltürün*” bu sunuşa hazır bulunmadığı; bunu yaparken de sosyal seferberlik gücünü bir tepki unsuru olarak kullanacağı yerde taklitçi bir görünümü sergilediği; 3) aynı zihniyet ve davranışın Tanzimattan günümüze kadar sürekliliğini koruduğu ve nihayet 4) milletleşme kimliğini henüz gerçekleştiremediği türünden Türk toplumuna ait bakış açılarının yorumlanması düşünülmelidir.

“Tanzimat-öncesi ve Sonrası” Batıya yönelirken, medeniyet ve kültür değerlerimizi oluşturan İslâmî ve Doğulu bir bakış açısıyla yenileşme hareketlerini açıklamaya çalışacağımız yerde, kendi kültür ve değerler sistemimizin oluşturduğu zihni kategori ve düşünce kalıplarımızı Batı standart norm ve değerlerine indirgemek suretiyle bir başka medeniyetin zihni kategori ve düşünce kalıplarına uyarlama yoluna gitmişiz. Böyle bir düşünce tarzı, kendi düşünce özelliklerimizin Batılı kalıplara dökülerek imâline izin verdiği için yaratıcılığını yitirmiş, taklitçi bir duruma düşmüştür. Oysa, kendi bakış

açımız ve değer-inanç sistemlerimizin oluşturduğu bir metodolojik yaklaşım, olayları yorumlamada daha isabetli sonuçlar doğurabilir.

Türk aydını, yabancılaşma sürecinden kurtularak, antropolojik bir deyimle, Emik yaklaşıma dayalı bir bakış açısıyla kendi sorunlarını tartışmalıdır. Bugüne kadar bir Türk sosyolojisi ve antropolojisinin yazılmamış olması, bütün metin kitaplarının Batı kimliğini koruması bu görüşlerimizin kanıtıdır. Batıya yaklaşırken de Etnik yönelim biçimini gündeme getirerek, bir gözlemci danışma çerçevesi içinde hareket etmelidir. Emik ve Etik yaklaşım, Batı-Doğu kültür çevrelerinin analizinde önemli ip uçlarını ortaya koyabilir. Objektif tahliller ve bakış açıları, her türlü değer yargılarından uzaklaşmamızı sağlar. Bir bilim adamımızın: "...Avrupa'nın demokrasi düzeyine yakın bir demokratikleşmeyi gerçekleştirmeliyiz. (Tabii, bu arada Kürtler'e ve diğer etnik gruplara dillerini kullanmak, öğrenmek ve öğretmek için olanaklar tanımalıyız). Bunu hem kendimiz için yapmalıyız hem de Avrupa'nın gözündeki itibarımızı yükletmek için"⁶⁸⁹.

Yabancılaşmış aydınının bu tür bakış açıları, sorunlarımızı tartışmada bizi hiçbir yere götüremez. Sadece ve sadece, Tanzimattan beri gündemde olan totolojik spekülasyonların birikmesine, çözüm yollarının tıkanmasına neden olur, hepsi o kadar. Ne yazık ki, bu Euro-Centric düşünce, günümüzde Türk aydınları arasında giderek yoğunluk kazanmaktadır. Türk hümanizması, evrensel kültür mitos, kültürel mozaik tipolojisi, "çağdaş düşünce ile senkronize olma" kalıpları, küreselleşme ve kimlik arama gibi Naisbitt tarafından Megatrends 2000'le estirilen oluşumlar kültür piyasamızı istila etmiş durumdadır. Etniklik, Kürt sorunları üzerinde en ufak bir antropolojik ve sosyolojik araştırmanın yapılmadığı bir ülkede, aydınlarımızın kürdolog kesilmeleri, her şeyden önce taklitçi, Euro-centric bakış açısının bir sonucu değil midir?

Evrensel kültür, hümanizma ve küreselleşmede temel motif, tamamiyle Batı inanç ve değerler sisteminden başka bir şey değildir. Bunu Edgar Morin'den dinleyebiliriz: "Dünyaya egemen olarak Avrupa aynı zamanda tohumlarını dünyanın her yanına saçmıştır. Buna paralel olarak bir yandan dünyayı Avrupalılaştırırken, Avrupalılığı da evrenselleştirmiştir."⁶⁹⁰ "İnsan soyunun en büyük düşmanları Avrupa'dan çıkmıştır" diyen Morin görüşlerini şöyle vurgu-

⁶⁸⁹ AKŞİN, Sina. II. Cumhuriyet Üzerine Mülakat, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 20, Güz 1992, s. 20.

⁶⁹⁰ MORIN, Edgar. *Avrupa'yı Düşünmek*, s. 130 İstanbul, 1988.

luyordu: "...Avrupanın ürettiği ne kadar özgün şey varsa, bugün bunların hepsi, iyisiyle kötüsüyle evrenselleşmiştir."

Küreselleşme ve etniklik de yine Avrupa bakış açısından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, "Günümüzde Avrupa ufaldı. Artık batının küçük bir parçasından başka bir şey değil. Avrupa artık dünyanın merkezi değil, tarihin kıyısına itilmiş durumda yaşıyor. Dev imparatorluklara göre taşralaştı ve yalnız Batı dünyası için değil, dünyada bir başka bölge oldu. Ancak, Avrupa'nın dünyanın bir bölgesi olma niteliğini gerçekleştirebilmesi de, her biri mutlak egemenliğe sahip olan devletler şeklinde parsellenişine ve atomlaşmasına son verebilmesiyle mümkündür. Demek ki, Avrupa'nın milletlere bölünmüşlüğü aşırdan onları koruyabilmesini ve devletlerin üstünde bir yasa oluşturabilmesini, paradoksal olarak, bu taşralaşma, bölgeleşme sürecine dayatıyor. Tabii bunun için de Avrupa'nın aynı anda hem bölgeleşmek (taşralaşmak hem de milletlerötesi bir topluluk olmak) için metamorfoza uğraması gerekiyor."

Morin'in, bu Avrupa'ya özgü ikili metamorfozuna aydınlanmanın çok dikkat etmeleri gerekir. Bir yerli olarak Avrupa bu yapılaşmadan ne anlıyor? Onu yakından in elememiz gerekiyor. Bu emik yaklaşım yanında, bir araştırmacı olarak bizlerin gözlem i-yaklaşımımız ne olmalıdır? Bu etik yönelimi de birlikte yorumlamalıyız. Emik ve Etik yaklaşım, aydınlanmanın milli kimlik kazanmaları için ön şarttır.

Kısacası, Batılılaşma süreci Batılı standartlara göre değil de, kendi yerlilik kimliğimizin de devreye sokulmasıyla ele alınmalıdır. Türk demokrasisinin sosyal yapısı İslâm-Türk norm ve değerler bütününe göre sentez yapılarak oluşturulmalıdır. İslâmın değer ve norm verici niteliklerinin, Türk demokrasisinin inşasında pekiştirici rol oynaya ağı muhakkaktır. Gelecek bölümde, Türk demokrasisine bir zemin hazırlayacak olan muhafazakârlık ve liberalizm oluşumlarına yer verilecektir.

Türk demokrasisi yerli değerleri ile günümüz gelişimleri arasında bir sentez kurabildiği takdirde sağlıklı bir biçimde rayına oturabilecektir. Ancak, son yıllarda Tanzimat'tan beri gözlediğimiz "Batılılaşma" değil de, "Batıcılık" diyebileceğimiz türde Batıya "uyuma" mekanizması, giderek her alanda yaygınlık kazanmaktadır. Bu sürecin başlangıcını, daha önceki bir bölümde belirttiğimiz üzere, "Tanzimat" olarak kabul etmiş ve bu nedenle "Proto-tip" bir değişme süreciyle karşı karşıya olduğumuzu açıklamıştım.

Günümüzde, giderek huz kazanan “Batılılaşma” olgusu, Avrupa Birliği Küreselleşme, nihayet Kapitalistleşme ve libarelleşme alanında da boy göstermeye başlamıştır.

Hişbir analitik düşünceye yer vermemek suretiyle köklerinden koparak kültür değişmesi sürecine gidilmesi, doğrudan doğruya Batı uygarlığını model kabul etmesi, kendi değerlerini dışlaması anlamını taşır. “Batıda olalım, fakat Batılı olmayalım.”      , Rönesans ve Reform hareketleriyle yoğurulmuş, Hristiyan değerlerinin bir yansıması olan Batılılaşma ve  ağdaşlaşma - kendi değerlerinden uzaklaşması ve yabancılaşması nedeniyle toplumumuzun tartışmalı temel sorunlarından biri olmalıdır.

Gelecek bölümde, liberalleşme ve kapitalistleşme sürecine değinilmek suretiyle bu alandaki değişme modelleri tartışılacaktır.

BÖLÜM: XVI

KAPİTALİSTLEŞME SÜRECİNDE: MUHAFAZAKÂRLIK VE LİBERALİZM

Türk siyaset sosyolojisinde, muhafazakârlık ve liberalizm kavramları üzerinde yapılan tartışmaların yüz yıl önceye giden bir geçmişi vardır. Bu hususu ayrıntılı bir biçimde görebilmek için Osmanlı iktisat sisteminin bir analizini yapmak gerekir. Osmanlı toplum yapısı fert-toplum dengesine dayalı bir modeli oluşturur. Bu nedenle Osmanlı sistemi bütüncül yapısıyla dışa açılmaya karşı sürekli bir tepkiyi yansıtır. Daha Fatih döneminde Osmanlı üretim sistemi: a) Fetih yoluyla sağlanan dış gelirler, b) Zirai ürünler ve ticari ilişkiler sonucu elde edilen gelirlere dayalı gelenekli kimliğine, İstanbul'un fethinin üçüncü günü 1 Haziran 1453'te kentin Ceneviz tüccarlarına Rumca olarak verdiği ticaret serbestisiyle Fatih yeni bir çağ açıyor-
du. Bu belge yorumculara göre, dış ticaretin ekonomideki önemi kadar Levanten (Doğu Akdeniz) ticaret kesiminin ağırlığını daha o zamanlarda göstermesi bakımından üzerinde önemle durulması gereken bir husustur. Ancak, bu yol istenilen tarzda ele alınmamış, geleneksel yol izlenmiştir.

Türk toplumunun yakın geçmişinde Osmanlı toplum yapısına yönelik açıklamalara, özellikle ideolojik perspektifteki yorumlara ben burada temas etmek istemiyorum. Zira, tarih süreci içinde Osmanlı Devleti rolünü oynamış ve tarih sahnesindeki yerini almıştır. Yorumlarımızı daha ziyade "sosyal yapı" değişimleri içinde ele almanın, bu yapının bir yansımaları belirleyen iktisadi unsurlara değinmeye nazaran, daha gerçekçi bir yol olduğu kanısındayım.

"Kültür Değişimleri" adlı eseriyle Mümtaz Turhan, 1923'ten önceki Osmanlı toplum yapısını incelerken önemli sonuçlara varıyordu. Dönemin Toplumsal, sını ve iktisadi meseleleri sosyal psikolojik bir yaklaşımla değerlendiriliyor ve Lale Devrinden itibaren meydana gelen değişimlerin bir

açıklanmasını yapıyordu⁴⁹¹. Böylece, Turhan bir yandan kültür değerlerinin hangi sosyal ve psikolojik zorlamalar sebebiyle ortaya çıktığını, nasıl bir yol izlediğini tesbit etmek amacıyla kaynaklara kadar inilmesini önerirken, öte yandan ülkenin eleştiri ruhu ve serbestliği sınırları içinde değişmeleri ince- liyordu. Bunun içinde de: 1) Toplumda belli başlı herhangi bir değişme meydana getirmeyen ve başlangıcı kesin olarak tesbit edilmeyen münferit unsurların ithal edildiği dönem ile bunların bilinçli bir şekilde aktarıldığı (iktibas edildiği) dönemden ibaret serbest değişmeler dönemi... 2) Bir geçiş dönemi olarak III. Selim zamanı, kapsamlı ve köklü değişmelerin başladığı dönem. Bu da II. Mahmudla başlamak suretiyle çeşitli safhalara ayrılabilir: a) Mahmud'dan Tanzimata kadar yani Gülhane Hattı H m yunu'nun il - nuna, b) Tanzimattan 1876 ya Kadar, c) 1876'dan 1908 inkılabına, d) 1908'den 1923'e ve, e) 1923'den zamanımıza kadar geçen dönem...

Turhan'ın sosyal psikoloji yöntemiyle Osmanlı toplum yapısını yoru- mu, meselelere gerçekçi yaklaşımın en isabetli örneklerinden birini teşkil etmektedir. Böylece, Osmanlı düzeninin açıklanmasında toplum yapısı ha- reket noktası olarak ele alınmış bulunmaktadır. Konumuzla ilgili en önemli husus da, başlangıçtan III. Selim'e kadar olan dönemi serbest kültür değiş- mesi olarak değerlendirmesidir. Bu bir toplumda yabancı bir kültür unsu- runa olan olumlu tutumu göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek.

Bunun gibi, Osmanlı düzenini, Sosyal Bilim yöntemiyle açıklayan araç- tırmalara da rastlamaktayız. Fransız sosyal bilimcisi Le Play'in "Sosyal Bi- lim" okulunun görüşlerine dayanarak Mehmet Ali şevki, Osmanlı devletini kuran Türklerin ana yurtları olan Orta Asya yüksek yaylalarındaki otlak steplerin doğurduğu toplum tipini gözden geçirmekte ve böylece Tur- han'dan farklı olarak yeni bir açıklama metodolojisini gündeme getirmek- tedir. Mehmet Ali şevki, "Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması" adlı incelemesinde "merkez-dış ılığı" (Adem-i merkezizet) modelini savu- nuyor, imparatorluğun başlangıçta böyle bir "merkez dış ılığa" dayandı- ęından en parlak dönemlerini yaşadığını, daha sonra merkezizetçi bir yapı- ya yöneldiğinden düzenin bozulduğunu açıklıyordu... Böylece başlangıçta kısmen ferdiyetçi bir nitelikte olan Türk toplumu, 16. yüzyıldan itibaren kamucu yönü ağır basan bir istikamete doru itilmiştir. Bu da devletin felç- ketlerine yol açmıştır.

⁴⁹¹ TURHAN, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul, 1958.

Fert-toplum dengesi modeline dayanan Osmanlı düzeninde, Mehmet Ali Şevki, daha ziyade fertçiliğe y nelen bir tezi savunmuş ve bunu da Türk toplumunu göçebe ve çobanlık kimliğine bağlamı tır. Göçebelik, bir sistem olarak, kâ mucu (kollektivist) olmakta ziyade ferdiyetçi (indivüalist) bir yapıyı ortaya koyar. Daha sonra yerleşik hayat ve bunun gereği olarak çift- ilik gelişiyor. Böylece, Türk toplumunun temel üretim tipi, toprağa bağlı bir tarım rejimine dönüşüyordu. Mehmet Ali Şevki'ye göre Osmanlı toplu- munun "ticarete ve sanayie geçemeyişinin nede i bu kamucu yapısından kaynaklanmaktadır"... Eğer, toplum yapısı kamucu (kollektivist) durumdan ferdiyetçi yapıya yönelseydi, ticarete ve sanayie'de geçmiş olacaktı⁶².

Türk toplum yapısının bir diğer tahlilini Ziya Gökalp'te görebiliriz. Gökalp sisteminde, Batı medeniyetinin temel hareket noktası ı teşkil eden ferdin bir mutlak değer yoktur. Gökalp'in tanımıyla "kendini merkez almış ego olan fert, hiçbir zaman ahlâki bir ideal oluşturamaz". Batılı yorumcula- ra göre, Gökalp Batı Avrupa medeniyetiyle liberalizmi özdeşleştirmektedir..⁶³ Başka bir deyişle Batıyı, liberal Batıya indirgemektedir. Gökalp'in toplum ve ahlâk felsefesi daha ziyade toplumcu dayanışmacı bir modeli yansıtır. Buna bazı yorumcular "korporatist ahlâk" da diyorlar. Buna göre, solidarist (dayanışmacı) ahlâk, ferdi, sosyal birlik ve dayanışmaya ve kamu yararına olan hizmetine göre değerlendirir⁶⁴: Ben, sen yokuz, bir varız⁶⁵.

Bu toplumcu-dayanı macı tez, Mehmet Ali Şevki'nin de esinlendiği Prens Sabahattin'in ferdiyet i modelinin karşıtını teşkil ediyordu. Türk sos- yoloji tarihinde (önemli bir yeri olan Prens Sabahattin aynı zamanda, Gö- kalp'in karşıtı ferdiyetçi bir modelin temsilcisidir⁶⁶). Böylece, Durkheim'a bağlı olan Gökalp'in dayanışmacı-toplumcu modeli yerini Le Play'in ferdi- yetçi (partikülarist) modeline terk ediyordu. Bu okula göre, toplumlar ferdi- yetçi veya cemaatçı (toplumcu) olmak üzere iki kısma ayrılıyordu. Sosyal Bilimci okula göre, "bir memeli hayva , bir halkalıdan a atomik yapısı bakımından nasıl ayrılıyorsa, cemaatçı bir toplum da ferdiyetçi bir toplum- dan sosyal yapısı bakımından öyle ayrılır"⁶⁷... Prens, ferdiyetçilik ilkesine dayalı tezini şöyle ağırlıyordu: "...Ferdietçi yapı kişisel yükselme ve ba- ğımsızlığa doğru kesin bir gidişe yol açmaktadır. Oysa, maddi çalışmanın gevşekliğinden kaynaklanan cemaatçı yapı, kendine bağlı ola ları üretim-

⁶² ŞEVKİ, Mehmet Ali. *Osmanlı Tarihinin Sosyal bilimlerle Açıklanması*. İstanbul, 1968.

⁶³ GÖKALP, Ziya. "Milli İktisat Nasıl Vücuda Gelir?", *İktisat Mecmuası*, 1916, Sayı: I, s. 35.

⁶⁴ Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kalkınabilir?*. İstanbul 1965. Elif Yayınları.

den çok tüketime sürüklediği için sosyal yetenek ve kişiliğin gelişmesine engeldir. Maddi çalışmanın sıklığından doğan ferdiyetçi yapı ise şahsi te ebb s  ön plana alarak sosyal yeteneğin gelişmesini hazırlar... Toplumcu yapılarda olduğu gibi, ferdi ferde değil, özel mülkiyeti doğuran  etin ve etkin bir tanımla önce toprağa; sonra da, diğer üretim alanlarına bağlayarak, dayanaklarını kendi kendine bulan bağımsız ve üstün şahıslardan kurulu bir etkin toplum yaratıyor... Toplumcu yapılarda din yönetim erkini ele geçirmeye yarar bir sosyal araç, bir baskı aracı şeklinde ortaya çıktığı halde, ferdiyetçi yapıda, özellikle bir vicdan dayanağı oluyor..."

Kısacası, Prens Sabahattin ferdiyetçi, kapitalist bir modelin 1900'lerde önemli bir savunucusudur. Ona göre, "Türk devletinin hastalığının sebebi siyasi değildir. Tek adamın yönetiminden doğmamaktadır. Mutlakiyet yönetimi yerine me rutiyetin geçmesiyle mesele çözümlenemez. Bunun için hastalığın hakiki teşhisine ihtiyaç vardır. Bu da toplum yapısından kaynaklanmaktadır. Siyasi istibdadımız dorudan doruya sosyal ya antımızın zaafından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, Türk devletinin kurulması cemaatçi yapıdan ferdiyetçi yapıya geçmekle mümkündür" ..

Osmanlı tarihi gelişim çizgisine böyle bir ku  bakışı, bize zengin bir kültür m rasını aktarmaktadır. İktisadi sistemimizdeki farklılaşmalar, Batı karşısında tutum ve davranış biçimleri, reform ve yenile me hareketleri, modernleşme ve kültür değişme sürecine olan eğilimler bu mirasın değişik boyutlarını oluşturur. Bu nedenle, günümüzde tartışma alanına aktarılan liberal görüş ve muhafazakâr tutumların kaynağını yine kendi toplum yapınızda aramanın akılcı olacağı kanısındayız.

Günümüzde muhafazakârlık ve liberal görüşlerin sosyal dinamiklik kazanmasında  zal dönemi ANAP iktidarının girişimleri önemli rol oynamıştır. Bugüne kadar Türk siyaset sosyolojisinde sağ ve sol tayflar yerini alırken,  zal dönemi ile gündeme muhafazakârlık-liberalizm kategorisi ithal edilmiş bulunmaktadır. Bilindiği  zere ANAP, proğramında "milliyetçi muhafazakâr" bir parti olarak belirlenmektedir. 12 Eylül sonrası gelişen politik arenada ANAP, daha önceki sağ ve sol partilerin tümünü bir tabanda birleştirmek için geniş cepheli bir yapıyı oluşturmuştur. Ancak, temel çizgi daha ziyade 'milliyetçi-muhafazakâr bir kimliği yansıtmaktadır. Zamanla, geniş tabanı oluşturan "sağ-sol" tayfın temsilcileri yönetimde söz sahibi oldukça hem kadrosunu geli tirmi  hem de ideolojisini belirlemeye çalışmıştır. Böylece, kısa zamanda Parti içinde milliyeti-muhafazakâr kanat-

la liberal görüş sahiplerini oluşturan kutuplaşmalar gündeme gelmiştir. Osmanlı toplum yapısı üzerine yapmış olduğumuz kısa tahliller, bu ideolojik kutuplaşmaların yeni olmadığını, Türk toplum düzeninin tarihi gelişiminden izler taşıdığını göstermektedir. Ancak, bugün bu kavramlar eski ve gelenekli kimliğini sürdürmemektedir. Dünya görüşü, değer yargılarında önemli farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Bu hususu daha iyi ve gerçekçi biçimde anlayabilmek için Batıda muhafazakâr ve liberal görüşlerin ne anlama geldiği hususunda kısa ve öz bilgiler vermek istiyorum.

Batı sosyoloji düşüncesine göre, muhafazakârlık aydınlanma çağının karşıtıdır. Pozitif düşünce ve aklın yükselişine yönelik aydınlanma çağına karşı muhafazakârlar düzeni savunuyorlardı. A. Comte, düzen ve ilerleme kavram çiftiyle bu ikilemi ortaya koymuştur. Böylece, düzen ve ilerleme liberal ve radikal düşüncelerin toplum halinde oluşumunu hazırlayan modernist tipolojinin bir ürünüdür. Bu tipoloji daha sonraları sosyolojide: "Aristokratike karşı demokratik", "feodale karşı kapitalist", "cemaata karşı cemiyet", "geleneksele karşı demokratik", "feodale karşı kapitalist", "cemaata karşı cemiyet", "geleneksele karşı bürokratik-akılcı", ve "kırsala karşı kent kuruluşunu" temsil eden ikili (dikotamik) yapılaşmayı ortaya koymuştur.

O halde, muhafazakârlık Batıda bir üslup, bir metodoloji ve bir düşünce tarzıdır. Bizde görüldüğü üzere değer kaybına uğramış yıpranmış gerici bir sağ düşünce değildir. Zaten, konservatizme verilen anlam da (tutuculuk) bu çürümüşlüğü, yanlış algılamının isabetliliğini göstermektedir. Konservatizm, bir tutucu eylem kalıbı değil, tersine koruyan, muhafaza eden bir kimliği yansıtır. Ünlü sosyolog Robert Nisbet, "muhafazakârların 19. yüzyıldan itibaren Batı toplum yapısını inceleyerek modern sosyolojinin temelini attıkları" görüşündedir⁶⁹⁵. O, Edmund Burke'yi (1729-97), modern siyasi ve sosyal muhafazakârlığın babası olarak görür... Çünkü, Burke, Fransız ihtilalini, özgürlük değil, yıkıcı ve baskıcı mutlak yönetim biçimi şeklinde eleştiriyordu⁶⁹⁶. Eğer diyordu Burke, "Fransız devrimi dizginlenmemiş olsaydı, bir tek geleneksel Fransız toplumunu değil, bütün Avrupa'yı yok edebilirdi" .. Bu güçlü polemik olaylara Kastezyen yaklaşım biçimini getirmek suretiyle toplumları bunalımlardan kurtarmıştır.

⁶⁹⁵ BOTTOMORE, Tom ve Robert NİSBET (Ed.), *Sosyolojik Çözölmenin Tarihi Analizi*, s. 97, Ankara, V Yay.

⁶⁹⁶ REVAN, Ruth A. Marx and BURKE: *A Revisionist View*. 1973.

19. yüzyıldan itibaren Aydınlanma çağıının açtığı "akıl üstünlüğüne" dayalı düşünce tarzı, muhafazakârların tepkisiyle karşılaşarak toplumda gelenekli normların savunulmasını sağlamıştır. François Rene de Chateaubriand (1768-1848), "Hristiyanlığın Dehası" adlı eseriyle, Katolikliğin yenisinden canlanmasında önemli rol oynamıştır. Bu da uzunca bir süre dine kayıtsız kalan aydınların düşünce sisteminde yeni filizlenmelere olanak sağlamıştır. Aynı şekilde, Joseph de Maistre, Louis de Bonald gibi muhafazakâr aydınlar Hristiyanlığın yüceltilmesinde güçlü görevler yüklenmişlerdir.

Batı muhafazakârlığı, sosyal müesseselere yönelmekle, onları savunmakla, özellikle Fransız devriminin açtığı büyük ıstırablara karşı, devrim-öncesi (Ancient rejimi) dönemi eleştirilere karşı korumakla tarihi yerini almaktadır. Tümünde ortak nokta aydınlanma çağıının akılcı ve radikal nihilizmine karşı dini norm ve değerleri yüceltmek ve toplumu çöküntüden kurtarmaktır... Robert Nisbet'e göre, "Batı muhafazakârlar, ya bizzat Devrimin 1791'den sonra bir darbeyle çökerttiği Katolik-monarşi-aristokratik bileşkenin parasıydılar ya da bu bileşkenin inançlı destekçileri olmuşlardır..." Oysa, Fransız devrimini sadece Fransız için değil bütün Avrupa için "çağ açıcı bir olay" olarak niteleyenler de vardır. Bunlar da liberal veya radikal grubu oluşturunuyordu... Bu çerçeve içinde muhafazakârlık, sadece Fransız devrimi ve aydınlanma çağına değil aynı zamanda yeni endüstriciliğe ve mali kapitalizme karşı da büyük bir nefreti temsil ediyordu... "Muhafazakârlar için kapitalizm, halk demokrasinin ekonomik görünümünden başka bir şey değildir. Hem halk demokrasisi hem de kapitalizm, muhafazakârlara göre, toplumu bozacağı, böleceği ve parçalayacağı imajını yansıtıyordu"⁴⁷.

Tıpkı, 1900'lerde Osmanlı toplum yapısında ortaya çıkan benzerliklere 18 (x)'lerin başlarında Avrupa'da da rastlıyoruz. Nasıl toplumcu-dayanışmacı görüşleriyle Ziya Gökalp, ferdiyetçi Prens Sabahattin'in karşısında yer alıyorsa aynı şekilde, Moutine Bonald ferdiyetçi Rousseau'nin karşıtıdır. Rousseau, ferdiyetçiliği, eşitliği ve özgürlüğü savunurken Bonald, çıkış noktası olarak ferdi değil toplumu savunuyordu. Bu toplum da da Bonald'a göre Tanrı tarafından yaratılmıştır, mükemmeldir. Bu yüzden sosyal hayatın esas gayesi ferdi özgürlük değil, otoritedir; ancak aile, yerel

⁴⁷ MOUTINE, Henri. Bonald and The Concept of The Social Groups, *The Journal of The History of Ideas*, 1944.

cemaat, kilise ve loncanın otoritesi altında insanlar refaha ulaşabilir. Rousseau'nun savunduğu tabii haklar Ronald'a göre "saçmadır" .. Tipik bir Gökalpçı tutum karşısındayız: "İnsan ancak toplum için varolur. ..Bu da daha sonraları Durkheim'i etkileyecektir. R. Nisbet'e göre, A. Comte'de rastlanan "ferdiyetçiliğin Batı dünyasının illeti olduğu" tezi Bonald'an kaynaklanmaktadır⁶⁹⁸.

Muhafazakârların önemli bir niteliği de Allah/Tanrı kavramında birleşmiş olmalarıdır. Nitekim, Ronald'a göre, "insanın yazarı toplumdur, toplumun yazarı da Tanrıdır" .. Aynı şekilde, "egemenlik tek başına Tanrının mülküdür, yeryüzünde hiçbir müessese egemenlik iddiasında bulunamaz-hatta siyasal devlet bile "...Egemenlik tek başına Tanrının mülküdür... Bu yargılar bir bakıma İslâm'da tevhid/birlik kavramını hatırlatmaktadır. İslâma göre, egemenlik ancak Tanrıya aittir. Egemenlik, kayıtsız şartsız Tanrınındır. Ronald ve öteki muhafazakâr düşünürlerin odak görüşleri bu eğilimde yansır. Bunun gibi eğitimin fikri olduğu kadar ahlâkî olması da gerekir. Bunu da ancak dini yaşantı salar." Gerçek eğitim, bu nedenle din ve aileden ayrılmamalıdır...

Muhafazakârların kültürel gelişmeye bir diğer katkıları da geçmişe ve geçmişin değerlerine sahip çıkma idealini taşımış olmalarıdır. Nitekim, Ronald loncaların, ayrıca da eski vilayetlerin ve tarihsel komünlerin yeniden tesisi için çağında bulunmuştur. Muhafazakârların temel güdüsü, gelecekte değil, geçmişten kaynaklanmaktadır. Bu da geçmişi önemsiz sayan ve onu eleştiren aydınlanma çağına radikal bir tepkidir. A. Comte, sosyal statik ve sosyal dinamik tarzındaki sosyoloji görüşleriyle muhafazakârlık ve ferdietçiliği, daha dorusu ilerlemeyi sentez yapmıştır. "düzen ve ilerleme" aynı zamanda muhafazakâr düşünce ile aydınlanma çağı idealinin bir sembolüdür. Bu görüş, 20. yüzyılın başlarında Genç Türk aydınlarını, özellikle Ahmet Rıza'yı etkileyecektir. Onun Meşveret'inde "İttihad ve Terakki" dedi yazısı aslında Comte'den esinlenmedir.

Batıda muhafazakârlık, Nisbet'e göre sosyolojinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Gerçekte, dine, tarih şuuruna, aileye, sosyal müesseselere, sosyal düzene verilen önem muhafazakâr düşüncenin etkinliğini yansıtmaktadır. Ayrıca, toplumu sarsan, bunalımlara sevkeden aydınlanma

⁶⁹⁸ NİSBET, R. a. g. e., s. 7-17.

görüşlerin toplum katlarında yarattığı nihilizme karşı onarıcı ve yapıcı sosyolojik vaziyet alı lar Batının kültür tarihinde önemli bir rol oynar.

Osmanlı toplum yapısı incelendiğinde hemen hemen Fransız Devrimini hatırlatan bunalımlara Türk toplumunun da maruz kaldığı gözlenebilir. Bu nedenle, Osmanlı aydınları ıslahatçı (reformist) ve ihtil lc -radikalist grupları oluşturur. Düzenden yana olanlar da ayrı bir kategoride düşünebilir. Genellikle Gökalp, sosyolojik düşünce sisteminde dayanı macı-solidarist Osmanlı modelini devam ettirir. Medeniyet ve kültür ayırımında, daha ziyade halkta yaşayan değer ve inanç sistemini temsil etmesi bakımından kültüre ağırlık verir. Onun için manevi değerleri temsil eden kültür, sosyolojisinin özünü oluşturur. Medeniyet, sadece Batılı olmanın bir aracıdır, gereğidir. Ancak, iktibas edilen bu medeniyet unsurları milli kültürü tahrip etmemelidir.

Gökalp sosyolojisinde hareket noktası fert değil toplumdur. Bu yüzden Türk Medeniyet Tarihi'nde ele aldığı Türk toplumunun tarihi ve etnoantropolojik gelişiminde "milletleşme" bu cemaatçı görüşlerinin bir ürünüdür. Bunun gibi iktisat modeli de ferdiyetçi değil, devletçidir. Ferdin yapamaya-cağı büyük i leri ancak devlet yapar. Gökalp'in korporatizmi bu yüzden kapitalizme karşıdır. O Türk toplumunu i te ve dı taki tehlikelere karşı bütünleştiren, ayırmayan, par alamayan bir statükocu görüşe taraftardır. Esinlendi, Durkheim gibi, Gökalp de tipik muhafazakâr bir sosyolo umuzdur.

Ferdiyetçi, liberal bir çizgiyi izleyen Prens Sabahattin'e gelince, O da aydınlanmacı bir düşünce sistemini ortaya koyar. Her şeyden önce "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?" adlı eserinde İngiliz ferdiyet ili i ve ekonomik sistemini benimser, Ona göre hareket noktası toplum değil, ferttir. İktisadi modeli, Osmanlı toprak düzeninin özel toprak mülkiyetine d n  medi i için cemaatçı modelin eleştirisine tahsis edilmiştir... Prens'in, "Osmanlı merkezietçi yapısı de i medik e monarşinin, mutlakiet ili in sürüp gideceği" tarzındaki tezi, ancak Le Play sosyolojisinde önerilen yerinden yönetim (ademi merkeziet ) modeliyle rayına oturur. Prens, siyasi değil de daha ziyade idari yerinden yönetime taraftardır. Böylece, Gökalp'in merkezietçi sistemine karşıdır: "Adem-i merkeziet  programı altında idari muhtariyete asla taraftar olmadığımız derhal meydana çıkmaktadır. Eğer Meşrutiyet (1908), mebusan meclisi vasıtasıyla, teftiş hakkının merkezde tesisi demek

ise, idari adem-i merkeziyet ise şüphesiz vilayet umumi medisleri vasıtasıyla yani hakların vilayetlere teşmili demektir...”

Özal dönemi, Türk toplumunun tekil (üniter) yapısına federatif veya merkeziyetçi yönetim biçiminden uzaklaşan yeni yaklaşım biçimleri getirmek hususunda bazı tasarımlar ileri sürmüştür. . Bu bir siyasi adem-i merkeziyet modeli değil de idari kimlik taşıyorsa Prensle önemli noktalarda görüş birliği içinde oldukları söylenebilir. Ancak, unutmamak gerekir ki Prens ileri sürdüğü bu tez üç kıta üzerine yayılmış çok geniş bir Osmanlı ülkesinin modelidir. Prens 14 Eylül 1908’de kurduğu Ahrar (liberal) Fırka (parti) onun gerçek istikametini belirtmektedir. Bu liberal (Ahrar) parti, özel girişime, merkez dışılığa (adem-i merkeziyet) ve serbest iktisadi rejime yönelik düşünceler taşır... Ahmet Fazlı (Prens’in süt kardeşi) ise Terakki (progress) gazetesini çıkarıyordu. Birinci Jön Türk Kongresine kadar (1902) birlikte çalıştıkları Ahmet Rıza ise Prensten ayrılarak İttihad kanadını temsil edecektir. Böylece, Comte’nin düzen (ordre) ile İttihad, ilerleme (progress) kavramı ile “terakki” gündeme gelmiş oluyordu. Prens “terakki” kanadını oluştururken ötekileri İttihad kavramı etrafında toplanacaktır. Daha sonraları da, tıpkı A. Comte de görüldüğü gibi, düzen ve ilerleme veya statik/dinamik gruplar, “İttihad ve Terakki”de bir birleşime gideceklerdir.

Ahrar fırkası, İttihatçıların gözünde imparatorluğu çökertmezse bile hükümetteki Türk üstünlüğünü tehlikeye düşürecek, onun için de Türk üstünlüğü açısından bir tehlike kaynağı yaratabilecektir. Hatta, Hüseyin Cahit “İntihabat Entrikaları” adlı bir yazısında Rum Patrikhanesiyle “Sabahattin Bey Fırkası” (Ahrar) arasında anlaşma yapıldığını, anlaşmanın mezhep imtiyazlarının korunmasından ötede bir anlam taşıdığını, Patrikhane’nin ademi merkeziyetçi olduğu için Sabahattin Bey Fırkasıyla anlaştığını ileri sürüyordu... Ahrarcılar ayrıca, İttihat ve Terakki’nin Türk olmayanlara eşitlik tanımaya istekli görünmemesini de Osmanlı Devleti için zararlı görmekteydiler... Fırkanın programı da Fransız hukuk müşaviri Kont Ostorog’un yardımıyla hazırlanmıştır. Program son derece liberaldir. İlk cümlesi “...İnsanlar hür ve hukuku beşer noktai nazarında müsavi olarak doğduklarından...” diye başlamaktadır.

“13 Ocak 1909 günü Tanin’de Nurettin Ferruh’un Tempo gazetesine bir mektubu söz konusu ediliyordu. Bunda, Ahrar’ın İttihat ve Terakkiye göre sağda değil, solda olduğu ileri sürülmüştür. Aynı mektup, “Türkiye Türkle-

rindir" formülüne yüksek sesle: "Osmanlı İmparatorluğu Osmanlılarındır" cevabını veriyoruz sözleriyle ittihatçıları milliyetçilikle suçluyordu.."

Özellikle Özal döneminde parti içinde beliren milliyetçi-muhafazakâr kanat ile liberal kanatın görüşlerinin önemli kesimini Türk toplumunun tarihi gelişim çizgisinde bulmamız mümkündür. Fakat, her şeyden önce İttihat ve Terakki ile Ahrar partileri arasındaki bu farklılaşma, temsilcilerinin sosyolog olmaları ve ülkenin şartlarına uygun Batılı düşünürleri tercih etmeleri ve onların öğretilerini ülkemiz gerçeklerine uygulamak suretiyle kitleleri yönlendirmeleri ağırlık taşımaktadır. Bugün, ANAP'ta, hatta DYP ve DSP'de bu tür doktrineriyel esaslara dayalı parti programlarına rastlamak mümkün değildir. Yine de ANAP içinde beliren liberal-muhafazakâr farklılaşmalar, öteki partilere nazaran Türk siyasal literatürüne önemli yenilikler getirmektedir. Ancak, koalisyon içinde MHP'nin geleneksel bir muhafazakârlık çizgisini izlediğini bilmekteyiz.

ANAP'ın, Cumhuriyet dönemi Serbest Fırka, Demokrat Parti geleneğini sürdürerek, 1983'ten itibaren önemli sıçramalar yapmak suretiyle ekonomik alanda serbest piyasa modeline yönelmesi ve Türk toplum yapısını ilimli devletçi köklerinden soyutlamaya çalışması ülkemizin kapitalistleşme sürecinde önemli bir adımı teşkil eder. Hatta denilebilir ki, Türkiye bir çeşit "anurko-kapitalizm" diye ifade edilen amık bir ekonomik düzenin içindedir. Buna ek olarak, iktisadi demokrasi siyasal demokrasi yaklaşımlarıyla desteklenmektedir. İlkın, serbest piyasa modeli gündeme gelirken özelleştirme, kur sistemine dayalı kararlar, yabancı sermaye ortaklıkları yanında iktisadi demokrasinin de gereklerine başvurulmuştur. Tıpkı Ahrar fırkasında gözlediğimiz üzere, üniter devlet anlayışından uzaklaşan bir federasyon modelinin ortaya atılması, Türkçeden başka dillerin konuşulması, yayılması hususundaki radikal atılımlar da siyasal demokrasinin iktisadi demokrasiyle bütünleşme hazırlıkları olarak gündeme gelmektedir. Milton Friedman, "Kapitalizm ve Özgürlük" adlı eserinde, kapitalizm ile ayrımcılık arasındaki ilişkiye dikkatlerimizi çekmiştir. Ona göre: "...Ortaçağ boyunca Yahudilerin korunabilmesi, din nedeniyle uygulanan resmî zulme rağmen, iş yapabilecekleri ve kendilerini geçindirebilecekleri bir piyasa sektörünün varlık sayesinde mümkün olmuştur..." Aynı şekilde, ABD'de özel mülkiyet ve kapitalizmin genel kurallarının korunması, zenciler için önemli bir fırsat olmuştur. "...Kısacası nerede rekabet örgülüğü varsa orada, belirli renk ya da dini gruplara karşı ayrımcılık en düşük seviyededir. Ülkemizde son

yıllarda ayırmacı etnikliğin gündeme gelmesinde liberal özgürlükçü atımların etkilerini unutmamak gerekir. Friedman'a göre, "ferdi hürriyetin siyasi bir mesele olduğu, maddi refahın ise iktisadi bir mesele olduğunu savunanlara bakılırsa, her tür siyasi düzenlemeler, her tür ekonomik düzenlemeler birleştirebilir" tarzındaki görüşler Demokratik Sosyalistlere aittir. Oysa bu görüş bir hayaldir. Çünkü, ekonomi ile siyaset arasında yakın bir ilişki vardır. Ekonomik ve siyasal düzenlemelerin yalnızca bazı belli birleşimlerinin mümkün olduğu, özellikle sosyalist olan bir toplumun aynı zamanda ferdiyetçi özgürlüğü garanti etme anlamında demokratik olmayacağıdır."

Friedman'a göre, "siyasi özgürlük ile kapitalist ekonomi arasında bir uyum vardır. Çünkü, ekonomik özgürlük siyasi özgürlüğe ulaşmada zorunlu bir araçtır... Tarih, siyasi özgürlük için gerekli şartın kapitalizm olduğunu söyler. Batıda, siyasi özgürlükler, serbest piyasa ve kapitalist kurumların gelişmesiyle birlikte gelişmiştir. Piyasa özgürlüğün bileşkesidir..."

ANAP bugün bu çizgidedir. "Piyasa ekonomisine açıldıkça bütün sosyal normları, müesseseleri oluşturan standart sınırlamaları, özgürlük adına" kaldırmaktadır. Türk toplumu, bu hızlı oluşum karşısında, Batının yüzyıl içinde geliştirdiği müesseseleri bir anda değiştirebilmektedir. Fransa devrimi ile gündeme gelen liberalizm akımının her şeyden önce alt yapısı güçlü bir düşünür ve aydınlar kadrosunun sistematik görüş ve zihniyetinin ürünüdür. Birden bire Batı toplumları onu hazır bulmamışlardı . Feodalizmden kapitalizme geçiş sürekli tarihi mücadelelerin bir sonucu olmuştur. Bunların da ötesinde bu ülkeler milli birliklerini oluşturmuş, güçlü sosyal yapılara sahiptirler.

Friedman'ın: "siyasi özgürlük ile kapitalist ekonomi arasında bir uyum olduğu, siyasi özgürlük için gerekli şartın ekonomik özgürlük için de aynen geçerli olduğu tarzındaki tezi, Batı dünyası kadar tüm toplumlar için de genelleyici bir nitelik taşıdığı gözlenmektedir. Oysa, çağımızda genelleyici teorilerin bugün kanıtlanması mümkün değildir, zira her teori kendi şartları içinde oluşmaktadır. Friedman'ın ileri sürdüğü teori veya ilke, Batının tarihi gelişimi gözönüne alınarak elde edilmiş bir sonuçtur. Bunun ötesi Doğu toplumları için de aynen geçerli olabileceği tezi tartışılabilir. Nitekim, Japon hükûmetinin 20-25 yıl süren -milli kültüre dayalı- araştırmaları göstermektedir ki, Japonya'nın, Batı toplumları gibi iktisadi sistem olarak kapitalist alanda, serbest piyasa ekonomisinde başarılar sağlamasına rağmen,

toplum yapısı ferdiyetçi değil, kolektivist tarzdadır. Yani serbest piyasa ekonomisi Japon toplum yapısının niteliklerini bozmamaktadır... Ayrıca, John U. Nef, "Sanayileşmenin Kültür Temelleri" adlı eserinde: "Rönesans ile sanai gelişme ve modern bilimin doğuşu arasında büyük bir korelasyon/bağlantı bulunduğu" görüşündedir. Nef in tezi esas alınırsa, ilkin düşünce hareketleri gelişmiş, bunu izleyen iktisadi ve sanai çağı devrimleri ortaya çıkmıştır. Bu tez, Friedman'ın ilkesine karşıttır... Zira, düşünce özgürlüğü ekonomik sistemi belirlemiştir, ekonomik sistem düşünce özgürlüğünü değil.

Kısacası, ANAP ve öteki siyasal partilerin liberalizm, muhafazakârlık gibi kavramlar hakkında görüşleri yansıtılırken batı toplumlarının gerçeklerine göre değil de, kendi toplumumuzun tarihi gelişim ve kültür değerlerine dayalı modellerin oluşturulması gerekir. Oysa; bütün partilerimize hakim olan eğilimler, akımlar genellikle yerlilik özelliği bulunmayan, iktibas ve ithal kimliklidir.

Günümüzde Pasifik Kuşağı olarak bilinen Dört Kaplan (Güney Kore, Tayvan, Hong Kong ve Singapur) serbest piyasa ekonomisi çizgisinde gelişmelerini sürdürürken toplum yapıları Budizmin oluşturduğu kolektivist niteliktedir. Aynı yargılar Çin için de söylenebilir... Hatta denilebilir ki, "Guangdong yöresinde, Hong Konglu kapitalistlerle Çinli komünistler büyük bir ekonomik işbirliği içerisinde çalışıyor..." Guangdong yöresinde, yatırımların %80'i Hong Kong kaynaklı, ...Hong Kong'lu imalatçılar, Çin'in Pearl ırmağı deltasında 1 milyon işçi çalıştırıyor. Hong kongun tüm işçi gücü ise 900.000 kişiden oluşuyor. 2 milyonun üzerinde Çinli iş bulmak için Guangdong yöresine göç etmiştir...

Muhafazakârlık-liberalizm kavramları bir dikotami değildir. Yani bu iki kavram bir şeyin ikiye bölünmesi gibi karşıt unsurlar olarak düşünülmemelidir... Günümüzde liberalizm ile muhafazakârlığın değişik yansımalarıyla karşı karşıya bulunmaktayız. Bazen bir parti, bir düşünce sistemi belirli sınırlar içinde muhafazakârlık kimliği belirlerken, öteki yönlerde liberalist ağırlıklı eğilimlere yer verebilir. Nitekim, Le Play aileye ağırlık vermekle, üzere bir kilise istemekle, boşanmanın önlenmesini savunmakla muhafazakârlık bir yönelimi yansıtmakta idi. Bunun gibi, merkeziyetçi yönetimi kaldırmakla, devletçi müdahalelere karşı çıkmakla da ferdiyetçi eğilimleri ortaya koymaktadır. Aynı şeyi Prens Sabahattin için de söyleyebiliriz.

Bilinen gerçek odur ki, liberalistler özelleştirmeye daha ziyade açıkken, muhafazakârlar iktisadi anlamda kamulaştırma zihniyetini taşırlar. Ancak, bu husus İngiltere için geçerli değildir. Tacherism, İşçi Partisinin yüzyıl boyunca İngilterede kamulaştırma operasyonuna son vermiş, tersine tüm kamu kuruluşlarının özelleştirilmesi yolunu izlemişlerdir. Örnek olarak İşçi Partisi sağlık sigortasının kamulaştırılmasını gerçekleştirirken, muhafazakârlar özelleştirilmesine gitmişlerdir. Bu eğilim, temel felsefe olarak her iki partinin “sosyalizm” karşısındaki tutumlarıyla da açıklanabilir. Nitekim, günümüzde modern muhafazakarlık bu çizgidedir. ABD’de Reaganizm hareketiyle, post liberaller veya ultra liberaller ve yeni muhafazakarlar arasında sosyalizm tehlikesi karşısında bir yaklaşım olmuştur. Böylece, bu ülkede modern muhafazakarlık, sosyalizme karşı savaş verebilmek için kapitalizmle barış yapmıştır. Bu da, Amerikan muhafazakarlığının, Amerikan kapitalizmiyle liberalizmiyle bağlantılı olarak kavranılması gereğini ortaya çıkarmıştır..

Yeni liberalizm hareketi F. Hayek ile doruk noktasına ulaşmıştır. Hayek hareket noktası olarak devleti hedef almıştır. Nitekim, Hayek’e göre; Liberalizm, devletin iktidarını asgari düzeye indirgemeye dayalı bir öğretiydi ve bu politik düzeyde en ileri hedefe, yani özgürlüğe ulaşmak için gerekliydi. Özgürlük, Hayek’e göre, bir toplumda mümkün olabileceği ölçüde, kimi insanların başka insanlara yaptıkları baskıyı önleyebilmenin şartlarıdır. Ya da daha kesin söylersek: “İnsanın başkalarının keyfi düşünceleri yüzünden zora koşulmaması şartıdır”. Hayek’e göre ferdi özgürlük bu anlama geliyordu. Böylece Hayek’e göre özgürlüğün iki anlamı ortaya çıkıyordu: a) İsteklerimizi gerçekleştirme olanaklığı ya da insana sunulan iki alternatif arasında seçme eylemi... Bu açıdan bakılırsa, yoksulluk, eğitim yetersizliği, işsizlik hep özgürlüğün (yani isteklerimizi gerçekleştirme olanağının) engellenmesi anlamına geliyor. Bu da güç olarak özgürlüktür. b) Özgürlüğün ikinci anlamı siyasal özgürlüktür... Bu da, insanların kendilerinin hükümet seçimine, yasa yapımına ve yönetimlerinin denetimine katılmaları anlamına gelmektedir. Ancak, buna karşılık Hayek şu tezi ileri sürmektedir: “Siyasal özgürlük ferdi özgürlüğün gerekli bir unsuru değildir. İkisini birbirinden ayırmak gerekir. Zira, güç olarak iktidarı tanıması çok tehlikelidir. Çünkü, devlete sınırsız müdahale hakkını tanıyarak bu hakkı yasalastırır, böylece ferdin özgürlüğünü yıkacak boyutlara ulaşır”. Hayek’e göre, liberalizmin önlemek istediği de budur. Bu açıdan bakılınca, özgürlük ilk planda eko-

nomik özgürlüğü amaçlıyor, yani piyasanın kurallarıyla biçimlenen özgür (serbest) girişimciliği ilgilendiriyor. İşte sosyal piyasa ekonomisinin temelini oluşturan bu ilkenin özünde şu var: "Hükümet bütün sosyal yardım ve düzenleme işlevlerinden vazgeçsin, paranın dolaşımını denetleyerek paranın istikrarını korusun, serbest piyasayı sağlamlaştırmakla yetinsin, mülkiyeti güvene alsın, mukavemetlere uyulmasını sağlasın..."

İşte ANAP'ın muhafazakâr ve liberal kanatlarının ittifak ettikleri temel felsefe Hayekvari diyebileceğimiz bir çizgiyi izlemektedir. Dış kaynaklıdır, ithaldir, ülkemizin yerlilik unsurlarını taşımamaktadır. ANAP'da, tıpkı Friedman ve Hayek gibi, serbest piyasa ekonomisini ferdin özgürlüğünü salama oturtmada yapı taşı olarak görmektedir. ANAP zihniyetine bakılırsa, özgürlük bölünemez. Yani siyasal ve zihinsel alandaki özgürlük, ekonomik alandaki özgürlüğü salamadan olmaz... gelişmiş bir toplumda, Friedman'ın ifadesiyle "ferdi özgürlüğe saygı gösterecek biricik biçim, özgür girişimli özgür mübadele ekonomisidir..."

ANAP'ın sürekli olarak kamu kuruluşlarını özelleştirme sürecinin temeli de bu görüşün izlerini aramak gerekir. Felsefe olarak ANAP, Kemalist modeli devlet-fert dengesine karşıdır⁶⁹⁹. Devletin devreden çıkarılması ve ağırlığın ferde kaydırılması esas ilkeyi oluşturmaktadır. Hatta Ecevit; altı oktan devletçilik ilkesinin çıkarılmasını önerirken bu çizgiden hareket ettiği görülmektedir. ANAP'a göre "özgürlüğün korunması devlet otoritesinin iyice kısıtlanmasını gerektirir... Liberalizm, böylece özgür girişimciliğin ve ferdi özgürlüğün savunulması olarak kabul edildiği takdirde, bundan sonra atılacak adım demokrasinin yeniden yorumlanması olmalıdır. Bu durum, demokrasi ile kapitalizm arasındaki potansiyel antagonizmanın çözümlenmesini gerektirmektedir. Zira, demokrasinin tanımındaki demokratik idealler sosyal eşitlik ve siyasal katılma ilkeleridir. İşte önemli nokta burada karşımıza çıkmaktadır. Ülkemizde muhafazakâr kanat ile liberal kanatın, demokratik ilkeler ile kapitalist sistemin yapısal özelliklerindeki çelişkilerin giderilmesi hususundaki tutum ve kanaatları tartışma konusu yapılmalıdır. Eşitlik ve siyasal katılmada ANAP ve öteki siyasal partilerin liberal ve muhafazakâr kanatlarının görüşleri ayrıntılı bir biçimde ortaya konulmalıdır.

Türk siyasal literatürü de bu tür kavramların tartışılması, topluma ve ferde yönelik yeni bakış açılarının ortaya çıkmasını sağlayacağı gibi, önemli

⁶⁹⁹ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Kemalist Sistem*. İstanbul, 1999. Alfa yayınları.

kültürel birikimlerin yığılmasına da katkıda bulunacaktır. Böylece tek düzey aydın tipi üretme yerine, farklı teorilerin oluşturduğu yeni bakış açılarına sahip entellektüel güçlerin ortaya çıkması sağlanmış olur. Bu gelişim, aynı zamanda, aydınlarımız arasında taklitçi, iktibasçı teori aktarmaları yerine, yerlilik kimliği taşıyan yeni görüş ve düşünce sistemlerinin ağırlık kazanmasına da katkıda bulunabilir...

Liberalleşme, toplum yapımızda yeni düşüncelerin yer almasında hazırlayıcı bir girişim olarak belirmektedir. Sovyetlerin yıkılması ile sosyalizm modelinin devreden çıkarılması, kapitalizmin biricikliğini gündeme getirmiştir. Toplum yapımız şu anda liberal ekonomik sistemin rayına hemen hemen oturmuş gibidir. Özelleştirme, muhafazakâr partileri de (FP ve MHP) ardından sürüklemektedir. Demokratik Sol ve Sosyal Demokrasiyi izleyen DSP ve CHP'de klasik devletçi çizgiyi terketmiş durumdadır.

Böylece, iktisadi sitmede kapitalistleşme ve liberalizm hareketleri, Türkiye'yi belirli oranda küreselleşme olgusunun içine almıştır. Gelecek bölümde toplumsal yapının bu ön hazırlığından sonra Batıyla entegrasyon sürecini başlatan globalleşme sürecine değinilecektir.

BÖLÜM: XVII

SOSYAL YAPI VE KÜRESELLEŞME

Ülkemiz, Tanzimat ve Cumhuriyet gibi iki büyük değişme sürecinden sonra, üçüncü kez Batıyla bütünleşme idealini gerçekleştirme yolunda hızla yürütmektedir. Avrupa Birliği, Türkiye'nin Batı norm ve değerlerine yaklaşıp olmasının bizzat Avrupalılar tarafından da tescili demektir. Kültür değişmesi sürecinde, yeniliğin kabulü (diffusion of innovation) denilen zaman aşımı (over-time) ülkemize tam iki yüz altmış yıla mal olmuştur. Çünkü, Avrupa Birliği, adı üzerinde Avrupa ülkelerinin dünya görüşü, değerler sistemi ve kültürel önermelerinin oluşturduğu yeni bir yapılaşmadır.

Avrupa Birliğine ülkemiz aday olmakla, bir anlamda protektoraların (güçlülerin zayıfları koruması altına almaları anlamında) e emenliğini kabul etmiş demektir. Şu anda, ülkemiz, ekonomik kalkınma biçimi ve sanayileşme atılımı ile birliğin en geri saflarında kalan bir konumu temsil etmektedir. Ancak, Avrupanın tarihsel takvimi gözönüne alındığında artık "kültürel olarak Avrupa, Avrupa'dan daha fazla bir şeydir ve Hristiyan Avrupa da Batı Avrupa'dan daha fazla bir şeydir"⁷⁰⁰. Bilinen gerçek o dur ki, Türkiye, Avrupa'nın 2002 yılı kültür haritasında yerini almaktadır".

Avrupa birliğine adaylığımız büyük değişme sürecinin son halkasını teşkil etmektedir. İlk halkası Tanzimattı. Tanzimatın, Batı karşısındaki kültür felsefesi, günümüzde üç önemli noktada toplanabilir: 1) Yeniliklerin Batıda filizlenen "oryantalizm ruhuna" uygun bir biçimde sunulduğu; 2) "alıcı kültürün" bu sunuşa hazır bulunmadığı; bunu yaparken de sosyal seferberlik gücünü bir tepki unsuru olarak kullanacağı yerde taklitçi bir görünümü sergilediği; 3) aynı zihniyet ve davranışın, günümüzde de sürekliliğini koruduğu tarzında belirlenebilir. Tanzimat, Batıya açık bir zihniyetin ürünüdür. Nitekim, II. Mahmut, tarihimizde ilk kez: "Biz Batı uygarlığı-

⁷⁰⁰ BRZEZINSKI, Zbigniew. *Büyük Satranç Tahtası: Amerikanın Önceliği ve Bunun Jeo-strateji Gerekliliği*, s. 75-76. İstanbul 1998. Sabah Kitapları.

na mensubuz" diyen sultandır"⁷⁰¹. İlk kılık kıyafet devrimini de gerçekleştiren o dur. Askerlerden ve memurlardan cepkeni, kaftanı, entariyi, şalvarı, potini, kavuğu, külahı yasaklayan; setreyi, pantolonu (redington) pelerinleri, siyah derili potinleri ve fesi getiren de yine II. Mahmut'tur. Hatta, sakallar bile onun zamanında kırpılmıştır. Bu biçimsel çizgide gerçekleştirilen Batılılaşma modeli, Cumhuriyet döneminde de sürdürülmüştür. Kemalist sistem -ki ana felsefesi Ziya Gökalp'den kaynaklanmaktadır- çağdaşlaşmayı, Batılılaşma biçiminde algılamıştır. Kemalist sisteme göre, çağdaşlaşma (modernleşme) Batılılaşma demektir. Günümüz kültür değişmesi açısından böyle bir yaklaşım eleştiriye açıktır. Moderleşmeyi, batılılaşmayla eşdeğer tutmak, aynı zamanda bütün değerlerin Batıdan geldiğini kabul etmek demektir. Oysa, uygarlık alanları teorisi göstermektedir ki, Batı uygarlığı bir sentezdir. Ünlü bilim tarihçisi George Sarton'a göre: "İslâm olmasaydı Rönesans gerçekleşmezdi". Bu nedenle, batı uygarlığının kökeninde öteki uygarlıkların derin etkisini aramak gerekir.

Her şeyden önce, Batılılaşma veya çağdaşlaşma karşısındaki yanılgımız, Batı değer yargıları, inanç sistemleri ve ideolojilerinin belirlediği uygarlık düzeninin, kendi kültür ve hayat tarzımızın bir yansıması imiş gibi telakki ederek, onu olduğu gibi benimsememizden kaynaklanmaktadır. Oysa, Batı uygarlığı, Batı insanının dünya görüşü, yaşam biçimi, inanç sistemi ve eşyayı algılayan zihinsel kategorilerinin bir ürünüdür. Bernard Lewis'in haklı olarak belirttiği gibi: "Türkiyeyi müslüman komşularından ayıran ve Batı dünyasının hem meziyetlerine hem de kusurlarına yaklaştıran nitelikler ve özellikler de buradan kaynaklanmaktadır"⁷⁰².

Batı uygarlığının merkezi özelliklerini oluşturan bu niteliklerden ilki: "Olayları bir zaman süreci veya organik deyişimiyle bir gelişme olarak görme eğilimidir; ikincisi de bununla ilgili olarak kavrama yeteneğidir". Bu ilkeler, Bernard Lewis'e göre modern Batı uygarlığının kişi, grup, insan ve evren görüşlerini belirlerler. Fizik ve doğa bilimlerinin ön gerekleridir. Oysa, Doğu felsefesinde kaynaklara dönüş esastır. Gerçek gelişme ve yenileşme bir ipek böceğinin kendi özelliklerine dayanarak kozasını örneği gibi, bir toplumda içten içe kendi değerler sisteminin köklerine, kendi "mahiyeti ruhiyesine" yönelmek suretiyle yeni dinamik yapılar kaanabilir.

⁷⁰¹ Topuz Hıfzı. *Meyyile*, s. 28, İstanbul, 1999

⁷⁰² LEWIS, Bernard. *Modern Türkiyenin Doğuşu*, s. 16, İkinci Baskı, İstanbul, 1984

Bu tespitler, sosyal değişme sürecinin bir taklit mekanizmasından ibaret olmadığını, temelde yatan inanç, değerler sistemiyle bütünleştiğini göstermektedir. Tanzimat ve Cumhuriyet dönemleri, yenilik kaynakları olarak kabul ettikleri Batı modelini-tıpkı 1900'lerin "Garpcılar" gibi, "ülü ve dikeniyile" benimsemeye kalkmışlardır. Her iki dönemde de, kültür değişmesi olgusunu sosyo-antropolojik açıdan analiz edebilecek bir kadronun işlere nezaret ettiği söylenemez. Her şey bir çırpıda alınıp bitmiştir. Oysa, uygarlıklar arası bu farklılaşmayı açıklarken Halide Edip şöyle diyordu: "Doğunun egemen niteliği manevi, Batınıninki ise maddidir"⁷⁰³ Cyril E. Black ise, "Batı medeniyetini Greko-Latin kültür çevresiyle Hristiyanlığın bir sentezi" olduğunu ileri sürmektedir⁷⁰⁴. Arnold Toynbee'de, "Batı uygarlığını etkileyen unsurun hristiyanlık olduğunu" belirtiyordu. Bütün bu örnekler, uygarlıkların oluşumunda farklı kültür ve sosyal yapılaşmanın önemini bize açıklamaktadır.

Günümüzde, Batılı sosyolog ve antropologların, bir toplumun çağdaşlaşması hususunda izledikleri yolun (modus operandi) bir başka toplum için uygulanmasından doğabilecek sakıncalara dikkatlerimizi çekmişlerdir. Bu yanılgıları M. J. Levy şöyle sıralar:

1) Modern toplumlarda görülen nitelikler, modern olmayan topluluklarda (veya bir başka uygarlık alanında) çağdaşlaşmak için gerekli ön şartlar olmayabilir. Bir toplumun modernleşmesi için, modernleşmiş toplumlardaki aynı kalıpların uygulanması ileri sürülemez.

2) Zira, sonrada modernleşmeye başlayan ülkelerdeki modernleşmenin ön şartları, daha önce modernleşmiş olan ülkeleri modernleşme için gerekli kılmış olan ön şartların aynı olmayabilir.

3) Sonrada modernleşmeye başlayan bir kısım toplum için gerekli oldukları ön şartlar, başka bir toplum için gerekli olan ön şartların aynı olmayabilir"⁷⁰⁵. Bizzat Batılı otoritelerden aktardığımız bu alıntılar, iki uygarlık alanları veya iki farklı toplum arasındaki metod ayrılığını ve model farklılaşmasını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İnsanların oluşturdukları kültür ortamları, dünya görüşleri, inanç sistemleri ve gündelik yaşam biçimlerine yönelik önermeleri, bir başka toplumun dokusuna aktarılmak

⁷⁰³ ENGİNÜN, İnci. *Halide Edip Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul, 1978.

⁷⁰⁴ BLACK, Cyril E. *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, s. III-IV, 1986.

⁷⁰⁵ LEVY, M. J. *Social Patterns and Problems of Modernization, Readings On Social Change*(Ed) MOORE, W. and R. M. Cook, s. 189, 1967.

suretiyle yeni örgütleme biçimleri ve kültür kalıplarının elde edilebileceğini ileri sürmek -antropolojinin verilerine göre- safdillik olur. Buna en güzel  mek, bir zamanlar Avustralya'da yaşımış olan Yir Yoront kabilesidir. Yir Yorontlar, ilkel avcılık ve ekicilik yapan topluluklardır. 19. yüzyılda sömürgeci İngiliz antropoloji okuluna mensup misyoner kimlikli kişiler buralara geldiklerinde çok şeyler değişmeye başlamıştır. Yir Yorontlar, her yıl dini temsilcilerinin  nderliklerinde kutsal bir kayalıkta, hem ibadetlerini y r t rl r hem de taşları yontarak, tarım alanında ekip-bişecekleri taş baltayı yaparlardı. Ancak, bereketli yer altı ürünlerinin farkına varan misyonerler, daha sonraları birlikte getirdikleri  elik baltaları gizliden gizliye gençler arasında yaymaya başlamışlardır.  elik balta, taş baltaya nazaran daha kesici ve kullanışlı olması nedeniyle, gençler arasında hızla yayılmaya başlamıştır. Bu durum, her yıl kutsal taşların yontulduğu tepeye dini liderlerin öncülüğün gidilmesi, birlikte dualar yapılmasını engellemiştir. Böylece, gençler arasında dini bağların zayıflaması, dinde   z lmenin ortaya çıkması gözlenmiştir. Yir Yoront kabilesinde k l  rel yozlaşma süreci böyle gerçekleşmiştir.

Görülüyor ki, basit bir teknoloji (taş balta) yerini, farklı bir dünyanın kültür unsuruna terkettiğinde, sadece yenilik alınmış olmuyor, aynı zamanda o yenilik sosyal sistemde farklılaşmalar meydana getirmek suretiyle, kültürel yozlaşmayı da (cultural corruption) başlatmış oluyordu.

Ülkemiz, tarihsel gelişim çizgisinde, çağdaşlaşmayı (modernleşmeyi) Batılılaşma ile eşdeğer kabul etmiş,  nl  İngiliz tarih felsefecisi Arnold Toynbee'nin yerinde tespiti ile, Herodian çizgide yeniliklere son derece açık bir sürecin içine girmiştir. Batıya bu tür bir yaklaşım, her şeyden önce, Doğu modelinin Batı karşısındaki yerinin ve kimliğinin belirlemesi açısından isabetli bir metodoloji tercihinin yapılmadığı gerçeğini ortaya koyar. Toynbee, "bir toplum yaratıcı azınlığını yitirdiği zaman, taklitçi unsurların eline geçer ve üç Proletarya durumuna düşer" diyordu. Yaratıcı Azınlık, farklı k lt rl r arasında karşılaştırma yapan, zararlı ve yararlı unsurları eleştirel bir zihniyetle analiz eden bir gruptur. Niyazi Berkes, Tanzimat-sonrası Cevdet Paşa'yı da bu kategoride düşünüyordu: "Cevdet Paşa, Türk modernleşmesi üzerine yorum getiren d ş n rl rin bir kısmı için ne şariat- lara kıyasla ilerici ne de sınırsız Batılılaşma (Fransızlaşma) yanlılarına kıyasla gelenekçi idi. O her iki tutumun ikisini de aşın görüyordu. Bu yüzden ona göre, Osmanlı devletinin yaşamasının hikmeti vücudu (raison

d'être) ne yeniliklere karşı körçesine direnme, ne de Batının körü körüne takliti olacağı anlayışıdır. Onca önemli olan, geçmiş Batıdan alınacak taze ilmi teknolojik güçlerle canlandırmayı başarmaktır"⁷⁰⁶.

Batıya bu tür bir yaklaşım, her şeyden önce, Doğu modelinin batı karşı-sındaki yerini ve kimliğini belirlemesi açısından isabetli bir metodoloji tercihini ortaya koyar. Bu durum bize, Japonlarda yeniliğe açıklık veya yatkınlık ile onu kendi kültürüne uygun bir biçimde sentez yapma eğilimini hatırlatmaktadır. Ünlü antropolog ve Japonya üzerine uzmanlığı ile bilinen Ruth Benedict: "Uygarlıkların pek çoğunda bu çeşit gelişmiş metodlar veya tekniklerin mevcut bulunduğunu, fakat Japon toplumunun hedef ve metodlarının kendilerine has özellikler taşıdığını" belirtmek suretiyle, Batılılaşma sürecinin ne taklit, ne de onun maddi ve manevi kültür yaşantısını aynen benimsemek olmadığını, sadece bir metodoloji meselesinden ibaret olduğunu bize açıklamaktadır"⁷⁰⁷.

Görülüyor ki, Japon ruhu ve Batı bilimi birleşimi (sentezi), bu ülkede modernleşmenin modus operandisini teşkil eder. Modernleşme ve Batılılaşma tezi aslında bir metodoloji meselesidir. Japonya bunu, Doğu kültür çevresinde akılcı bir biçimde uygulamayı başarmıştır. Gerek Benedict gerekse öteki Japon kültür tarihçileri, Batıdan alınacak bilimsel zihniyetin, her şeyden önce, kendi değer sistemleriyle bir birleşimi yapılmadan Batılılaşmanın gerçekleşemeyeceği kanısındadırlar. Oysa Stanford J. Shaw'a göre: "Tanzimatçılar -hatta Cumhuriyetçiler de diyebiliriz- Osmanlı reform kavramını, eski kurumları koruma ve yeniden canlandırma geleneğinden ayırıp, bunların yerine bir bölümü Batıdan ithal edilen yenilerini getirme" gibi bir sürecin içine girmişlerdir.

Bu tür bir batılılaşma, eski mirastları -tarihi gelişimi göz önüne almadan- kökünden kazıma yolunu açmış ve bu eğilim, Shaw'ın da isabetle belirttiği gibi, "Türkiye Cumhuriyetinde reformların günümüze kadar uzanan gelişmesini pek çok bakımdan doğrudan doğruya etkilemiştir"⁷⁰⁸.

Yukarıda belirtildiği üzere, Toynbee Türkiye'deki bu batılılaşma anlayışını, Herodian devrimlerinin en cüretkârı ve en önemli değişikliği olarak kabul eder. Ona göre: "Türk Herodianları, Batılı bir milletin veya devletin

⁷⁰⁶ BERKES, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 208. İstanbul 1973.

⁷⁰⁷ BENEDICT, Ruth. *Krizantem ve Kılıç*, ikinci baskı, s. 158. Ankara, tarihsiz.

⁷⁰⁸ SHAW, Stanford J. ve Ezel Kural SHAW, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, ikinci cilt: s. 86. İstanbul, 1983.

kopyasını Türkiye'de üretmeye çalışıyorlar. Oysa, Herodian yaklaşım, yaratıcı değil taklitçidir. Herodianlığın etkisiyle bu insanlar ülkelerini Batının milli devletlerinden biri haline getirip, Batılı kardeşleriyle aynı derecede eşit, özgür ülkeler haline gelseler bile bir şey değişmeyecektir. Bizim tehditimizin kurbanı olan Türk, ne yaparsa yapsın, gözümüze girmeyeceğini, Kitabımız, Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılar yaparak gösterebilir: (Biz size kaval çaldık, siz oynamadınız, biz yas tuttuk siz ağlamadınız)"⁷⁰.

Türk modernleşme modelinin, Batılı bilim adamları tarafından eleştirilerini -ayrıntılara girmek suretiyle daha fazla uzatmak istemiyorum. Modern antropoloji ve kültür tarihçilerinden yoksun, "yaratıcı azınlığının" yetişmemiş olması nedeniyle, hem Tanzimat, hem de Cumhuriyet dönemlerinde çağdaşlaşma (modernleşme) Batılılaşma ile eşdeğer görülmüştür. Yir Yorunt kabilesinde gözlediğimiz üzere, Batıdan aktarılan yenilikler -doğrudan (direct) değişme denilen bir yöntemle- topluma sunulmuş ve kabul ettirilmiştir. Yenilikler, toplumun örgütlenme biçimi ve yapısal özellikleriyle analiz edilmek suretiyle, en ufak bir eleştiri ortamına gidilmemiştir.

Türk toplumu, üçüncü Büyük Değişmeyi Avrupa Birliğine girmekle başlatmış bulunmaktadır. Bu süreç de, öteki iki halkanın bir benzerini oluşturmaktadır. Konu Parlamento ve akademik kuruluşlar ile sivil toplum örgütlerinde tartışmaya açılmamış, kamuoyuna mal edilmemiştir. Her şey oldu bittiye getirilmiştir. Siyasal partiler, medya ve benzeri kuruluşlar kendi örgütsel çıkarları açısından Birlik hakkında yaklaşımlarda bulunmuşlardır.

Oluşan eleştirel yumaklar, çoğu kez çelişkiler kadar, toplum yapısında derin bunalımlar yaratacak niteliktedir. Hükûmete ortak bir parti lideri, Diyarbakır'da parlamento üyelerini toplayarak: "Avrupa Birliğinin yolu buradan geçer" mesajını vermekte, hükûmetin sorumlu bir bakanı ise "Kürtçe televizyon yayınlarının gündeme gelebileceğini" belirtmekte, bir sorumlu devlet adamı ise "farklılıklar bizim zenginliğimizdir" demek suretiyle "etnik havuzlar" oluşturmaktadırlar. Yer altı dünyasının babaları yavaş yavaş ülkeye getirilmekte, Avrupa Birliğinin standartlarına göre yargılamaların yürütülebileceği görüşü yetkili ağızlarda dolaşmaktadır. Yargı kurumları ise: "Bizim görevlerimiz nedir?" demek suretiyle beyanda bulunmakta-

70 TOYNBEE, Arnold. *Medeniyet Yargılamaları*, s. 183-184. İstanbul, 1980

dırlar. Ülkede, on yedi yıl içinde kırk bine yakın insanın ölümüne yol açmış, kanlı bir örgüt liderinin ise, asılıp asılamayacağı hâlâ tartışma konusu yapılmaktadır

Kısacası, Avrupa Birliğine -deyim yerinde ise- aday adaylığının henüz mürekkebi kurumadan, ülkede kimlik yırtılmasına varan tartışmaların başlatılmış olması, ibretle izlenilmesi gereken hazin bir tablodur. Avrupa Birliğine olan bu tür bir yaklaşımda, devleti yönetenlerin bakış açıları, yetişme biçimleri ve kültürel kimlikleri yanında, siyasal partiler yelpazesinin felsefi eğilimlerinin de etkilerini düşünmek gerekir. Tanzimat'tan beri Batıya açılma sürecinde kilit rol oynayan sosyal aktörlerin önemli bir kısmı, Batıda yetişmiş veya Batılı kolejlerde eğitilmiş Herodian kişilerdir. Kemalist sistem, büyük çapta bu millileşmemiş Enderuni aydınların görüş ve düşüncelerine sınırlamalar getirmiş, hatta bunların Akdeniz diasporasına dayalı Anadolu'nun: "Biraz Frigya, biraz Lidya ve biraz da İyonya olan" anlayışlarına karşı, tamamiyle "Türklük" tezini ileri sürmüş, Türk Dil ve Tarih Tetkik Cemiyetlerini kurarak, bu anlayışını kanıtlamaya çalışmıştır. Oysa, Avrupa Birliği sürecinde kilit rol oynayan bir devlet adamımız, "Pölümür'ün Yaşsız Kadını" adlı bir şiirinde: "Bir âsâ vardı elinde. Bir solmuş krallığın. Kadifeden harmonisi üzerinde. Bir Hititliydi o, bir Selçukluydu. Bir Ermeniydi, bir Kürttü. Bir Türk" diyordu. Bu "kültürel mozaik" modeli, Kemalist sistemin Asyatik tezi kadar, Anayasamızın "üniter devlet" anlayışına da karşıttır. Brzezinski'nin "Büyük Satranç Tahtası"nda rol oynayan geo-stratejik aktörlerin yanında, ülkemizden söz açılırken aynen şöyle denilmektedir: "Bir imparatorluk sonrası devlet olan Türkiye hâlâ kendi kimliğini yeniden tanımlama süreci içinde bulunmakta ve üç yöne çekilmektedir: Modernistler onun bir Avrupa devleti olmasını arzu ediyorlar ve bu nedenle Batıya bakıyorlar; İslâmcılar Ortadoğu yönüne ve bir müslüman topluluğuna yönelip güneye bakıyorlar ve tarihsel bilinçli milliyetçiler ise Hazar Denizi havzası ve Orta Asya'nın Türk cumhuriyetleri halklarının üzerinde bölgesel olarak egemen bir Türkiye için yeni bir misyon görüyorlar ve doğuya bakıyorlar"⁷¹⁰. Araştırmacı, ayrıca Türkiye'yi iç gerginliklerin bir çatışma bölgesi olarak görmekte, daha da ötesi "Türkiye'nin kendisi bölgenin etnik çatışmalarının en azından kısmi bir kurbanı olabilir" görüşünü ileri sürmektedir. Brzezinski'nin, Türkiye'nin etnik haritası hakkındaki

⁷¹⁰ BRZEZINSKI, Z. *a.g.e.*, s. 121-122.

aşağıya alacağımız tasavvurlarına katılmazsak da, düşüncelerinin oluşturduğu tablo, Avrupa Birliği'ne adım attığımız şu sıralarda bazı hükümet temsilcileri ve siyasal parti sorumluları için ibret olsa gerek. Ünlü siyaset bilimcisi ve Carter'ın baş danışmanı Brzezinski şöyle diyor: "Her ne kadar yaklaşık 65 milyon nüfusunun yaklaşık yüzde 80'i (Çerkezler, Arnavutlar, Boşnaklar, Bulgarlar ve Araplar dahil) Türk ise de, yüzde 20'si ve belki de daha fazlası Kürt'tür"⁷¹. Ülkemiz toplum yapısı üzerine bu tür görüş açılmasının olduğu bir dönemde, Avrupa Birliği fantazmogaryası karşısında tarih bilincine sahip kilit devlet yöneticilerinin "komplo teorileri" üretmelerini yerine, son derece milli duyarlılık göstermeleri gerekmektedir.

Avrupa Birliği'nin sosyal aktörleri, özellikle Fransa ve Almanya, Sovyetlerde ortaya çıkan Kara Delik'ten sonra, gündeme gelen Avrasya tablosunda, Çin, Hindistan ve Rusya'nın yanında yer almaya çalışmaktadır. Brzezinski'nin yerinde deyiimi ile ifade etmek gerekirse: "Bugün Avrasya'nın yeni jeo-politik haritasında kilit önemde en az beş jeo-santrik oyuncu vardır"⁷². Ülkemiz, 250 milyona yaklaşan Türk Cumhuriyetleri ile Avrasya modeli içinde dinamik rolü oynayabilecek en şanslı siyasal bir aktör durumundadır. Ancak, ortaya çıkan oyun kurallarını oynayabilecek potansiyeli -Kemalist dönem dışında-yöneticilerimiz hiçbir vakit kullanamamışlardır. Bu da, Batılı sosyologların "gate keeper" diye belirledikleri "kapı bekçisi" tipindeki yaratıcı aydınlarının, henüz milli kimliğin dokusu içinde yetişmemelerinden kaynaklanmaktadır.

Avrupa Birliği, Avrupa'nın haritası üzerine kurulmuştur. Burada, Alain Juppe'nin belirttiği üzere: "Fransa bir dünya gücüdür". Charles De Gaulle ise: "Atlantikten Urallara" tezini ileri sürüyordu. Almanların "Reich" ideolojisi, aslında bin yıllık bir geçmişe dayanır ve tüm Almanların tek bir çatı altında toplanmalarını amaçlar. İngiltere'nin ise 1999 Ocak ayı için hedeflenen Ekonomik ve Parasal Birliğe katılmadaki isteksizliği, bu ülkenin kaderini Avrupa'nunkiyle birleştirmek istememesi düşüncesinde yansımaktadır. Çünkü, 1990'ların başında bu ülke tavrını şöyle açıklamıştı: 1) İngiltere siyasal birleşme amacını reddetmektedir; 2) İngiltere serbest ticaret temelinde bir ekonomik bütünleşme modelinden yanadır; 3) İngiltere dış politika, güvenlik ve savunma koordinasyonunun Avrupa Topluluğu-

⁷¹ BRZEZINSKI, Z. a.g.e., s. 122.

⁷² BRZEZINSKI, Z. a.g.e., s. 41.

nun dışında tutulmasını tercih etmektedir⁷¹³. Görülüyor ki, İngiltere Avrupa kıtasının politikalarına karışmama gibi bir temel felsefeyi benimsemektedir. Ancak, Avrupa'nın haritası ideal olarak düşünöldüğünde Brzezinski'nin de belirttiğı gibi: "Költürel olarak Avrupa, Avrupa'dan daha fazla bir şeydir".

Avrupa Birliğine yürürken, Türkiyenin iç kavgaların içine itilmesi, milli dokusunun sürekli yıpratılması, Türk Cumhuriyetleri açısından güven verici bir dayanak noktası olmaktan uzaklaşmayı, soğumayı sağlar. Avrupa Birliği düşüncesi, Türk Cumhuriyetlerinin de görüşü ve rızasına yönelik bir kardeşlik ve birliktelik anlayışı içinde gerçekleşmeliydi. 1968'de ölkemiz, günümüze benzer bir siyasal kargaşanın içinde çalkalanırken, önlü gazeteci Sulzberger Cumhuriyet gazetesinde şu gerçeğı ileri sürüyordu: "Bütün bunlar bir yana, giden Türkler Çin'de, Rusya'da kalan ırkdaşlarına unutulmaz anılar bırakmışlardır. Hiç şüphe yok ki, bu bir gün siyasi bir anlam kazana- caktır. Türkçölüğün tekrar güç kazanacağı, költürünün yayılacağı günler gelecektir. Pek tabii bu yarın gerçekleşmeyecektir. Tıpkı uzun vadeli plan- ları örköten Çin umacılarının ortaya çıkma konusu gibi. Ama bu planlar, önümüzdeki yüz yıl için Asya üzerine hesaplar yapmaya devam edecekler- se Büyük Türk'ün Asya'da varlığı unutulmamalıdır"⁷¹⁴.

Sulzberger'in "Büyük Türk"e yönelik bu hatırlatmaları, gençlerimizin sağ-sol akımların içinde boğuştuıkları bir dönemde kaleme alınıyor, ve "Adriyatikten Çin denizine kadar" deyimini bizzat kullanmak suretiyle bir költürel potansiyeli de temsil ettiğimizi belirterek, kendi költürümüze dön- memizin mesajını veriyordu.

Avrasya stratejisinin oyun kurallarını oynamaya aday durumda bu- lunan "Büyük Türk", Avrupa Birliği dokusu içinde 250 yıllık Batılılaşma yarışını da artık tamamlamış olacak; Batının norm, değer, költür ve önerme- leri Türk toplum katlarını etkilemek suretiyle, hızlı bir değişme sürecini de pekiştirecektir. Bu költürel istilaya karşı, sosyal seferberlik gücümüz veya toplumsal direncimiz de elbette milli kimliğimiz ve inanç sistemlerimiz olacaktır. Bunlar da, halk katlarında tarihi miras olarak canlı bir biçimde yaşamaktadır. Genellikle, Gökalp'in deyimini ile "Enderun költürünü" temsil eden aydın kadro ise, yüzyıllarca Batıda yaşamış, Batı költürü ile bütün-

⁷¹³ BRZEZINSKI, Z. a.g.e. s. 42.

⁷¹⁴ SULZBERGER, *Büyük Türk*, Cumhuriyet Gazetesi, 15. 8. 1968.

leşmiştir. Bu nedenle, Batılı aydınlar gibi ülkeyi koruyucu (gate keeper) bir milli kimliğe sahip değildir, Herodian niteliktedir. Aydın kadroda gözlediğimiz bu yumuşak yapısallaşma, Avrupa Birliği sürecinin başlaması ile ülkemizin globalleşme eğilimini hızlandırmış olacaktır. Ancak, bu küreselleşme Batıyla Mars, Venüs veya Jüpiter benzeri ütöpik bir ülkede buluşmak değildir; tamamiyle Batı standartları içinde, Batı norm ve kültürel değerleriyle karşılaşmaktır. Küreselleşme, bizi bir ütopya ülkesine veya yeni bir Atlantis teorisine götürmüyor, Batının kucağına atıyor. Bu nedenle, uyanalım ve gerçeği görelim. Bu globalleşme veya küreselleşme rüyasından uyanalım, yerimizi belirleyelim. Avrupa Birliği'nin, ileri teknolojisi, ekonomik yapısı, siyasal dokusu ve bilimsel potansiyeli ile yeni bir Atlantis olduğu rüyasından uyanalım. Küreselleşme, milli değer ve kültürlerin yok olduğu, yerini evrensel sistemlerin aldığı bir yapısallaşma değildir. Deyim yerinde ise, Batıyla Batıda buluşmaktır.

Batı, hızlı sanayileşme, deneyimli koloniyalizm yaşantısının zenginleştiği bilim yüklü kapitalist bir sistemin temsilcisidir. Komünizmin yıkılmasıyla da, Tarihün Sonu'nu temsil etmektedir. Bu kapitalist sistem, başlangıçta Hristiyan değerlerden ve püritan bir zihniyetten kaynaklanmasına rağmen, günümüzde tamamiyle tüketim normlarına yönelik maddeci bir modeli sergilemektedir. Ünlü Amerikan sosyal bilimcisi Daniel Bell'in de belirttiği üzere: "1950'lerde Amerikan kültürü oyun, eğlence, gösteriş ve zevk gibi birinci derecede hedonistik mahiyet arzeden bir yapıya dönüşmüştür. Hedonizmin dünyası, aslında modanın, fotoğrafın, reklamın, televizyon ve pop müziğinin dünyasıdır. Bu pop kültürünün ikono-grafisi, aslında kapitalist hayat tarzından kaynaklanıyor. Ev eşyaları, sinema, hamburger ve coca-cola, yiyecek ve giyecekler, Amerikan kapitalizminde işin Protestan kutsiyetine kök salmış ve ahlâki mükâfat sistemine dayalı gelenekli yasallığını yitirmiş olmasının sonucudur. Bu sistem, artık yerini madde ve lüksü vaadedenden hedonizme terketmiştir"⁷⁵. Ülkemizde, son yıllarda gözlenen yer-altı dünyası olayları, babalar ve çeteler egemenliği, kara paranın aklanması türü girişimler, Bankacılık olayları, titan tipi ahlâkın kokuşması ve hedonizmin bir fetiş haline getirilmesi, doruklara ulaşan rüşvet ve suiistimaller, cinayetler toplumsal çürümenin en tipik kanıtlarıdır. Aristoteles'de, Atina sitesinin "kaleleri ayakta iken ahlâkının çürüdüğünü" ileri

⁷⁵ BELL, Daniell. *The Cultural Contradictions of Capitalism*, pp. 181. 1979

sürüyordu. Şimdi ülkemiz bu çizgidedir. Bu oluşum, yeri ve zamanı ne olursa olsun, kapitalistleşme sürecinin kaçınılmaz bir sonucudur. Batı da benzeri sürecin içindedir. Nitekim, George Ritzer'in Amerika'yı ifade eden "Küresel Kredi Kart Toplumu" eleştirisi yanında, Batı toplumlarının gide- rek McDonaldizasyonu gerçeği, artık Stjepan Mestrovic'in yerinde tespitiyle: "Duygusal Sonrası Toplum" modeline dönüşmüştür⁷¹⁶. Bu gelişimler, sonuçta Euro-American modelini oluşturmuş, Batı ile Amerika arasındaki kültürel entegrasyonu tamamlamıştır. Türkiye, Avrupa Birliği dokusu içinde bu oluşumlara hazır mı? Yoksa, Püritan değerlerine sahip kimliğini mobilize edebilecek bir yeni yapılaşmayı mı düşünmektedir? Kısacası, yarına bakış açısı nedir? Bütün bunlar, Avrupa Birliğinin kapısında iken akılcı bir yaklaşımla sorgulanmalıdır. Bir Doğu toplumu temsilcisi olarak, biz Avrupa'ya ne vereceğiz, Avrupa'dan neleri alacağız? Bunlar akademik düzeyde tartışılmalıdır. Böylece, Tanzimattan beri sürdürülen modernleşme sistemimiz yeniden gözden geçirilmek suretiyle, deney ve hatalar ortaya konulmalıdır. Arkamızda, tarihe miras bıraktığımız 1839'dan beri sürüp gelen yenileşme ve batılılaşma hareketlerinin yeniden irdelenmesi, ölçülü ve akılcı kararların alınması gerekliliği bizi uyarmalıdır.

Ülkemiz, bugün Avrupa ile Asya'nın birleştiği, Tanrı'nın milletimize lütfettiği jeostratejik açıdan kilit rol oynayabileceğimiz bir noktada bulunmaktadır. Bu nedenle, Avrasya haritasında "Süzerenler" statüsündeki yerimizi "Vasallar" veya tâbiler durumuna düşürmemek için oyun kurallarını akılcı bir biçimde oynamamız gerekmektedir..

⁷¹⁶ MESTROVIC, Stjepan G. *Post-Emotional Society*, 1997. Keza, George RITZER, *Expressing America A Criticque of The Global Credit Card Society*. 1995.

BÖLÜM: XVIII

TÜRK AİLE SİSTEMİ VE TARİHSEL GELİŞİMİ

Ülkemiz toplumsal yapısının en güçlü odak noktasını oluşturan aile kurumunu, tarihsel gelişimi ve günümüz dinamiklerini ele almak istiyoruz. Aile ve Din gibi önemli sosyal kurumların, kentleşme ve sanayileşme yönelim biçimlerinin analitik incelemeleri, aynı zamanda toplumumuzun belirleyici unsurlarındandır.

Sosyal yapı dinamiklerinden en önemli kurum aile sistemidir. Selçuklulardan Osmanlı'ya, Osmanlı'dan günümüze kadar sürüp gelen toplumsal yapı sürecinde ne kendine özgü bir Osmanlı aile modeli ne de kültürü söz konusudur. Her iki imparatorlukta da temelde aile Türk kültür sistemi üzerine inşa edilmiştir. İmparatorluklar, Hanedan kavramı üzerine yönelirken, tabana ters düşen girişimleri hiçbir zaman Türk kültürünün dokusunu dejenere edememiştir. Bunun da nedeni dışlanan ve reaya olarak merkezden uzaklaştırılan ve çevrede (marjinal) yaşayan halk tabakasının kimliğini sürdürmesi ve kurumlar geleneğine sahip çıkmasıdır. Bu nedenle, bir toplumda en güçlü kurumlardan biri de ailedir. Çünkü, nesiller arası kültürel mirasın taşınmasında ve sosyalleşme sürecinde aile temel kurumdur.

Türk aile sisteminin kader çizgisi üç uygarlık alanı içinde oluşur. Dünya tarihinde böyle bir aile gelişim sürekliliği çok nadir toplumlara nasib olmuştur. İslâmiyet öncesi Türk aile yapısı, İslâmiyet sonrası veya İslâm kimliği içinde Türk ailesi, nihayet Batı uygarlık alanı doğrultusunda Türk aile biçimlenmesi olmak üzere sınıflandırılabilir.

İslâmiyet öncesi Türk aile yapısını incelemek için de en az iki dönemi gözönüne almak gerekir. Bunlardan biri milâttan önceki dönemi kapsayan Proto-Türkler diye belirlediğimiz toplum yaşantısı, öteki de milâttan sonraki safhadır.

Türk aile sisteminin tarihi gelişimini araştırmak isteyen her sosyal bilimci ve antropolojistin bu iki dönemi dikkatle incelemesi gerekir. Çünkü, Türk aile tipolojisinin evrimini belirleyen bir "sıfır noktası"nın tesbitine ihtiy-

yaş vardır. Bu nokta belirlenmeden yürütülen teoriler dayanıksız kalmaya mahkûmdur. Claude Cahen bir eserinde şöyle diyordu: *"Türkler, son iki bin yıl içinde, anayurtları orta doğu Asya'dan bir yanda Hind Okyanusu'na, öte yanda Akdeniz'e, doğu ve orta Avrupa'ya kadar uzanan çok geniş bir alana yayılmış halk topluluklarından oluşmaktadır"*⁷¹⁷. Cahen'in bu tezi, milâdi tarih başlangıcına dayanan bir milletin varlığından söz açmaktadır. Bu dönem içinde Türkler Çin uygarlığı ile temas sağlamış ve geniş çapta bir kültürel yayılma süreci içine girmişlerdir. Günümüze aktarılan kültürel miraslarından anladığımız kadıyla kendilerine özgü yazıyı da (oyma yazı) en erken VII. yüzyıl sonunda Karpat yörelerinde Avar Türklerinin kullanmış bulunmalarıdır⁷¹⁸. Böylece Orhon-Yenisey oyma yazısının "Avar" göçüyle Karpat havzasına da yayıldığına tanık olmaktadır.

Türk kültür değerleri ve müesseselerinin odak noktasını teşkil eden Orhon-Yenisey anıtlarında rastladığımız belgeler, en az 2 veya 3 yüzyıl daha genlere götürülmek suretiyle, yeni bilgiler aktarılmasına katkıda bulunmaktadır. Proto-Türkler'e gelince, bu husus son yıllarda derin inceleme konusunu oluşturmaktadır. "Tarih Sümer'de Başlar" yazarı büyük Sümerolog S. N. Kramer, *"birçok incelemelerinde Sümerlilerin Orta Asya'daki bir yerlerden çıkıp, Mezopotamya'ya gelmiş oldukları olanaklıdır"* diyordu⁷¹⁹. Benzer tezi 1935'lerde Landesberger savunmuştu. Nihayet Osman Nedim Tuna yeni bir yayınında⁷²⁰, Türk dili ile Sümerli dili arasında, Sümerceden alıntı olduğu iddia edilen kelimelerin sorumluluğunu Sümerologlara bırakarak, 165 adet ortak sözcük bulduğunu açıklıyordu. Böylece, Tuna'ya göre, Sümerlilerle Türkler arasında, dil bakımından, tarihi bir ilgi bulunmaktadır. Türkler en az M.Ö. 3500'lerde, Türkiye'nin Doğu bölgesinde bulunmaktadırlar. Nihayet Türkçe 5500 yıl önce, bağımsız ve iki kollu bir dil olarak mevcuttur. Son yıllarda yapılan araştırmalar Mezopotamya tarihine geniş şekilde ışık tutmaktadır. Sümer uygarlığını son veren "Gutium yahut Kutium, kısacası gut (Kut) " topluluğunun da Türkler'e en yakın akraba olduğu yeni belgelerle

⁷¹⁷ CAHEN, Claude. *Osmanlılardan önce Anadolu'da Türkler*, s. 11. İstanbul, 1979.

⁷¹⁸ HARMATTA, Janos. "Doğu Avrupa'da Türk Oyma Yazılı Kitabeler", *Erdem Dergisi*, Cilt: 3, sayı: 7 Ocak 1987, s. Ankara

⁷¹⁹ KRAMER, S. N. *Erdem Dergisi*, cilt 6, sayı: 15, Eylül, 1989, s. 997-1042.

⁷²⁰ TUNA, Osman Nedim. *Sümer ve Türk Dillerinin Tarihî İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi*. Ankara, 1990. TDK yayını.

ortaya konulmuştur⁷¹. Bu nedenle Jean-Paul Roux'un isabetle belirttiği gibi, "Türkler tarihin en hareketli kavimlerinden birisidir. Türklerin izleri, en az 2000 yıldan beri Koré'den Biscay'a, Sibiry'a'dan Hindistan'a kadar sürülebiliyor..."

4-7 Eylül 1989 tarihleri arasında Ankara'da düzenlenen "Osmanlı Öncesi Milletlerarası Türk Kültürü Kongresi"ne sunulan genç Rus bilgini Dimitri Vasilyev'in "Göktürklerin Okuma-yazma Bilimleri" konulu bildirisinde olduğu kadar yine, Rus bilginleri Tolstov ve Trofimova'ya göre "Turan ovasında M.Ö. 1000'lerde, Sümerlileri andıran ırklar yaşıyordu ve bunların dili, Türkçeye benzeyen Sümer dili idi"⁷².

Kısacası bu tarihi veriler, ünlü Çek bilgini Hronzy'nin de belirttiği gibi, "insanlık uygarlığını, Tibet-Altay, Hazar üçgeninden çıkararak dünyaya yaymıştır. Sümerliler, Altaylardan kopup gelen, Hazar'ın güneyinden veya kuzeyinden Meozopotamya'ya inmiş bir kavimdir. Sümerlilerin Mezopotamya'da yakmış oldukları kültür farkının ışıkları, Doğu'da M.Ö. 1000'lerde Çin'e, Kuzeyde M.Ö. 2000'lerde Anadolu'ya, Hititler'e, Güney'de M.Ö. 3000'lerde Mısır'a ve Hind'e ve Batı'da M.Ö. 2000'lerde Girit'e ulaşmıştır. Sümerlilerin dili Türkçe ile akrabadır"⁷³. Türkler hakkında en eski kaynaklar, Çin tarihleridir. Bunlar da M.Ö. üçüncü yüzyılda yaşayan ve tarih sahnesinde Türk olarak belirlenecek (Tu-chüeh) birkaç boy üzerinde bilgi vermektedir⁷⁴. Yeni arkeolojik kazıların sağladığı maddi buluntular, destanlar, "Gilgamesh" ve lengüistik araştırmalar, anıtlar, tabletler, kurganlar (Pazınk kültür çevresi gibi) Proto-Türklerin bir çok müesseseleri yanında aile yapısı hakkında da bizleri aydınlatıcı niteliktedir. Kramer, tarihin Sümerle başladığını iddia etmektedir. Sümerlilerle Türkler arasındaki yoğun ilişki Gilgamesh destanının Proto-Türkler için bir "sıfır noktası" teşkil edebileceğini göstermektedir. Böylece, Orkun-Yenisay oyma yazılarının ortaya koyduğu veriler ile Gilgamesh ve Agga destanları arkasındaki olguların kültürel benzeşim ve farklılaşım noktalarını belirlememiz mümkün olacaktır. Kramer'in tesbitlerine göre, Sümerlilerde ailenin duygusal yönü "sevgiye" dayanmaktadır. Karı ve kocayı, aile ve çocukları, ailenin diğer fertlerini,

⁷¹ BALKAN, Kemal. "Kürtçe ile Türkçe Arasındaki Benzerlik", *Erdem Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 16 Ocak 1990, s. 1-64.

⁷² TÜRKER-KÜYEL, Mübahat. "Türk Dilinin Eskiliği", *Erdem Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 15, Eylül 1989 s. 997-1042.

⁷³ HIOZNY. *Die Alteste Geschichte der Vorderasien*, 1940. Zik. M. TÜRKER-KÜYEL, a.g.e., s. 1032.

⁷⁴ ESİN, Emel. *Türk Kültürü Tarihi ve İslama Giriş*, Not: 1/10. İstanbul 1978.

arkadaş ve dostları birbirine bağlayan sevgi idi⁷⁵. Ayrıca, akrabalık terminolojisi, bir aile kimliğini sembolleştirecek zenginliktedir. Baba, anne, evlenme, kardeş, eş, koca, ev, tören (evlenmeye ait) kutsal evlenme töreni, tanrısal aşk, güvey, soy, aile, sevgili, damat, kutsal kadın, tören rahibi (evliliğin dini yönü), gelin-kız, oğlan ve benzeri kavramlar bunlar arasındadır.

Bir Sümer şaheseri olan Gılgamış Destanının ortaya koyduğu aile yapısı ve evlenme biçimi, 19. yüzyıl Avrupa'sında bir aile evrim teorisinin yani ilk aile modelinin serbest cinsi ilişkilere dayalı (promiscuity) olduğu tezini reddetmektedir. Sümer aile tipi, tamamen karı-koca ilişkisini yansıtan, kutsal törenlerle düzenlenmiş nitelikleri ortaya koymaktadır. Hatta, Kramer: *"En az Tevrat'tan bin yıl önce yazılan Sümer eserlerinde de ele alınan konuların Tevrat'a, daha sonra da İncil'e yansdığı"* kanısındadır⁷⁶.

Bir kültürel yayılma süreci olmasaydı bu kadar benzerlik düşünülemezdi. Kramer bu benzerliği çok çekici bir üslupla açıklamaktadır: *"4000 yıl önce Sümer topluluğunda da bizim toplumumuzdaki sıkıntı ve üzüntülere bir hayli benzer bir üzüntü ve sıkıntıların olduğu görülecektir. Orada barış çok istenmiş, fakat devamlı olarak savaş çıkmış; hak, adalet, merhametten söz edilmiş, fakat haksızlık eşitsizlik kol gezmiş; maddecilik ve kısa görüşlülük ekonomi düzenini bozmuş; çocuklarla aileler, öğrencilerle öğretmenler arasındaki kuşak farklılıklarından doğan anlaşmazlıklar onları da rahatsız etmiş; hipiler, düzensizler dolaşmış durmuş; hatta uzun etek, kısa etek tartışması bile yapılmış"*.

Kültürel yayılma ve kültürel benzerlikler hususunda Kramer daha ilginç örnekler ortaya koymaktadır. Bu hususta Kramer şu görüşleri ileri sürmektedir: *"Gerek form gerek kapsam yönünden Tevrat'taki kitapların eski Yakın Doğu uygarlıklarının edebiyatı ile oldukça büyük benzerlikleri var: Bu ne Tevrat'ı, ne de dâhi olan İbrani yazarlarını küçültmek değildir. Kuşkusuz Sümerler doğrudan doğruya İbraniler'in sonradan gelip yerleştikleri Filistin'de daha evvel oturmuş olan Kenani'lere, onların Asur, Babil, Hitit, Hurri ve Arami'ler gibi komşularına Sümer'lerin çok derin etkileri olmuştur. Sümerlerle İbranilerdeki edebiyatın paralelliğine en iyi örneği Enki ve Ninhursag efsanesi vermektedir"*. Kramer bu görüşlerinden sonra adı geçen efsanelere geçmektedir. Enki büyük su tanrısıdır. Günün birinde Sümerlerin büyükana tanrıçası 8 bitkiyi filizlendiriyor. Fakat ihtimal Enki onları tatmak istediği için sağlığı bozul-

⁷⁵ KRAMER, S. N. *Sumerian History, Culture and Literature*, s. 115-126, 240.

⁷⁶ KRAMER, S. N. a.g.e. 158-165, 239, 252, 259.

maya başlıyor ve 8 orgarı hastalanıyor. Ancak Ninhirsag Enki'nin yanına oturuyor. Onun ağrıyan 8 organ için 8 tanrı yaratıyor ve Enki'yi sağlığına kavuşturuyor. Bütün bunlar Kramer'e göre, Tevrat hikâyesiyle paraleldir. *"Ayrıca, Enki'nin yasak bitkiyi yemesi ve yaptığı kötü hareket için lanetlenmesi, Adem ve Havva'nın bildikleri ağacın meyvesini yemelerini ve her ikisinin bu günahlıkâr hareketlerinden dolayı lanellendirilmesini akla getiriyor. "Asıl dikkat çekici yön, Kramer'e göre: "...bütün yaşayanların annesi Havva'nın Adem'in kaburgasından yaratılmasını anlatan meşhur kısmın Sümer şiiri yolu ile anlaşılmasıdır. Niçin kaburga? Niçin İbrani hikâye yazarları? Tivrata göre anlamı yukarı (hayat veren hanım) olan Havva'nın, vücudun başka organından değil de kaburgadan yaratılmasını uygun bulmuşlardır? Sümer şiirindeki Enki'nin hasta organları arasında kaburga da vardır. Kaburganın Sümercesi (ti) dir. Enki'nin kaburgasını iyi etmek için yaratılan tanrıçanın ismi (kaburganın hanımı) anlamına geldiği gibi (yaşatan hanım) anlamına da gelir."*⁷⁷ Bu kültürel benzerlikten hareket ederek Kramer nihayet şu yargıda bulunuyor: "Sümer edebiyatında (kaburganın hanımı) olan isim ve kelime oyunu ile Tevrat'ın cennet efsanesinde Havva (yaşatan hanım) anlamına dönüşmüştür. Çünkü İbranicede "kaburga" ile "yaşatan" kelimeleri bir değil, ayrı ayrıdır"..

Nitekim, Kuran'da: "Önce tek nefis Yaratan Tanrı sonra ondan eşini yaratmış, müteâkiben bu ikisinden pek çok erkek ve kadın türemiştir" gerçeği ortaya konulmuştur. Nisâ sûresi şöyle buyuruyor: "Ey insanlar sizi bir tek nefisten yaratan, ondan eşini var eden ve ikisinden pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbinize hürmetsizlikten sakının" (Nisâ, 4/1).

Daha sonra Eski Türklerde Sümerlere ait efsaneleri hatırlatan türeyiş sembollerine rastlayacağız. Ancak, şurasını önemle belirtmek gerekir ki, insanlığın ilk yazılı uygarlığını temsil eden Sümerlerde insanın türeyiş anekdotu ve aile yapısının kuruluşu evrensel dinlerin doğrultusunu hatırlatacak izler taşımaktadır. Bu nedenle 19. yüzyıl Avrupasında, özellikle Morgan tarafından ileri sürülen ve Mark yoluyla doktrinleştirilen aile tipolojisine ait teoriler bu gerçekler karşısında geçerliliklerini koruyamazlar. Böylece, bu dönemde varsayılan serbest cinsi (comunual) aile veya promuscuity biçiminden, evrim yoluyla bir kadının aynı anda iki veya daha fazla erkekle evlenmeleri (polyandry), bunu da izyene bir erkeğin aynı anda

⁷⁷ KRAMER, S. N. a.g.e., s. 124-124.

iki veya daha fazla kadınla evlendiği (polygny) tipine yöneldiği tarzındaki görüşler artık terkedilmelidir.

Sümerlerde, son yeni bulunan tabletlerin ortaya koyduğu gerçeklerin ışığında, "kutsal evlenme törenleri ve ideal annenin belirlenmeleri, toplum çekirdeğinin karı-koca evliliğine dayalı aile tipi olduğunu kanıtlamaktadır. Hatta denilebilir ki, günümüz aile kimliğini yansıtan romantik a ka dayalı çekirdek aile kurulu u, bundan en az be bin yıl önce de Sümerler'de "sevgi" kavramı etrafında y celmektedir. "Plato"da rastladığımız, doğan çocukların gaymnasium'da ortak eğitimlerin yansıtan komünist aile modeli yerine Sümerler ideal annenin harikulade tasvirlerine rastlamaktayız. İdeal bir Sümer ailesini ele alan bir tablette Ludingirra isimli bir "kral" habercisiyle Nippuda olan annesine bir haber gönderiyor. Bakınız bu haberde annenin yüceltilmesi ne güzel duygularla dile getirilmektedir.

"Yola  kan kral habercisi, Seni Nippur'a göndereceğim, bu haberi götür

Uzun bir yolculuk yaptım,
Annem  z nt de, uyuyamıyor.
Odasında kızgın bir söz söylenmeyen o,
Bütün yolculara benim sağlığımı soruyor
Benim sel m mektubumu onun eline ver
Eğer annemi bilmiyorsan onun tarifini vereyim
Adı  at-İ tar
parıldayan bir görünüş
Bir tanrıça ho luğu, bir tatlı gelin,
Gençliğinde kutsanmıştır o,
Kaynatasının evini gayretle idare edendir o,
Kocasının tanrısına hizmet edendir o,
'Tanrıça İnanna'nın yerine bakmağı bilendir o,
Kralın sözünü yabana atmaz.
Gayretle malı  oğaltandır o,
Sevilen, sayılan yaşam doludur o,
Kuzu, iyi kaymak, bal "kalbin akan" tereyağıdır o.

(Ve anneye yönelik bir çok edebi sevgi ve hayranlık dolu övgülerden sonra mektup şu sözle bitmektedir)

Sevgili oğlundan selâmlar..."

Metinlerden anladığımıza göre, aynı Ludingirra, babası ve kancının ölümü için de ilk mersiye diyebileceğimiz bir tür ölüm şarkısı yazmıştır..

Bütün bu örnekler, ilk yazıyı bir kültürü temsil eden Sümerlerdeki güçlü ana-baba, eş, hatta eşlerin yakınları için gösterilen soylu duyguların birer yansımasıdır. Sovyet Rusya'da komünizmin kuruluş dönemlerinde Engelsçi aile modellerinin gündeme geldiğini unutmuş değiliz. Eski ahlâki aile yerine "gerçek aile" diye ifade edilen modelin uygulama alanına aktarılması bu ülkede ailenin parçalanmasına neden olmuştur. Neticede 20 yıl sonra 1936'da Sovyetler "toplumun iyiliği için" diye belirlenen bir hukuki parola adı altında ahlâki aileye dönüş yapmışlardır. Bu etikal ailenin parçalanmasının bir diğer örneğine Mao döneminde Çin'de de rastlamaktayız. Mao, "kültür ihtilâli" adı altında geleneksel Çin aile yapısını komünist ideoloji istikametinde yani Engelsçi kavramla "gerçek aile" ütopyası içine itmiştir.

Proto-Türklerin, B. Ögel'e göre, Eski Türklerin en önemli temsilcisi Hunlardır. M.Ö. bin yıllık dönem hakkında en sağlam bilgiyi Çin tarihi kayıtlarından alıyoruz. Hunlar ile Sümerler arasında Kimerler gibi önemli Türk kavimleri, hatta eski çağlarda güney Rusya'da yaşayan ve birlik halinde görülen-onlardan bir bölümü oluşturan İskitler de gündeme gelebilir... Ögel'e göre: "*Hemen hemen bütün Çin tarihleri, eski çağlarda Hienyün adı ile görülen kavimlerin, "Hunların ataları oldukları üzerinde birleşirler... Haloun'a göre bunlar, Kimerler idiler."*⁷²⁸

Eski Türk tarihi bu bakımdan zengin oluşumları sergilemektedir. Bunlardan Hunlar, Proto-Türkler ve Eski Türkler arasında geçişli bir dönemi temsil etmeleri bakımından bizim için önemlidir. Ayrıca, orta Asya kaynaklı olmaları, M.Ö. bin yıllık Çin tarihi içinde, toplum yapıları, kültür çevreleri ve davranışları hakkında bilgi sahibi bulunmamız, Hunları M.S. Yenisey, Orkun kültür alanı toplulukları açısından incelememizi gerektirmektedir. Bu hususta önemli kaynak, Çince metinleri yakından tarayan büyük Sino-log W. Eberhard ve B. Ögel gibi araştırmacıların eserleridir. Hun, bozkırda yaşayan ve sığır beslemekle uğraşan çeşitli kavimlerin adıdır. Hun veya

Hiungnu'ların kavimler topluluğuna Türk kavimleri de girmektedir. Hatta, bunların çekirdeğini Türkler oluşturmaktadır. Hunlara akraba olan kavimleri birleştiren ve imparatorluk haline getiren de Mete'dir. Mete, Çin imparatoruna yazdığı bir mektupta "*eli yay tutan*" kavimlerin hepsi Hun oldular diyordu.

Hun imparatorluğunun kültür ve medeniyet tarihi gösteriyor ki, Göktürk devleti aşağı yukarı Büyük Hun İmparatorluğunun bir devamı gibidir. Göktürkler de, Hunların büyük ve sağlam devlet anlayışıyla düzenine dayanmış görünmektedir⁷²⁹. İşte bu gerekçe, eski Türk aile tipolojisinin bilinmesi gerçeğini davet etmektedir.

Çinlilerin kökenleri hakkında, M.Ö. 1500 yılında ilk bilgiyi veren tarihi belge de Hsia sülalesine, ait tarih kayıtlarıdır. Bu da Şici adlı belgesel kaynak eseridir. Şici'den elde edilen verilere göre, eski Türklerde kuma deyimi çok eski bir Türk sözüdür. Birinci ve başhatun'dan sonra alınan kadınlara kuma denirdi. Hun ve Göktürk tarihinde babalar ölünce annelerin kumaları ile evlenmeler çok görülürdü. Bu dava ziyade baba ölünce aileyi bir çatı altında toplama geleneğidir. Bu gelenek günümüzde de devam etmektedir. Örnek olarak Kars yöresinde bazı Şia grubuna dahil Azerilerde "*dini liderle dulların seremonik evlenmeleri bu tür ailede dengeyi bozmama eğilimini yansıtır. Biz buna, dini lidere atfen "Ahunt tipi" evlenme diyoruz*"⁷³⁰. Aynı şekilde İ. Yasa Sindel Köyü araştırmasında Manisa yöresinde "*tay geldi*" evlenme biçiminden söz etmektedir. Bunun gibi, bir de Güney Doğu'da Berdel aile tipi evlenme modeli ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bütün bu kültürel çeşitlilik aslında Türk aile biçiminde ananın ölümü sonucu doğan boşluğu doldurmaktır. Hunlarda rastladığımız levirat türü evlenme de bu eski Türk kültür kodunun bir yansımasıdır. Çin kaynaklarına göre Tibet kavimlerinde levirat yani üvey anne ile evlenme geleneği yoktur. Bu Hunlara özgüdür.

Resmî Çin tarihi kaynakları, Şici'ye göre -ki Mete hakkında tek belgedir- Tuman'ın Ulu Hatun'dan doğan oğludur. Ulubatun, Mete'nin babası Tuman'ın ilk hanımına verilen addır. İkincisi ise kuma-hatundur. Birincisi hatundan doğan büyük oğul, ikinciden doğan ise küçük oğul'dur⁷³¹. Bunun gibi "*Matrinoinal aile düzeni, anne egemenliği ailesi, Proto-Moğol kavimlerinin*

⁷²⁹ ÖGEL, B. *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, Cilt: I, s. 41. Ankara.

⁷³⁰ ÖGEL, B. *a.g.e.*, s. XVII-XIX.

⁷³¹ TÜRKDOĞAN, Orhan. *Malakanların Toplumsal Yapısı*. Erzurum, 1972.

⁷³² ZİYA GÖKALP, Mete'nin Oğuz Kağan olabileceğini düşünmüştür. (B. ÖGEL, *a.g.e.*, s. 216).

başlıca geleneğidir. Oysa, Hunlar, Göktürkler ile diğer Türk topluluklarında ise, ana ailesi, yani Cognat topluluk düzeni çoktan aşılmış ve baba ailesi, yani Agnat düzene erişmişlerdir”⁷². Ögel’e göre Hunlarda “baba ailesi”, Moğollarda ise “ana ailesi” egemendir. Moğollarda kadın, çocuğu doğuncaya kadar kendi evinde kalır. Dullar bir daha evlenemezler. Oysa, Hunlar ve Göktürklerde böyle bir gelenek yoktur.

Moğollarda evlenme geleneklerine gelince erkekler düğünden önce bir kadın seçerler ve his bakımından bir bağ kurarlar. Erkekler, bundan sonra kadını kaçırmazlar. Aradan altı ay veya yüz gün geçer, evlenme anlaşması bir aracı ile başlık gönderilir. Serbest seçimle evlenmeyi, Eberhard şöyle tanımlıyordu: “Hiçbir görüclü ve aracının yardımı olmaksızın yapılan bir evlenmedir”⁷³. Serbest seçimle evlenme geleneği Kore ve Güney Çin kavimlerinde de görülmektedir. Türkler ise aracılar yoluyla evlenme geleneğine sahip bir kavimdir. Bu nedenle kadının yeri çok önemlidir. “Nitekim, Mete’nin akınlarından sıkışan Çin imparatoru Kao, Mete’nin Hatun’una rüşvet vermek suretiyle yardımını talep etmiştir. Hatun da Mete’ye şöyle dedi: “İki hakan da karşılıklı olarak birbirini sıkıştırıp, mutsuz etmemelidirler. Bugün Çin topraklarını elde etmiş olsanız bile, siz ey Hun hakanı, orada oturup Çin’i idare etmek için, eninde sonunda gerekli gücü bulmayacaksınız. Ayrıca Çin hakanı Tanrı gücüne de sahiptir. Ey hakan, ne yaptığını düşün ve tart”. Bu ifadeler, Çin metinlerinden aktarılan bu görüşler, Hatun’un engin görüşleri yanında Han üzerindeki rolünü de bize açıklamaktadır. Mete, en sonunda Hatunun da görüşlerini yerine getirmiştir. Demek ki, hatunlar da haremde devlet adamları gibi eğitilmiş ve yetiştirilmişlerdi”⁷⁴. Çin tarihi metinleri Türk ailesinin bir çok ahlâki özelliklerini sıralamaktadır ki, bunlar günümüz aile modeliyle büyük ölçüde uyum sağlamaktadır.

Kültürel süreklilik teorisi, bize önemli bir noktayı açıklamaktadır. Bu da benzer kültür özelliklerine sahip olan toplumların aradan yüzlerce yıl geçmesine karşılık bu kimliklerini sürdürdüklerini göstermektedir. Göktürkler ve onların da kökenlerini oluşturan Hunlar arasındaki bağlantılar bunlar arasındadır. Tapınma için kullanılan “Ata Mağaralarına” hem Hunlar’da hem de Sümerler’de rastlamaktayız.

⁷² ÖGEL, B. a.g.e., s. 308 - 309.

⁷³ EBERHARD, W. a.g.e., s. 476.

⁷⁴ ÖGEL, B. a.g.e., s. 408-409.

Kısacası, Ögel'in de isabetle belirttiği üzere, Türk ailesinin tarihi gelişimi ve özelliklerini, sadece "folklorda değil Türk tarihinin akışı içinde aramak gerekir". Bütün bunların ışığı altında Ögel Türklerde aile yapısını kendi açısından bir değerlendirmesini tahlil etmektedir. Ona göre, Türklerde yalnızca baba ailesi görülüyor. Türkler'de ana izlerine rastlanılmadığı kanısındadır⁷⁵.

Ögel'e göre, kültürel süreklilik, Hunlardan kaynaklanarak "Göktürk ve Selçuk çağlarında bile değişmemiştir. Selçuk ve Osmanlı devletinin de, Oğuz ve Türkmenler gibi büyük Türk kitlelerine dayandığını unutmamak gerekir. "

Türklerde toplumun çekirdeği aileden oluşur. Bu da baba, oğul ve torunlardan ibarettir. Evlenip giden kızlar ile onların çocukları, aileden sayılmazlardı. Görülüyor ki, Türk aile düzeni, adeta bir "aile sigortası" halinde kurulmuştur.

Eski Türklerde, babadan sonra aileyi anne temsil ederdi. Bunun için ananın yeri, babanın diğer akrabalarından ileri olurdu. Babanın mirası anneye değerdı. Çocukların vasisi o idi. Türk tarihinde kadınların hükümdarların nâibi olabilmeleri veya devlet içinde büyük söz sahibi olmaları da bundan ileri geliyordu. Bekâret anlayışı Türkler'de, İslâmiyetten önce de vardı. Türkler bâkire kız için, "kapaklıg", yani kapalı kız diyorlardı. Eski Türklerde evin sahibi kadındı: Bundan dolayı, ev kadını için söylenen en yaygın söz de evcildi. Göktürklerde eş derlerdi. Osmanlıların "evdeş" ve Çağatay Türklerinin "evlik" sözleri de ayrıca çok anlamlı idiler. Bunun gibi, eski Uygurlarda evlenmeğe "kavuşmak" da denir. Aynı zamanda Anadolu'da evlenmek, bir duman kurmadır.

Kalın ve başlık ise Türk ailesinin temel sigortasıdır. Ancak, kalın, başlık değildir. Kalın, babanın oğullara, evlenme "pay"ıdır; başlık ise, evlenme sırasında kız ailesine verilen bir hediye görünüşündedir. Baba malından kızlara bir pay düşüyorsa bu da kızın çeyizidir⁷⁶. Kalın, bir süt hakkı ve bir hübedir. Göktürk yazıtlarında, "kız" sözünün başka bir karşılığı da "pahalı" demektir. "Süt hakkı", "kemik hakkı", "ana bezi", "bacı yolu" gibi anlamlara gelen kalın, kızlarının oğlan evinde basılıp, köle haline gelmemeleri için

⁷⁵ ÖGEL, B. *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişim Çağları*, s. 237, Ankara 1988.

⁷⁶ ÖGEL, B. a.g.e., s. 258. Daha geniş bilgi için bkz. Orhan TÜRKDOĞAN, "Evlenmede Başlık Geleninin Sosyolojik Açıklaması", *Atatürk Ü. İşletme Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 55, 147-201, 1976. Bu araştırmada ayrıca Doğu ve Güneydoğu yöresine alt 12 ile ve 376 kişi üzerinde yapılmış bir ankette yer almaktadır.

birçok Türkler ise, kalın miktarının az tutulmasına dikkat ederlerdi⁷²⁷. Görülüyor ki kalın tarihi süreklilik kodunu belirleyen bir aile pekiştirici teminat akçesidir. Kalınsız kız verme geleneğine yine anıtlarda rastlıyoruz. Bu da umumiyetle “öldürülen bir kişinin ailesine, kalınsız bir kız veriliyor ve böylece, anlaşma yoluna gidilebiliyor” biçimindeydi.

Ögel’e göre, evlenmeyle ilgili olarak babanın, sonsuz bir “velayet hakkı” görünmemektedir. Bunun içindir ki söz kesiminde kızın, evlenmeye razı olduğunu gösteren bir rızalık sembolü vermesi de gerekiyordu. Bu sembol, Sibiry’a’dan Anadolu’ya kadar uzanan bütün Türk illerinde “mendil” idi. Kars yöresinde yaşayan Malakanlar denilen bir Rus etnik grupta bu mendil, genç evlilerin baş harflerinin işlendiği bir özentiye sembolleştiriyordu. Bunlar gibi, nişan yüzüğü, beşik kertme, saç, eşik, düğün bayrağı, sağdıçlık, yenge ve benzeri kültür kalıpları tümüyle eski Türk geleneğini yansıtır.

ESKİ TÜRKLERDE AİLE YAPISI

Eski Türklerde aile yapısı incelenirken mümkün mertebe süreklilik teorisine dayalı bir gelişim çizgisini bir varsayım olarak kabul etmekteyiz. Bunun için de proto-Türklerden itibaren tesbitlerimizi yapmaya çalıştık. Tabiatıyla bu son derece güç bir husus. Bunun da nedeni Türklerin Hazar-Altay ve Tibet üçgeni içindeki uygarlık alanının belirlenmesindeki çalışmaların henüz arkeolojik verilerin değerlendirilmesine bağlı olmasıdır. Son yıllarda gerek Rus, gerekse Anglo-Sakson kaynaklarının yorumları birçok yeni bulguların gözler önüne serilmesine neden olmaktadır⁷²⁸.

Biz bu incelemede bir hipotez olarak, eldeki yeterli belgelerin ışığı altında, eski Türk aile yapısı için bir “sıfır noktası” olarak Sümer, yani Mezopotamya uygarlık çevresini aldık. Şu ana kadar hiçbir kaynak ve belge bu tezimizin geçerliliğini dışlar durumda değildir. Sümerlere ait veriler, aynı zamanda “gerçek aile” ütopyasının kaynağını oluşturan Marksist Teorinin temellendirdiği aile tipolojisini reddetmektedir. Şimdi, önemli mesele, Proto-Türklerden Eski Türklerle geçerken aile kavramıyla alakalı bulguların sürekliliğini belirleyen ipuçlarını ortaya koymaktır. Bunun için de elimiz-

⁷²⁷ CLELAND, D. Mc. “Milli Özellik ve Türkiye ve İran’da Ekonomik Gelişme”, *Türkiye Orta Doğu Amme İdaresi Dergisi*, Sayı: 3, Cilt: 7, s. 175-184, 1975, Ankara.

⁷²⁸ Son yıllarda Volga-Ural yöresindeki Kurganlar (mezarlar) üzerinde yapılan araştırmalar Proto-Türklerin varlığını ortaya koymaktadır. Bkz. Orhan TÜRKDOĞAN, *Güneydoğu Kimliği*, s. XVIII-XX Alfa Yayınları, İstanbul 1995.

deki kaynakları, özellikle Çin tarihine ait tesbitler yanında, son yıllarda Ruslar ve daha önce Batılılar tarafından yönlendirilen arkeolojik kazılar, kurganlardan elde edilen veriler (Pazırık kültürü gibi), seyyahların notları, Doğulu ve Batılı bilim adamları ve Türkologların görüşleri, nihayet Orkun-Yenisey anıtları, Dede Korkut, Divan-ü Lûgat-it-Türk gibi belgesel eserler yanında Oğuz Kağan, Türeyiş ve benzeri destanlar, yazılı ve sözlü tüm verileri çok titiz bir şekilde değerlendirmektir.

Eski Türk ailesinin ilk kaynaklarını yazılı bir metine dayalı olan Orkun anıtlarından çıkarabiliriz. Zira, bu anıtlarda evlilik sistemiyle ilgili bazı görüşlere de rastlamaktayız: “Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış. İnsanoğlunun üzerine atam (dedem) Bumın Kağan oturmuş... Türk budunu (halkı) yok olmasın diye, halk olsun diye, babam İlteriş Kağan annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmıştır”. Bu ifadelerde evrenin yaradılışının (kozmogoni) ilk izlerini sezinlediğimiz gibi, Bilge Kağanın babasının İlteriş, anasının da İlbilge Hatun olduğunu öğreniyoruz. Bu da, daha sonraki destanlarda görebileceğimiz gibi, ailenin bir evrim ürünü olmadığını, ana-baba ve çocuklardan ibaret bir çekirdek aile (nuclear) tipini temsil ettiğini belirtmektedir. Böylece, çekirdek ailenin evrenselliği gerçeği hem Sümerlerde hem de Türklerde kanıtlanmış olmaktadır. Tıpkı Sümerlerde rastladığımız gibi, kadının kutsallığı bu anıtlarda da yer almaktadır.

Gök ve yağız yer arasında insanoğlu ve onların da üzerinde Bumın Kağan biçimindeki tasvirler bize Sümerlilerdeki Dilmun ülkesini hatırlatmaktadır. Dilmun, saf, temiz ve parlak bir ülke. Sümerlerin ana tanrıçası burada oturmaktadır. Tanrısal bir bahçe, Kramer’e göre, aynı zamanda cennet düşüncesinin de başlangıcıdır. Böylece, Sümerlerdeki kutsal kadın imajı yanında kutsal anne (İlbilge) imajına rastlamaktayız.

Oğuz Kağan efsanesi Türklerin en eski kimliğini ortaya koyan ve Çin kaynaklarından bildiğimiz görüşleri kapsamaktadır. Türk mitolojisinin kaynaklarını teşkil eden bu efsanelerin önemli bir kesimi hem Çince hem de Uygurca metinler halinde bugün bizlere kadar intikal etmiştir. Oğuz Kağan destanı, kanımca Türk mitolojisinin en gerçekçi ve en açıklayıcı örneğini teşkil eder. Tıpkı Sümerlerde olduğu gibi ay, güneş ve yer tanrıları Eski Türklerde de mevcut. Nitekim, destan şöyle başlıyor: “...Yine günlerden bir gün Ay Kağanın gözü parladı. Doğum ağrıları başladı ve bir erkek çocuk doğurdu...” Böylece Oğuz Kağan Ay Kağan tarafından doğurulmuş oluyor. Rus

bilim adamı A. N. Benştam'a göre, Ay-Han, eski Babil ilâhlarından "İştâr" olmalıdır'. B. Ögel, bu görüşe katılmıyor, bunun Babil ilâhı İştâr ile karıştırıldığı görüşündedir. Oysa, Benştam'ın fikirleri gerçeğe daha yakın. Kramer, bir çok efsanelerin Sümerlilerin yıkılışından sonra da Kenanilere, İbranilere, hatta komşu toplumlara, Babillere ve Hititlere tesir ettiğini açıklamaktadır. Hem Sümerlerde hem de Eski Türklerde "İştâr" kelimesinin bulunması bu yargımızı daha da güçlendirmektedir.

Türk efsanelerinde -nadir de olsa- aydan gebe kalma geleneği vardır. Bunun için de Çingiznamede yer alan "*Alan Kowa*" veya Alan Koa'nın gebe kalma hususunu ele alabiliriz: "*Alan Kowa gece evinde yatarken, gece yarısı evden parlak bir ay giriyor ve kız da bu aydan gece kalıyor Ay, çadırdan içeri girerken, aslan veya kurt gibi hayvana benzeyen şeyler de görülüyor*".⁷⁹

Ünlü sosyolog Carle C. Zimmerman: "Bugün birçok kültürlerin aile şekilleri hakkında efsanelere, onları tamamlayan ve destekleyen ütopilere sahip oldukları bir gerçektir. Ancak, efsanelerde varmış gibi gösterilen kuruluşların, çoğu kez, fiziki varlıklarına ait delillerin noksan olduğu" görüşündedir. Zimmerman bu duruma "Herodot Hurafeleri" adını veriyor⁸⁰. Bu da, Karadeniz'in şimdiki sınırları içinde kalan kıyılarından Herodot tarafından nakledilen anaerkil (matriarcal) aile mitolojilerinden esinlenmektedir.

Bu çerçeve içinde Türk mitolojisinde "gebe" kalma motifi ile bağlantılı olarak birçok efsane daha vardır ki, bunlar Oğuz Kağan varyantının bir yansıması olarak düşünülebilir. Nitekim, Moğolların Gizli Tarihi'de: "...Sellerin ve yağmurların siirüklediği balçıklar bir mağaraya doluyorlar. Bu mağara, bir çeşit ana rahimi vazifesini görüyor. Bundan sonra toprak, su ve güneşin ısı ile meydana gelen ateşin etkisiyle dokuz ay sonra bir çocuk meydana geliyor" biçiminde tasvir edilmiş örnekler vardır ki bize, Sümerlerin Büyük Su Tanrısı Enki, Güneş Tanrısı Utu'ya bir çeşit cennet sayılan Dilmun'un -ki Oğuz Kağan'da mağaraya tekabül edebilir- tatlı su ile doldurulması olgusunu hatırlatmaktadır.

Bu kutsal mağara miti, esasta Büyük Hun devletine kadar dayanmaktadır. Eberhard mağara tapınakları yapma eğiliminin Tobalarda da mevcut

⁷⁹ GÖKYAY, Orhan Şalk. *Necati Lugal Armağanı*, s. 315. Ankara 1968. TTK.

⁸⁰ ZIMMERMAN, Carl C. *Yeni Sosyoloji Dersleri*, s. 261-262. İ. İ. Ü. İktisat Fak. Yay. M. İstanbul 1971.

olduğunu ve bunun da bir mağara diniyle bağlantılı bulunabileceği kanısındadır⁷⁴. Efsenelerdeki benzerlikler bazan paralel kültür teorisi çerçevesi içinde düşünülebileceği gibi bazan da ortak kültür ürünleri biçiminde yorumlanabilmektedir. Nasıl, büyük su tanrısı Enki, güneş tanrısı Utu'ya Dilmun -ki Oğuz destanlarında mağara olabilir- tatlı su ile doldurmasını öneriyorsa ve ana tanrıça 8 bitkiyi filizlendiriyorsa Ata Mağaralarında da benzer motifler yer almaktadır. Oğuz Kağan destanının Türk Memluk varyantında bu benzerlik daha da açıklık kazanmaktadır. Şöyle ki: *"çok eski bir çağmış, gökler delinmiş, çok yağmur yağmış ve dünya sele boğulmuş. Bu şiddetli yağmurla yeryüzü örtülmüş -Sümerlerin ana tanrıçası da yeryüzünü simgelerini önünde sürüklenen çamurlar bir yol bularak, Kara-Dağcı yöresinde bir mağaraya dolmuş. Mağaraların içindeki kayalar yarılmış, bu yarıkların bazıları insanı andırmış. Böylece, kayaların yarığı insan kalıbı olmuş. Kalıpların içine de killi çamurla dolmuş. Aradan zaman geçmiş, güneş ve havaların sıcaklığı ile insan kalıbındaki su ile toprak pişmiş. Mağara sanki insana vücut veren bir kadın, içi bir karınmış. Tam dokuz ay geçince, nedense adına "Ay-Atam" adı verilen bir insan çıkarmış. Bu bir erkek kişidir.. Ay-Atam adlı ata, göklerden yere inmiş. Yine killer, çamurlar ve güneş de gerek her yer ateşle bezenmiş, büyük seller ve yağmur mağarayı doldurmuş, aynı işlemler devam etmiş, bu defa Ak-Yüzlü anlamına gelen ve Ay-Va diye çağırılan bir dişi varlık yaratılmış. Ay Ata ile Ay-Vabirleşip evlenmişler, kırk çocuk doğurmuşlar..."*

Görülüyor ki, Sümerlilerde olduğu gibi Eski Türklerde de insanın çamurdan yaratıldığı, bir erkek ve dişinin birleşmesinden çocukları meydana geldiği motifi temel çizgi olarak sürüp gitmektedir. Bu da Adem ile Havva geleneğinin bütün Volga-Ural, Hazar-Alтай ve Tibet üçgeninde ortak karakteri oluşturduğu ve Sümer geleneğinin bir yansıması olduğu hususunu kanıtlamaktadır. Bu destan, değerli kültür tarihçimiz B. Ögel'in de ifade ettiği gibi *"bir gerçektir"*. Gerçekten destanlarda bile, 19. yüzyıla Avrupa'da cinsiyete dayalı bir evrim teorisine haklılık çıkaracak serbest cinsi aile tipi mevcut değildir. Türk ailesi, 1877'de L. H. Morgan tarafından kaleme alınan *"Kadim Aile"* (Ancien Society) de ileri sürdüğü, daha sonra da bütün Marksist eserlerde izlenen F. Engels'in *"Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, 1884"* adlı eserine etkide bulunan: *"Evlilik ve aile müessesesi, ilkellik günlerindeki sürü hayatından bugüne kadar çok eşli (polygamy) aileden tek eşli*

⁷⁴ EBERHARD, W. *Çinin Şimal Komşuları*, s. 80, Ankara, 1941.

(monogamy) aileye doğru gelişme göstermiş, çeşitli biçimlerden geçerken günümüze kadar uzanmış bir temel müessesedir” tezine tamamiyle karşıttır. Zaten bu görüşler günümüzde geçerliliğini yitirmiştir.

Türklerin tarihi üzerinde otorite olarak kabul edilen Rasonyi: “Orkun yazıtlarında çok kadın almanın izlerine rastlanmaz ise de Çin kaynakları bunun aksini iddia ederler” diyor. Genellikle, Rasonyi’ye göre Türklerin tek kadınla yaşadıklarına dair kesin deliller vardır. Hem de Herodotus hırsızlarına fırsat vermeyecek kadar. Nitekim, Minusinsk yöresinde yaşayan Tanrıların destanlarında, en temiz tek evlilik yaşayan kahramanlardan söz açılır. Uygur efsanelerinde aynı tema işlenmektedir. Rasonyi, bu hususta daha da ileri giderek, *İkinci kadın için eski Türkçede Türk kökünden bir kelimeye rastlanmadığını* kaydediyor. Ancak, Özbekçede “kırnak” bu anlama gelirse de Kaşgarlı Mahmud bu sözcüğün “esir kadın” olduğunu ileri sürmektedir. Aynı şekilde, Ziya Gökalp, çinlilerin tersine olmak üzere, “*eski Türklerde ne akrabalık ne de ataerkil (patriarkal) aile tipinin bulunmadığı*” kanısındadır. Bunu Gökalp, Toyonizm dinine bağlar. Toyonizmle şamanizmin, yani dinle büyüünün eşitliği kadının hukukça ve siyasi, iktisadi eylemlerde erkeğe eşitliğini gerektirmiştir. Ancak, Direnkova ve Yakınof gibi araştırmacılar Türklerin tarih sahnesine ataerkil ve dıştan evlenme (exogamy) biçimiyle çıktıkları görüşündedir. M.Ö. III. yüzyılda Hunlarda üvey ana ve yenge ile evlenme geleneği (leviratus) ve Kırgızlarda olduğu gibi qvarsı quda (karşılıklı dünür alma) biçimleri, dıştan evlenme tarzının önemine işaret etmektedir.

Eski Türklerde dinle (toyonizm) büyüünün (Şamanizm) eşitliği, yukarıda belirttiğimiz üzere, kadının hukukça ve siyasi, iktisadi eylemlerde erkeğe eşitliğini desteklemiştir. Bu durum, tabii olarak içten evlenmeyi (endogamy) yani evlilik birliğini kökleştirmiştir. Tek eşli evlilik Türk ailesinin karakteristik bir özelliğini taşır. Radloff, Oğuz Türklerinin destanı olan Dede-Korkut’a -ki Oğuz destanının bir parçası olarak kabul edilir- kadının statüsünü şu ifadelerle belirtiyor: “*Destanda kadınların sosyal statüleri yüksektir. Birden fazla evliliğe bir işaret olsun yoktur. Her bir kahramanın bir kadını vardır. Dirse Han, evladı olmadığından dolayı karısına çok darılıyor. (Bu ayıp senin midir? Benim midir)*” (diyor). İkinci kadınla evlenmek fikri aklına gelmiyor.

Eski Türklerde, hatta Proto-Türklerde “mağara kültü” veya “Türeyiş” destanları sürekli olarak grup evlenme veya cinsel serbestlik (promiscuity) tipolojisine karşıdır. Köklerini Mc Lennan’ın “*İlkel Evlilik*” (1865) adlı eserinden almış bulunan ana-çocuk ilişkisinin bulunduğu bir başlangıç ailesi,

eski Türk aile yapısı için geçerli sayılamaz. Mağara kültü Türeyiş Destanı: Bachofen (1861), Mc Lennan (1865) ve Morgan (1877) 'ın toplumun evrimini ailenin evrimine bağlayan "cinsel kollektif aile" modelini hem antropolojik gerçekler açısından hem de destanlardaki oluşum çizgisi bakımından yalanlamaktadır. Evrenin ilk oluşumunu da inceleyen (kozmogony) bu mağara kültü, Adem ile Havva'yı hatırlatan Ay-Atam ve Ay-Va denilen kadın ve erkek türünün oluşumunu, bunlardan da evlenme sonucu 20 erkek, 20 kız çocuğunun doğuşunu sergilemektedir.

Son yıllarda bazı araştırmacılar Türk aile yapısının kökenlerini irdelerken, daha ziyade ana soyundan aile modeline yönelmektedirler⁷⁴². Kanaatımca, bu husus daha ziyade, Batılı antropolog ve sosyal bilimcilerin, aile dünya atlasına dayalı araştırmaları sonucu, varılan yargıların Türk aile geleneğini de kapsayacağı ilkesine dayanmaktadır.

Oysa Gökalp'ın çok dikkatli bir tarzda belirttiği gibi, Türk aile yapısı anne ve babanın eşit haklara sahip olduğu iki yönlü bir kimliği ortaya koyar. Çiftler arasında birlikte etkileşim (comcamitant interaction) diyebileceğimiz ikili bir oluşum söz konusudur. Çünkü, Gökalp'a göre, Grenard'ın Doğu Türkistan Türklerinde rastladığı aile tipi, eski bir ataerkilliğin (pederşahi) yıkılmasından doğmamıştır. Bu da: *"Bütün Türklerde aile, ataerkil (pedersahlık) çağını geçirmeden, doğrudan doğruya ana ailesi tipi -maderlilikten) baba ailesi tipine-pederiliğe atlamıştır"* görüşüne dayanmaktadır. Bu açıklama, Gökalp sosyolojisinde kadının erkeğe eşitliği ilkesini kanıtlar. O zaman, Gökalp'a göre, Türk ailesinin Yakutlar'da ana ailesi tipine (maternal), Kırgızlarda ataerkil ve Altaylılarda ikisinin ortası bir tip olduğu yolundaki farklılaşmaları reddetmek gerekir. *"Yakından araştırılırsa Türk ailesinin seciyesi her zaman birdir. Hatta Yakutlardaki maternal (maderi) şekil bile tamamen anaya ait aile tipi olmayıp pederi (paternal) yani iki cins hukuk arasında eşitlik gören bir şekildir.* Gökalp, bu konuyla ilgili olarak, Rus etnograflarından Seroşevskiy'nin (1896) bir araştırmasına dayanmakta ve Yakutlardaki iki cins totemin varlığını belirtmektedir⁷⁴³. Diğer sosyoloğumuz Mehmet Üzzet ise, Gökalp'tan farklı bir yol izlemektedir.

O birbirlerinden ayrı yaşayan Türk kavimlerinde ayrı aile tiplerinin bulunacağı görüşünü ileri sürmektedir. Bunun sebebi de farklı coğrafi bölgeler

⁷⁴² HASSAN, Ümit. *Eski Türk Toplumı Üzerine İncelemeler*, s. 29-48. İstanbul, 1985.

⁷⁴³ ERÖZ, Mehmet. *Türk Ailesi*, s. 10-11. İstanbul 1977.

ile iktisadi şartlar ve sosyo-ekolojik yapıdır. Bu durum, Türk camiasında tek tip bir aile modelinin bulunmasına engel teşkil eder.”

Kök Türkler üzerinde yürütülen bir incelemesinde Sencer Divitçioğlu sistemleştirilmiş bir akrabalık nomanculture’sı (cetveli) meydana getirmiştir. A. Redcliffe-Brown’dan hareket ederek, “*ancak bu yoldan akrabalık sisteminin soruşturulmasına ve tahliline girilebilir*” tezine dayalı bir nomanculture’yı Kök Türk belgelerinden çıkardığını ifade eden Divitçioğlu: a) gerçek kandaşlığı veren soy yapısı ile b) insanlar arasındaki kadın değişiminin sonucunda doğan ilişkileri düzenli bir biçimde ortaya koymuştur⁷⁴⁴. Soy terimlerinde: “Eçil apa (ata, dede, baba), Kang (baba, Öğ (anne), Eçi (amca, aşıbey), Üni (küçülük erkek kardeş), Eke (abla), oğlan (çocuklar), oğul (erkek çocuk), Singil (küçülük kız kardeş), Kız (kız çocuk), yeğen (kız kardeş çocuğu), çıkan (teyze, hala), atı (erkek kardeş), ırı (erkek çocuk, döl), gibi bir aile akrabalık sistemini oluşturan kavramlar ele alınmıştır. Bağlaşma terimleri (evlenme yolu ile akrabalık) cetvelinde ise er (koca), Qonçuy (karı), Keling (gelin), küdegü (güveyi), yunç (kayınbirader), tüngür (diünür), kardeş (akraba, kardeş) türünden kavramlara rastlamaktayız. Bu kavramların bir çoğu günümüzde kullanıla gelmektedir. Bir kısmının da terkedilmiş olmasının nedeni, bu kavramların şimdilerde gördüğü toplumsal görevlerin sona ermesinden ötürüdür. Öyleki, eski Türklerde kalınla evlenen kız çocuklarıyla kalınsız evlenen kız çocuklarının torunları için ayrı ayrı kavramlar kullanılırdı. Ev bark sahibi olan erkek çocukların torunları atı, kalınsız (başlıksız) verilen kızlardan olan kız torunlar ise yeğen” olarak belirlenirdi.

Kök Türkler aileye Bişük/Böşük diyorlardı. Büyük Türkolog Von Gabain bu kavramı beşik veya akraba olarak karşılamaktadır. Kaşgarlı bu kavramı çocuk beşiği biçiminde belirlemektedir. Kısacası, Kök Türklerde aile, içinde çocuğun sallandığı beşik kavramıyla karşılanmaktadır ki, bunun anlamı, hem ailenin çocuk da dahil (ana-babadan) ibaret bulunması hem de ailenin ilk çekirdeğini teşkil etmiş olmasıdır. Nitekim, Japonlarda da aile, tatami yani eve serilen hasır anlamını taşır.

Jean Paul Roux yeni bir incelemesinde, *İslâmiyet öncesi Türk kadınına tanımak için elimizde olan belgeler sınırlıdır ve ayrıca, çok açık ve seçik de değildir*” diyor⁷⁴⁵. Keyfiyet böyle olunca, Türk aile tipolojisi üzerinde, Herodot Huralılarından de sakınmak kaydıyla, aydınlatıcı bilgiler elde etmek daha da

⁷⁴⁴ DİVİTÇİOĞLU, Sencer. *Kök Türkler*, s. 138-140. İstanbul, 1987.

zorlaşacaktır. Ancak, Roux'a göre, "zamanın akışı izlendikçe, üzerinde gittikçe belirginleşen silüetlerin ortaya çıktığı bir tabloyu oluşturan en alt düzeyde belgeyi elde etmek mümkündür". Ancak, bu belgeler, arkeolojinin, özellikle mezar kazılarının oluşturduğu kaynaklar, tarihçilerin, coğrafyacıların, çinli, Arap-Acem ya da Bizans seyyahlarının gözlemleri, islâm görünüşü altında eski geleneklerini koruyan Dede Korkut kitabı ya da Kâşgarlı'nın sözlüğü gibi Türk-İslâm metinleri ve belki de, özellikle "oyma" denilen harflerle yazılmış el yazmaları ve yazıtlardan ibarettir. Roux, yazıtlarının yalnızca eski Türk toplumlarının yönetici sınıfından, imparator ya da devlet ricali ailelerinden söz eder ve gene bilindiği üzere, dininde olduğu gibi, bu sınıfın kültürü de, gerçek gibi görünmesine rağmen, metinlerin bodun, halk ya da daha doğrusu, kara bodun "kara halk" diye adlandırdıkları halkından hiç kuşkusuz belirgin bir biçimde farklı olduğu görüşü ileri sürmektedir. O halde, yazıtlardan yararlandığımız takdirde sadece üst sınıfın hayat tarzını, dünya görüşünü, inanç ve değerler sistemini incelemiş oluruz. Bunlarla beraber, "X. yüzyılda Türkistan'da bir Maniheizt manastırda yazılan, ancak içeriği tamamen geleneksel olan ve evrensel dinlerden belirgin bir biçimde etkilenmemiş gibi görünen Irk Biti el yazmaları, yönetici sınıfa daha az bağlıdır..." Bu kaynaklardan da esinlenerek İslâmiyet öncesi Eski Türk ailesi üzerinde biraz durmak istiyorum. Böylece, toplumu bütünü ile kucaklayan genelleyici teorilere varmamız kolaylaşacaktır.

Üİster T'u-küe, Uygur ya da Kırgız (Suci yazıtı) olsun, ister Yenisey oyma yazıtları, isterse şimdi Tuva dağlılarının yazıtları olsun hepsinde ortak nokta, hiçbirinde bir kadın için yazılmış metinler mevcut değildir. Bununla beraber, mezar taşlarının prensesler için oyulmuş olması gibi bir gelenek vardır⁷⁶. Bir Türk âdeti olmadığı halde, bu üç yazıtın Çin etkisinden esinlendiği tezi de ileri sürülmektedir. Bu oymalarda da yine Türk ideolojisi ve cümle yapısı özelliklerini korumaktadır.

Tu-küe ve Uygur yazıtlarında hatunların dinî bakış açısından önemi, rolü ve yeri ortaya çıkmaktadır. Bir kere onların askeri yahut siyasi bakımdan hiçbir rolleri yoktur. Ancak devletin kuruluşunda aldıkları roller ısrarla belirtilmektedir. Han ya da kağan ile birlikte devletin çatı kirişini meydana

⁷⁶ ROUX, Jean Paul. "Orta çağda Türk Kadını", Cilt: 5, Sayı: 13 *Erdem Dergisi*, Ankara 1989, s. 197-8 199-226.

⁷⁷ ROUX, J. P. a.g.e.s. 200-201.

getirirler ve devletin varlığı için vazgeçilmez görülürler⁷⁰. Hatta, Roux'un ifadesiyle, "...imparatorluğun kaderi, kağanınkine olduğu gibi, kuşkusuz daha az ölçüde olmakla birlikte, hatunların kaderine de bağlıdır..."

Adı geçen yazıtlarda Hatun da Hükümdar gibi, her ikisi de, Tengri tarafından atanmışlar ya da daha doğrusu, onun tarafından topluluktan ayrılmış ve ötekileri üzerine yükseltilmişlerdir:

"Türk halkının adının ve ününün yok olmamasını söyleyerek, babam (kağan) kağanı ve annem (öğim) hatunu (katunı) yüi seldom Tengri, Ümparatorluğu veren Tengri, Türk halkının adının ve ününün yok olmamasını söyleyerek, bu Tengri bizzat beni kağan olarak başa getirdi..."

Şu halde, bundan çıkardığımız sonuca göre diyor Roux, hatun da, kağanın büyük milli tanrılarla olan ilişkisinin aynine sahiptir. Hatta, Yenisey'in ve Tuva'nın diğer yazıtlarında da evlilik için, yani "evlenmek" "kadın almak" anlamında "al fiilin" kullanıldığını biliyoruz.

Kök Türklerde iktidarın sona ermesi sürecinde kutsanmış olan çiftlerin, örnek olarak kağanın öldürülmüş ve hatunun tutsak edilmiş olması yeterlidir. Bunlar aslında birbirini tamamlayan iki işlemdir. Kağandan ayrı olarak hatun, tanrılar topluluğunun bir başka büyük tanrıçasıyla yani Umay ile ayrıcalıklı ilişkilere sahiptir. "Ona tapınıldığı zaman bir çocuk doğar". Bu da, hatunun temsil ettiği halkının verimliliğinin bir sembolü olduğunu gösterir. Bu nedenle evlilik neslin devamlılığı ilkesini belirler. Bu da ancak aile yaşantısıyla sağlanabilir. Bu çizgiden hareket ederek, Roux, "Tüngriye benzeyen hakan nasıl Tengri'den gelmişse, Hatun'un da Umay'dan geldiği sonucu çıkarılabilir" yargısını ileri sürmektedir. Her ikisi de Sümerlerde görüldüğü üzere kutlanmıştır. Sümerce deyiimiyle "...hatunda Gök-Yer temel ikilisini yeniden kuracak olan Toprak-Ana'nın bir çeşit cisimleşmesini görme duygusuna kapılabiliriz."

Bütün bu bilgilerin ışığında Türklerin, "en azından yönetici sınıfındaki-lerin tek eşli (monogam) oldukları izleminini sezinlemekteyiz"⁷¹. Ancak, Çin metinlerinden aktarılan, Su-lu'nun "üç krallığın kızlarıyla evlendiği" tarzındaki ifadeler, Roux'a göre "olağandışı oldukları için alınmış, belli ki siyasal ama aynı zamanda yakışsız evliliklerdir..."

⁷⁰ ROUX, J. P. a.g.m., s. 202.

⁷¹ ROUX, J. P. a.g.m. s. 208.

21 yazıttan 9 yazıt kadına ilk yeri vermektedir. Yani ilkin onun adının anarlar, diğer iki tanesi onu el kelimesinden sonra takdim eder. Eşin bu kadar sık anılması ve sırada üstünlüğün en çok ona verilmesi karşısında Roux hayretlerini gizlemeyerek şöyle der: "...çağımızın ilk bin yılının ikinci yarısında, çok tanrılı (pagan) Türk toplumunda, kadının hem önemini hem de rolünü ortaya koyar.."749

Anıtlarda, aynı şekilde kızlar oğlanlardan önce anılmışlar, yine kadın akrabalara kıyasla erkek akrabalarından daha az söz açılmıştır. Ayrıca Roux Eski Türklere ait anıtlardan esinlenerek zengin bir akrabalık nomancature'u ortaya koymaktadır. Akrabalığı ifade eden "kardaş" sözcüğü arkadaşlar anlamına gelmektedir. Kunçuy (eş), ebçi (ev), bilge ögem (bilge annem), Oğlı (oğul), kız oğlim (kızlarım oğullarım), kişi, eş ve kardaş aynen devam etmektedir. Bunun gibi, kuyda kunçuy (en çok sevilen eş), önce oğlim ise sevgili oğul anlamına gelmektedir. Damatlar (küdegişler), edgü eş (iyi eş).. Bütün bu akrabalık terimleri Eski Türklerde aile yapısını oluşturan fertlerin statüsü, değerler ve inanç sistemlerini, karşılıklı ilişkiler düzenini, sosyal bağlılıkları, kan ve sihrî (ritual) akrabalık kalıplarını göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek...

Eski Türklerde yabancı kadınlar -ki bir ganimet karşılığıdır- yine kadınlar gibi yüksek statüdedir. Ve Türkler arasında nikâhsız evlilik söz konusu değildir. Bir de "Kuduz" sözcüğüne dikkat çekilmektedir. Kâşgarlı bu sözcüğü "dul" olarak karşılamaktadır. Kuduz sözcüğü, genel olarak yalnızca kadınları ve kız kuduz da, "bakire kadınları" belirler.

Teorik olarak Türklerde dulların olmaması, en azından dulluğun çok kısa süren bir ara durum olması, ya da bir kadının, kaybettiği kocaya göre, tanımlanması gerekmektedir. Çin bilginlerine inanılırsa, gerçekten tekrar evlenmek zorunludur. Bu da hemen hemen kendiliğinden gerçekleşir. VI. yüzyıl için iki büyük metin bunu doğrulamaktadır. Bunlardan biri: "Bir babanın, bir ağabeyin ya da bir amcanın ölümünden sonra, oğul, küçük kardeş ya da yeğen (yegen), onların dulları ve kız kardeşleriyle evlenirler", kaydını düşmekte ikincisi ise: "Bir baba ya da bir ağabey öldüğü zaman, oğul ve küçük kardeş onların kadınları ve kız kardeşleriyle evlenirler" demektedir⁷⁵⁰. Çinliler bu geleceğin yani leviratus tipi evlenmenin daha önceleri, Hiung-nu'larda oldu-

⁷⁴⁹ ROUX, J. P. a.g.m. s. 223.

⁷⁵⁰ ROUX, J. P. a.g.m. s. 222.

ğuna dikkati çekmişlerdir. Bir başka ifadeyle, leviratus tipi evlenmenin Sümerler'e kadar dayanan yönü vardır. Bu husus, "Gök tanrı tarafından başa getirilen ve bütün erdemlerle bezenmiş olan hatun'ların, kağından başka bir erkeğe ait olamayacakları felsefesine dayanır. Böylece hatunlar kutsamanın kendilerine verdiği erdemleri koruyorlar ve bir başkasının himayesi altında olmaya ihtiyaç duymuyorlardı. Bu nedenle, ölen kocanın karısına sahip olmasının devam etmesi içindir ki, kadının aileden biri ile evlenmesi, kadının geçiminin onun tarafından temin edilmesi ve diğer erkeklere karşı korunması gerekiyordu. Hatunun sadakatı çok doğaldı..."

Tıpkı Sümerlerde Ludingirra'nın Nippur'daki annesine kral habercisi yolu ile gönderdiği sevgi dolu mektubunda görüldüğü gibi, bu anıtlarda da benzer duygular yer almaktadır. Nitekim, bir oğulun (ogli) öfke ile anne ve babasını terkettiği ve sonra pişman olduğunu ifade eden şu sözler aile fertlerinin birbirine olan bağlılıklarını göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek: "Annemin öğütlerini alacağım, babamın buyruklarını dinleyeceğim"⁷¹. Çünkü, bir başka metinde açıklandığı üzere: "Annesinin ya da babasının (Öğ, kang) kalbini inciten kimse, erkek ya da kız evlâttan sayılmaz (oğul, kız) .

Roux, Altın Köl II kitabesinde "kuyda" kelimesinin geçtiğini fakat bu kelimenin çözülmesinin oldukça güç olduğunu ifade etmektedir. H. Hamuk Orkun "kuyda" veya "koyda" sözcüğüne "nehirin düzlüğü", "nehir kenarı" anlamını vermektedir⁷². Ben de Fransızcaya yanlış olarak çok defa, vadide olan karım (kuyda kumçuyum) tarzında çevirdim. Roux'a göre, "...kadınların neden hemen hemen her zaman vadilerde bulundukları çok iyi anlaşılmamakta ve akrabaların, arkadaşların orada neden bulunabilecekleri ise hiç anlaşılmamaktadır. Nehir kıyılarına yakın bölgelerde kutsal bir yer, bir çeşit aile beşiği görerek, bu terime dini bir anlam verildiğini kabul etmek gerekir..." Kanımca, bu yorum biçimi büyük çapta isabetlidir. Zira, Sümerlerde ve Oğuz Kağan destanlarında gördüğümüz gibi su kültü doğurganlığı, ana rahmini belirlemesi nedeniyle kutsaldır. Su kadının doğurganlığının simgesidir.

Eberhard gibi Çin metinlerinden gelen veya Bombaci, Basin gibi Orkun yazıtları üzerine uzanan kişilerin Türk aile yapısıyla alakalı bu tür ortak yargıları son derece mükemmel yorumlardır.

⁷¹ ORKUN, Hüseyin Namık. Suci Yazıtı, Eski Türk Yazıtları Cilt: 3, s. 82. Ankara, 1943.

⁷² ORKUN, Hüseyin Namık. Altın Köl II Yazıtı, Eski Türk Yazıtları Cilt: 3, s. 104. Keza, J. P. ROUX a.g.m. s. 217-8.

Atlı göçebe topluluğun tarihî bir örneğini teşkil eden Kök Türkler: Paraya sahip ve devlet kurmuş olmaları, kendilerine özgü yazılarının bulunması, özel mülkiyet hakkını temsil etmeleri, yönetim sisteminin (nomancature) gelişmişliği ve güçlü aile yapısıyla Eski Türk kültürünün çekirdeğini oluştururlar. Yenisey, Orkun yazıtları dışında Avarlara uzanan oyma yazının ötesinde, Çin tarihleri de M.Ö. ancak üçüncü yüzyıla kadar uzanabilmektedir. Bu yüzden Proto-Türklerin kimliği hakkında gerçek kaynak Sümer tabletlerine ve bulunacak yeni arkeolojik bulgulara dayanmak zorundadır. Her iki kaynaktan elde ettiğimiz aile tipolojisinin genel çizgisi şöyle özetlenebilir: Türkler, hakan eşi hatunlara da kendileri gibi "Bilge" ünvanı veriyordu. Hatunlar, Hakanlar gibi merasim ile tahta oturuyor ve eşlerinin veya oğullarının yokluğunda "Terken" ünvanı ile, nâib olabiliyordu. Hakan gök tanrısına, Hatun ise, ana tanrıça Umay'a teşbih ediliyordu. Hatunların maiyetinde, ok atmakla mahir, atlı kadın birlikleri de bulanabiliyordu⁷³. Bazı Türk çevrelerinde, Kâşgarlıya göre, evlenebilmek için müstakbel gelini, at koşturmakta, ok atmakta ve güreşte yenmek gerekiyordu.

Yunan Üniversitesi öğretim üyesi Sadı Y. Chao Chun yeni bir makalesinde, Çin kaynaklarına dayanarak M.S. 6 yüzyıldan itibaren Göktürkler hakkında, özellikle aile yapısı ve evlenme hususu ile alakalı bilgiler vermektedir. Roux'dan farklı olarak Göktürklerle Çinliler arasında imparator aileleriyle sınır bölgesinde yaşayan halkın soyluları ve kabile reisleri arasında pek çok evlenme olayına rastlanıldığı görüşünü ileri sürdü⁷⁴. Yine, Chun'a göre, "*Sui ve T'ang sülâleri döneminde, iki halk arasında yapılan evliliklerin sayısı pek az değildir. Türkler ile evlenenler sadece Han sülâlesinden gelen prensesler değildi. Türk kızlarının, han sülâlesinin imparatorları ile evlendiği durumlara da rastlanılmaktadır. Görülüyor ki, evlilikler sadece imparator aileleriyle, soylu aileler arasında yapılmıyordu. Bu tür evlilikler sıradan insanlar arasında daha revaçtaydı*"⁷⁵.

Chun'un M.S. 6 yüzyıla kadar uzanan Çin kaynaklarına dayalı bilgiler üzerinden bugün yaklaşık 2300 yıl geçmiş olmasına rağmen, Türk aile yapısının temel karakterinde hiçbir önemli sapmaya rastlanılmamaktadır. Yine

⁷³ ESİN, Emel. "Kültürünün Erken Safhaları", *Erdem Dergisi*, Cilt: 1, sayı: 2, 1985, s. 414-415.

⁷⁴ CHUN, Sadı Yang Chao. "Türkiye ve Çin Arasındaki Tarihî Geçmiş", *Erdem Dergisi*, Cilt: 15 Eylül 1989, Ankara ss. 749-772.

⁷⁵ CAHEN, Claude 30, a.g.m.s. 255-256.

aile monogamy esasında kurulmuş, yerine göre kadın (evçi) yani evhanımı özelliğini sürdürmekte, ailede kadın-erkek e itliği ve saygınlığı hakim. Ak-rabalık kavramını belirleyen nomandature'de günümüze kadar yaşayan sözcükler hayatietini korumaktadır. Evlenme âdetleri (leviratus), bugün Doğu Anadolu'da Alikan aşiretlerine kadar yaygındır. Bazan leviratus tipi evlenme egzantrik bir yön çizse de temel espri değişmemektedir: "Çinli hacı Hiuen-tsang 630 yılında Tu-Tu Şadı ziyaret ettiğinde orada şu olay geçmiş: Hatunun ölümünden sonra şadın evlendiği yeni hatun gençti. Şadın başka bir kadından olan oğlunun ayartmasıyla bu hatun şadı zehirledi. Eskiden tekin ünvanı olan bu çocuk düzmecelikle şad oldu ve üvey anasıyla evlendi"⁷⁵⁶. Keza, baba ölünce -öz annesi istisna olmak ü ere- oğlu babasının bütün karlarıyla evlenir⁷⁵⁷.

"Kutluk kadınları ömürleri boyunca sadece bir tek erkekle evlenir. Kocasını ölen kadın bir daha hiç evlenmez." Yoğ günü erkekler ve kızlar en zengin ve en süslü giysilerini giyip mezarın başında buluşurlar. Bir erkek bir kıza âşık olunca törenden döndükten hemen sonra kızın ailesine sağdıç gönderip evlenme teklifinde bulunur. Kızın yakınları bu isteğe çoklukla rıza gösterir. "Görücü yoluyla evlenme Eski Türk geleneğinde mevcut değildir. St. Julien belgeleri bu hususta şu kayıtları düşmektedir: "Evli bir kadına tasallut edenler ölümle cezalandırılır. Genç bir kızın ırzına geçenler iseyüklü bir cezaya çarptırılacakları gibi, kızla hemen evlenmeye mecburdurlar. Aynı şekilde Oğuzlar, zina diye bir şey bilmezler. Böyle bir suç işleyen birisi olursa onu iki parçaya bölerler..."

Radloff, Altaylılarda kadın ve erkek arasındaki konuşma ve görüşme serbestisinin çok uzak geçmişlere dayandığı kanısındadır. Vambery'ye göre: "Eski Türkçe'de (alüfte) (piç) sözlerine rastlanamaz. Sonradan bu anlamlara gelen sözler başka dillerden, özellikle Farsçadan geçmiştir"⁷⁵⁸.

Kadın adları arasında temiz, erdemli anlamına gelen, örnek olarak Hun, Sabir ve Uygur Arıg, Uygur Silig, Kazan Silu sözlerinin bulunması sebebsiz değildir. Ancak, Gökalt zamanla bazı kabile reislerinin, fetih yoluyla zengin olduktan sonra, kendi eşleriyle yetinmemeye başladıklarını, aldıkları esirlerden, yahut tebaları sırasına geçen oymaklardan güzel oda-

⁷⁵⁶ CHAVANNES, Ed. *Documents Sur Les Tou-Kieze (Turks) Occidentaux*, Zik. S. DIVİTÇİOĞLU, Sencer a.g.e., s. 158.

⁷⁵⁷ DIVİTÇİOĞLU, Sencer. a.g.e., s. 159.

⁷⁵⁸ RASONYI, Laszlo. *Tarihe Türklük*, s. 57-58. Ankara, 1971.

lıklar edinmeye başladıklarını ve böylece töreyi bozduklarını dile getirmektedir. Töre bunları yasal olarak tanımadığından bunlara "kuma" adını verdiler ve bir çeşit odalık durumunda tuttular.

Kuma, gerçek kadından çok farklı idi: Kuma, bir eş gibi değil, hatunun kız kardeşi tarzında aileye katılırdı. Kendi çocukları kumaya "teyze" diye hitap ederlerdi. Anne diye hitap edemezlerdi. Bu ünvan, yalnız evin sahibesine yani gerçek kadına verilebilirdi. Demekki, annelik sıfatı, yalnız İl'den olan gerçek kadına mahsustu. Bundan başka kumaların çocukları babalarının servetinden de pay alamazlardı. Bir hükümdarın oğlu kumadan doğmuşsa hükümdar olamazdı. Bu kural, İran'daki Kaçar sülalesinde hâlâ uygulanmaktadır. Ayrıca, Hakanlar tarafından Çin'den alınan prenseslere "Kunçuy" adı verilirdi. Bunlar, hukukça kumalardan yüksek olmakla beraber Hatunlardan aşağı idiler. Böylece, Gökalp, Türklerde kadın haklarının yüksek olmasının nedenini içten evlenme (endogamy) ye bağlar⁷⁵⁹. Oysa, Direnkova'ya dayanarak Abdülkadir İnan, Türklerin tarih sahnesine ataerki ve dıştan evlenme (exogamy) yoluyla aile kuran bir kavim olarak çıktıklarını ileri sürer⁷⁶⁰. Daha önce de belirttiğimiz gibi Gökalp, Çinlilerin tersine olmak üzere, Eski Türklerde de ne exogamy ne de ataerki ailenin bulunmadığı kanısındadır. Gökalp bu hususta, bir çok Durkheim'cı okul temsilcileri ile o dönemin Orta Asya ve Çin tarihçilerinin görüşleri yanında, Oğuz Kağan (Mete) destanına da dayanmaktadır. Gerçekte Mete'yle ilgili mitoloji tarihimiz, bu hususta önemli belgeler ortaya koymaktadır. Bu mitolojiler Türklerde köklü bir evlenme düzeninin hâkim olduğunu göstermektedir. Mete'nin hayatı buna kanıttır. Aile gerçekten kutsal bir kuruluştur. Hem resmi Çin kaynaklarına dayanarak Mete'nin hatunu hem de Yazıtlarda İlbilge Hatun (Katun) kağan gibi kutsallığa sahiptir ve devlet yönetiminden sorumlu kişiler olarak bilinmektedir. Son bulgular da bu görüşleri destekler niteliktedir. Nitekim, 15-21 Eylül 1986'da Özbekistan'da toplanan Yirmi Dokuzuncu Milletlerarası Altaistik Konferansı'nda Sovyet M. E. Ryukov, Gobi Çölünde Birinci Köktürk sülalesinden kalma (VI. yüzyıl), Hakan ve Hatun mezar heykellerinin bulunduğu görüşünü ileri sürmüştür⁷⁶¹. Aynı şekilde, İltiş Kağan mezar âbidesinin hafriyatında tapınak sedlerinde ma-

⁷⁵⁹ ZİYA GÖKALP, *Türk Medeniyet Tarih*, cilt: 1, s. 335-36.

⁷⁶⁰ İNAN, Abdülkadir. *Türk Düşünlerinde Exogami İzleri*, Türk Dili ve Tarih Hakkında Araştırmalar, cilt 1. Ankara, 1950.

⁷⁶¹ ESİN, Emel. "Çözümler, Yankılar", *Erdem Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 6 Eylül 1986, s. 961-968. Ankara

halli al kayadan yontulmuş dokuz insan heykelinin sekizi erkek, biri ise kadındır.

Yedinci yüzyıla ait bu tapınaktaki erkekler, askeri birlik üyelerinden ol-
sa gerek... Ellerindeki "kur" (madeni levhalar ile mertebe işareti taşıyan
askeri kemer) ve silâhlar ile temsil edilen "eş"ler, birlikte ölüme kadar git-
meğe varabilen sadakat andı içmişlerdir⁷⁶². Eski Türk ailesinden erkek ya-
nında kadının da bulunmasını sembolleştiren bu yontulmuş heykeller, her
iki eşin de kutsallığını gösteren en dikkat çekici belgelerdir. Ancak, elde
edilen belgeler sonucu içten ve dıştan evlenme veya monogami-poligami
farklılaşmaları kanaatinin çok derinden Türk toplum yapısının incelemesi-
ni gerektirir. Durum bazan hem dışardan, hem de içerden ikili (bilateral) bir
kimliği de yansıtabilir. Ancak, birden fazla evlenme biçiminde İlbilge diye
bilinen hatunun önemli hukuki veya yasal hakları vardır ki buna ötekileri
sahip değildir. Bu tür gelenek İslâmiyet sonrası Selçuklu ve Osmanlı top-
lum yapısında da gözlenmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bazı çarpıcı örneklerin bu ana normu
bozmaması gerekir. Şöyleki Manas destanında rastladığımız dıştan evlenme
gelenegine geniş yer verildiği görülmektedir. Destan anlaşıldığına göre,
"Manas'ın kahramanları hep çapulla elde ettikleri kızlarla evleniyorlar.
Böylece, savaşlarda ganimet elde ederek aldığı kızlarla Manasın evlendiği-
ne tanık olmaktadır. Yalnız, Kara-Kırgızların Manas destanlarında kadın
evin şans ve namusunun koruyucusu olarak bilinir. Kahramanları, ciddiyet
ve soğukkanlılıklarını kaybederek namussuzca bir iş yapacakları anlarda
kadın kurtarıcı yol yüklenir. Kadın sözüne kulak asmadığı takdirde kahrâ-
man ölür. Kadının sadakatinde ve aile yuvasına muhabbetinde hemen hiç
sınır yoktur. Türk yasa ve töresine göre, kabilesinin malı olmasına rağmen,
kocasının ölümünden sonra, tekrar evlenmek istemeyen kadınlar zorlanmı-
yorlar"⁷⁶³. Radloff, Oğuz Türklerin destanı Dede Korkut'ta kadının statüsü-
nü şu ifadelerle belirtiyordu:

"Destanda kadınların sosyal statüleri yüksektir. Birden fazla evliliğe bir
işaret olsun yoktur. Her bir kahramanın bir kadını vardır. Dirse Han, evladı

⁷⁶² ESİN, Emel. "İlteriş Kağan", *Erdem Dergisi*, Cilt: 2, sayı: 4, Ocak 1986, Ankara s. 171-180.

⁷⁶³ İNAN A. "Manas Destanında Görülen Muhtelif Tabakalar", *Varlık Dergisi*, No: 18, 1941.

olmadığından dolayı karısına çok darılıyor. (Bu ayup sende midir, bende midir?) diyor. İkincisi kadınla evlenmek fikri aklına gelmiyor.”⁷⁶⁴

Dede Korkut destanı, Oğuz Kağan Destanının bir devamı olarak İslâm geleneğini yansıtmaya karşılık, Dirse Han'ın tek kadınla yaşaması, hâlâ destanda eski Türk töresinin canlılığını koruduğunu bize göstermektedir.

Eski Türk evlilik sisteminde bazı devyant unsurların örnek gösterilerek yargılara varılmasının doğru olmayacağına daha önceleri işaret etmiştik. Nitekim, Ebu Düle'f'in (942-943) yılları arasında Çin ülkesine gezi yaparken, Karluklar hakkında bir çeşit “sexual hospitality” yani cinsel konukseverlik geleneğinden söz açma hususu⁷⁶⁵ na gelince Grodekov'un tesbitlerine göre “*Sırderya eyaleti Kırgızları ve Kara Kırgızlar hakkında ileri sürülen bu görüşlere asla katılmak mümkün değildir*”⁷⁶⁶. Ancak, İbn Fazlan, Oğuz kadınlarından söz açarken: “Zina diye bir şey bilmezler. Böyle bir suç işleyen birini ortaya çıkarırlarsa onu iki parçaya bölerler” diyordu⁷⁶⁷.

Bu örnekler, Eski Türkler'de evlilik ve aile kavramlarının önemi hakkında gerek mitolojik gerekse seyahatnameler, anıtlar ve arkeolojik nitelikteki belgesel kaynaklara dayanarak yapılmış yorumlardır. Burada üzerinde durulması gereken iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki, “aile” ikincisi de “evlenme” biçimleridir. Bazı araştırmacılar, evlenme ile aileyi birbirine benzer terimler olarak düşünmüşler ve bunları birbirinin yerine kullanmışlardır. Eğer antropolojik anlamda bunların birbirlerine olan farklılıklarını ortaya koymazsak, o zaman Eski Türklerde “evlenme” sistemi hakkında yanlış yorumlara varabiliriz.

Evlenme ve aile, gerçekten farklı kurumlardır ve kesinlikle birbirlerinden ayrı olarak düşünülmelidir⁷⁶⁸. Bu nedenle evlenme, iki zıt cinsiyet arasında toplumsal olarak düşünülen bir birliktir. Böylece, evlenme gerek kadın gerek erkek, gerekse erkek veya kadın tarafından aile yapısına bir seri yeni akrabaların kazanılmasını sağlar. Aile, ancak zıt cinsiyetler arasındaki evlenme denilen sosyal birliğin sağlanması sonucu gerçek kimliğini kazanır. Görülüyor ki, ailenin önemi, her şeyden önce, bir çok sosyal bilimcinin

764 RADLOFF, *Arkeoloji Şark Şubesi*, Cilt: 8, s. 208.

765 İbn Fazlan *Seyahatnamesi*, Hazırlayan Ramazan ŞEŞEN, s. 90. İstanbul

766 HUDSON, Alfred. *Kazak Social Structure*, s. 48, 1938 (Geniş bilgi için: Orhan TÜRKDOĞAN, *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, s. 318-319. İstanbul 1974. Turan Kitabevi, İst.

767 ŞEŞEN, Ramazan. *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, s. 31.

768 LINTON, Ralph. *The Study of Man*, s. 173.

de belirttikleri gibi, “insanın cinslere göre ayrı ayrı oluşu” ilkesinden kaynaklanmaktadır.

Biz, bu araştırmada, Eski Türklerin tarihin derinliklerine yönelik köklerinin de olabileceğini düşünerek Proto-Türkler kategorisi altında bir Asyatik toplum olan Sümerler’e kadar uzandık. Günümüzde Sümerlerin Asyatik bir toplum olduğu tartışmasız kabul edilmektedir. Ayrıca kullandıkları dilin bitişken özellik taşıması, bu nedenle de Türk dil yapısına doğrudan benzemiş bulunması bu inançlarımızı daha da güçlendirmektedir. İstvan Fodor, “Sümerler ve Macarlar yahut Ural halklarının birbirlerine yakın akrabaları var mıdır?” adlı 1970’lere ait bir incelemesinde bu bağı güçlendirecek görüşler ortaya atmaktadır⁷⁶⁹. Bunun gibi, araştırmacı Pap a günümüzde Macarcada bulunan bir çok Sümerce kelimenin Kafkasya, İran ve Türk dilleri aracılığı ile geçmiş olabileceği kanısındadır⁷⁷⁰. Kimmerler ise M.Ö. 1500 yıllarında yaşamış önemli bir Türk kavmidir. Son yıllarda Tan r Tarhan’ın Kimmerler üzerine hazırlamış olduğu doktora tezi bu gerçeğe dayanmaktadır. Hurriler ve Gutilerin de Türklüğü bugün güçlü tartışma odak noktalarını oluşturmaktadır. Biz bu veriler için Proto-Türklerin aile kimliğini belirleyen belgelere, özellikle Gılgamış destanına dayalı görüşleri bir deneme olarak burada işlemiş bulunuyoruz.

Bütün bunların ışığı altında Proto-Türklerin aile yapısının temelde monogami diye ifade edebileceğimiz tek eşli bir evlilik modeline dayandığını, ailenin son derece kutsal olduğunu, günümüz Amerikan ailesinde sık sık kullanılan romantik ailenin özünü oluşturan sevgi ilkesini yansıttığını belirli sınırlar i inde açıklamaya çalıştık. Sanıyorum bu girişim, Türk aile sosyolojisinde ilk deneme olsa gerek. Konu, eleştiriye ve araştırmaya açık tutulmalıdır.

İslâmî Türk Ailesi: Türklerin islâmiyeti kabul edişleri M.S. 8. yüzyıllar i inde başlamıştır. İslâmiyet bir dini sistem olarak Türk toplum yapısında önemli dinamik değişmelere neden olmuştur. Bunların en önemlisi yeni bir dini sistemin -Şamanist geleneklerle de örgütlenmiş olan- eski dinianlayışı yerinden söküp atmış olmasıdır. Sosyal kurumlar, özellikle aile kimliği geniş çapta islâmi normların etki alanına girmiştir. Ancak Emevi ve Abbasi-

⁷⁶⁹ PODOR, İstvan. Are The Sumeraine and The Hungarians of The Uralic Peoples Related? *Current Anthropolology*, March 1976, Vol. 17, No: 17, No: 1.

⁷⁷⁰ PAPP, Lazlo. A Sümer-Magyar Kredes, The Sümerian-Hungarian Question, *Magyar Nyelvör*, 92, 280, 91, 1970. ???????

rin Mavali denilen bir Arap milliyetçiliğine dayalı şartlandırma politikası sonucu, İslâmi Türk toplumuna nüfuz eden yaklaşım biçimleriyle, saf islâmın normları arasında bir ayıklama yapılmaması nedeniyle bir kısım milli yönelim biçimleri de "islâm" damgası altında toplum yapımıza nüfuz etmiştir.

Türk aile modelinde bu gelişimin izlerini görmemiz mümkündür. Ancak, ana çizgi Türk ailesinin tarihi gelişim kimliğini sürdürmesi biçiminde yorumlanabilir. Nitekim, Eski Türklerde rastladığımız evlilik seremonileri, aile yapısıyla alâkalı gelenek ve görenekler İslâmiyetle uyum sağlamış ve niteliklerini korumuştur. Bu oluşumda Eski Türk kültür kodlarının etkinliği önemli rol oynamıştır. Divan-ü lûgat-it Türk'de "il veya vilayet bırakılır, töre bırakılmaz" sözü önemli bir kural olarak benimsenir.

Türk tarihinde Karahanlılar çağı, Ögel'e göre Türk kültürünün islâmiyete geçiş çağıdır. Eski Göktürk ve Uygur inanış ve düşünceleri ile deyimleri, özlerini bozmadan kalmakta ve İslâmi düşünce ile kaynaşmaktadır⁷¹. Özellikle, İslâmiyete geçiş döneminde Dede Korkut, önemli bir kaynaktır. Ünlü Azeri şairi Nebi Hazri'nin de belirttiği gibi; Dede Korkut, halkın bütün özel sıfatlarını, yiğitlerini, sadakatini, diyanetini bize bir miras olarak getirmiştir. Orada, Azerbaycan'ın devlet düzeni, halkın sosyal ve siyasi düşüncesini öğrenmekteyiz.

Yeni antropoloji araştırmaları, milli özelliklere dayanarak toplumların iktisadi ve siyasi gelişmelerin sağladıklarını açıklamaktadır. Bu yüzden, bazı Batı yanlısı aydınlarımızın çoğu defa modernleşmenin karşısı olarak gösterdikleri bazı gelenekli değerlerimizin milli özellikler olarak kalkınmanın motifini teşkil edebileceğini yine Batılı araştırmacılar ileri sürmektedirler. Mc Clelland'a göre, "bir ülkede başarıya gösterilen ilgi bir toplumun milli hususiyetlerinde yatar. Örnek olarak, bunlar halk hikâyeleri, vazo motifleri, bir kültürde sembollerin ortaya çıkış sıklığı olarak konabilir." Mc. Clelland'a göre, "destanlar, masallar, hikâyeler en azından bir toplumun başarıya götüren milli özellikler arasındadır"⁷².

Kanaatimca, Türk ailesinin tarihi gelişimi incelenirken Dede Korkut geçiş döneminin en can alıcı kaynak araştırmasını teşkil eder. Köprülü'nün

⁷¹ ÖGEL, B. *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, s. 493 Ankara 1988.

⁷² CLEAND, D. Mc. "Milli Özellik ve Türkiye ve İran'da Ekonomik Gelişme", *Türkiye Orta Doğu Arama İleresi dergisi*, sayı: 3, cilt: 7 s. 175-184. Ankara 1975.

ifadesiyle, "Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut'u öbür gözüne koysanız yine Dede Korkut ağır basar"⁷⁷³.

Dede Korkut kitabında zikredilen Korkut Ata tipi aslında Oğuz Kağan mitolojisinde Oğuz'un kişiliğini sembolleştirir. Türk aile yapısıyla ilgili olarak Korkut Ata şöyle der: "El oğlunu beslemekle oğul olmaz, büyüyünce bırakır gider. Kül tepecik olmaz, eski düşman dost olmaz. Er malına kıymayınca adı çıkmaz. Kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul babadan görmeyince sofraya çekmez. Misafiri gelmeyen kara evler yıkılsa daha iyi. Baba adını yürütmeyen hoyrat oğul baba elinden inmesi daha iyi, ana rahmine düşünce doğmazsa daha iyi..."

Dede Korkut, gerçekte bizi Albert Gabriel'in de isabetle belirttiği gibi, "Türk milletinin beşiğine götürmektedir"⁷⁷⁴. Aile sosyolojisiyle uğraşan araştırmacıların, bu geçiş dönemi kitabın önemi üzerinde durmaları gerekir. Çünkü İslâmî hayata yansıyan sosyal ve kültürel değerlerimizin en canlı örneklerini bu kitapta bulmaktayız. Beyrek'in atası anası, gelinine söylüyor: "...Dilin için öleyim, gelinciğim... Şahbaz atlarım sana birüt olsun. Katar katar develerim, sana yüklet olsun. Ağıl da (ağayıl da), ağca koyunum, sana şölen olsun..."

Dede Korkut'ta aile sosyolojisiyle alakalı olarak kadınların dörtlü bir sınıflanmasına raslıyoruz. Dede Korkut dilinde "ozan der": Karılar dört türlüdür. Birisi solduran soptur, birisi dolduran toptur, birisi evin dayacağıdır (desteği), biri ne kadar dersene bayağıdır... "Bunlardan tercihe şayan olan" evin desteğidir. Zira bu kadın, evin desteğidir, kırdan yabandan eve bir misafir gelse, kocası evde olmazsa onu yedirir, içirir, ağırlar. Ayşe, Fatma soyundandır. Ailelerde bu tür kadınların çocukları yetişsin, ocak bu kadınlarla dolsun. "Solduran sop", harabati veya israfçı kadını; "dolduran top", dedikoducu kadın tipini; "bayağı kadın" ise, erkeği mahcup eden, bir şey vermeyen ve "Nuh Peygamberin eşiği" tipindeki kadındır.

Aile sosyolojisi açısından destanlarda hâkim sembol ve ideoloji, Türk aile modelinin kültürel davranış "idiom"unu sergilemektedir. Görülüyor ki, ailede kadın geri plana atılmış değildir, aksine yuvayı yapan veya yıkan bir sosyal ve ekonomik göreve sahiptir. Dirse Han'ın kadın'a olan değer yönelimi ne güzel belirtilmiştir: "Beri gel başımın bahtı evimin tahtı..." Bunun

⁷⁷³ ERGİN, M. *Dede Korkut Kitabı*, ikinci baskı. İstanbul, 1969.

⁷⁷⁴ ESİN, E. *Türk Seyahatnamesi*, s. 10. İstanbul, 1959.

gibi, toplantılarda kadın da serbestçe görüşlerini belirtmekte ve yönlendirici rol oynamaktadır. Germetik aile tipi kategorisine konu olan bir çeşit karı koca eşitliğine rastlamaktayız. Nitekim, Dirse Hanın Hatunu da şöyle der: "Hey Dirse Han, bana gazap etme, incinip acı söz söyleme, yerinden kalk, alacaköş kes, aç görsen doyur, çıplak görsen donat, borçluyu borcundan kurtar, büyük ziyafet ver, dilek dille olur ki ağzı dualının hayır duası ile Tanrı bize bir topaç gibi çocuk verir..."

Destanlarda rastladığımız akrabalık sistemiyle ilgili töreler de, bugün Anadolu'nun bazı yörelerinde yaşamaktadır. Beşik kertme geleneği bunlardan biridir. Nitekim, Bamsı Beyrek destanında Bay Piçen Bey şöyle der: "Beyler Allah Teâlâ bana bir kız verecek olursa, siz şahit olun, benim kızım Bay Büre beyin oğluna beşik kertme yavuklu olsun. " Beyreğin beşik kertme nişanlısı ise "Banu Çiç k"tir.

Destanlarda erkek çocuklar babanın, kız çocuklar ise ananın gözetimi altındadır: "Er malına kıymayınca adı çıkmaz. Kız anadan görmeyince öğüt almaz. Oğul babadan görmeyince sofraya çekmez. Oğul babanın yerine yetişendir." Burada görülüyor ki, step kültürü erkek çocuğunu babanın yerine hazırlıyor. Aile erkek soyuna göre yaşantısını sürdürür. Bu bakımdan baba soyu aile modeli destanlarda hâkimdir.

Destanlarda bir önemli nokta da kısır kadının durumudur. Dede Korkut'ta "oğlu-kızı olmayana Allah Teâlâ beddua etmiştir, biz de beddua ederiz, belli bilsin demiş idi..." Aynı şekilde "kısır" kadın bugün bile Anadolu'nun bir çok yörelerinde görüldüğü üzere "uğursuz" sayılmaktadır. Çocuksuz aileler için Anadolu'da bir takım gelenekler uygulanır. Türbelere ziyaret, kilit açtırmak, kazana girmek, hocalara dua okutmak gibi...

Bu örnekler, Türk mitolojisinin İslâm'da aldığı yönelim biçimi olarak devam ettirilebilir. Ancak; "İslâm, Türk kültürüne ve toplum hayatına, önceki safhalardan daha büyük değişiklikler getirmiştir"⁷⁵. Ögel, bu yaklaşımı İslâm-Türk sentezi biçiminde yorumlamaktadır⁷⁶. Bu kavramda hakim olan tema, Esin'in de belirttiği gibi, "Türk töre"sü ile İslâmi umdeleri birleştirmektir. Öyleki, örnek olarak, Türk töresinin "akıllık, cömert davranış ölküsü ile Kur'an-ı Kerim'in yer üstünde Hakk'ın adaletinin ve rahmetinin

⁷⁵ ESİN, E. "Türk Kültürünün Erken Safhaları", *Erdem Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2 Mayıs 1985 (ikinci baskı 420 1986).

⁷⁶ ÖGEL, B. a.g.e., s. 489.

mümessili olmuş Adem mefkûresini birleştirip, kişilik (insanidavranış) tipolojisini ortaya koymakta görüldüğü gibi⁷⁷. Burada sentez, çoğu kez anlaşıldığı üzere zıtların birleşmesi değil, eski kültür özelliklerinin yeni kültür kodlarıyla uyum sağlayacak biçimde yorumlanmasıdır.

Türklerin islâm normları içinde aile yapısıyla yakından alakalı önemli kaynak, Kınalızâde Ali Çelebi (1510-1572)'nin Ahlâk-ı Alaî adını verdiği üç ciltlik eserinin ikinci cildidir. Burada; aile birimi ele alınmakta, özellikle aile ve çocukların terbiyesi, anne ve babaya karşı olan görevler, aileyi bir arada tutan sevgi bağı üzerinde yorumlar ileri sürülmektedir. Kınalızade'ye göre, "bir insan -şartlar uygunsa- evlenmelidir. Bundan maksat hem Muhammed ümmetinin neslinin çoğalması, hem de nefsin günah ve kötülüklerden korunmasıdır".⁷⁸ Zira, Peygamber: "Çocuk doğuran kadınla evleniniz, çoğalınız. Çünkü kıyamet günü sizinle övüneceğim" buyurmaktadır.

Kınalızade Ali Efendiye göre, aileyi meydana getiren unsurlar beştir: Bunlar, sırasıyla baba, anne, çocuklar, yardımcı (hizmetçi) ve beslenmeyi sağlayan yiyecekler (gıda) dır⁷⁹. Bu sınıflama, bir aile biriminin kimliğini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Almanlar günümüzde çocuksuz aileyi "aile" kategorisi içinde düşünmezler.

Kınalızade'nin aile tipinde hareket noktası Kur'an'dır. Kur'an'a göre: "Erkekler kadınların üzerine hâkim ve galiptirler" (Nisa, 34). Bu nedenle: "Mutlu bir aile için kadının erkeğin idaresinden üç şeye uyması, üç şeyden kaçması gerekir. Bunlardan ilki; kadın erkeğinden çekinmelidir. İkincisi; erkek karısına iyilik etmeli ve onun hakkına saygı göstermelidir. Kadına iyi muamele ve onun haklarına saygı göstermek birçok şeyle olur. Güzel ve değerli elbiseler giyme ve ev idaresinde ortaklık, ev eşyasının korunması gibi hususlar onun tasarrufu altında olmalıdır. Erkek ise; onunla yetinip, üzerine başka kadın ve cariye almamalıdır. " Bir ahlâk düşünürü olarak Kınalızade, açıkça, Ahlâk-ı Alâî'yi yazdığı tarihte Osmanlı toplum yapısı için geçerli evlilik biçiminin monogamy olduğunu vurgulamaktadır. Bu dönem, kuşkusuz Kanuni'nin hüküm sürdüğü büyük yükseliş dönemidir.

Çok evliliğin zararları hususunda Kınalızade şu görüşleri ileri sürmektedir: "...Çok evliliğe özenen kimselerin ekserisinde; evlerinde mücadele,

⁷⁷ ESİN, E. a.g.e., s. 422.

⁷⁸ ÖZTÜRK, Hüseyin. *Kınalızade Ali Çelebi'de Aile*, s. 108. İstanbul 1991. BAAK yayını

⁷⁹ KINALIZADE ALİ EFENDİ, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 15. İstanbul, 2001. Temel Eser (tarih yok)

husumet, kötü yaşayış mevcuttur, aile düzeni bozuktur. İlk kadın haklı olarak karşı ilgisizdir. Erkek evde tendeki can gibidir. İki bedene bir can olmadığı gibi, iki evde bir erkek yakışmaz"⁷⁶⁰. Üçüncüsü ise eşler arasında denkliliktir... Uyulması ve bilinmesi gerekli olan şey, evlenmek isteyen kim-
senin amacı din, iffet, güzel ahlâk ve günahsızlık olmalıdır⁷⁶¹.

Kınalızade 16. yüzyılın büyük bir ahlâk düşünürü olarak kaleme almış olduğu bu değerli eserinde; a) İslâm ile gelenekli Türk aile yapısını bir uyum içinde düşünmektedir. b) Ailenin akrabalık sınırlarını çizmek suretiyle aile birimine açıklık getirmektedir. c) Evlilik biçimini "tek eşli" (monogamy) norm ara göre yönlendirmekte ve ailede karı-koca ve çocuklar arasındaki sevgi ve saygı bağlarının önemini vurgulamaktadır.

Hiçbir felsefi düşünce, çağının yaşantı ve dünya görüşlerinden soyutlanamayacağından, Ahlâk-ı Alâî'de yorumlanan aile ve evlilik modelleri, özellikle çocukların terbiye ve mannerizm kalıpları, yirminci yüzyılın başlarına kadar toplumumuzun nirengi noktalarını oluşturmuştur. Bu aile normları, Şaman töre ve gelenekleri yerine, İslâm inanç ve değerler sisteminin geçmesiyle gelenekli kültür kodlarını sürdürmektedir. Kadın ikinci derecede değildir. Ailenin yönetimi ve çocuğun eğitimi tamamiyle kadına terkedilmiştir. Bu da ancak aile sisteminde, nesiller arası sürekliliği sağlayan bir kutsal misyonu kadının gerçekleştirmesi süreciyle sağlanabilir. Bu nedenle, kadın bir marjinal alana itilmiş değildir.

Osmanlı toplum yapısında islâmi normların oluşumu ile ortaya çıkan aile tipi, genel çizgileriyle özelliklerini korumaktadır. Tek eşli evlenme (monogamy) temel niteliklerini sürdürmektedir. Ancak, eski Türklerde görüldüğü üzere cariyeye olarak benimsenen model de kimliğini devam ettirmektedir. Aile temel unsur toplumun standart yargısını temsil eden ilk kadındır. Şer'iyye sicilleri, seyahatnameler ve bazı vekayinameler yanında ahlâk filozofları ve toplum düşünürlerinin incelemeleri bu doğrultudadır. Adı geçen bu belgeler, islâmi Türk ailesinin büyüklüğü, kadın ve erkeklerin ailedeki ortak rol ve iradeleri hakkında da ayrıntılı ve kanıtlayıcı görüşleri açıklamaktadır. Şer'iyye sicillerinden 18. yüzyılın ilk yarısına ait aşağıdaki belge, nişanlanmanın bir evlenme akdi olmadığını ve kadının mahkeme

760 KINALIZADE ALİ EFENDİ, a.g.s. 47-48. İstanbul, Tercüman Yay.

761 ÖZTÜRK, Hüseyin. *Kınalızade Ali Çelebi'de Aile*, s. 108. İstanbul 1991. BAAK yayını. 1991.

huzurundaki tutum ve davranışını göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek:

Konya şehrinin Furkan Dede mahallesi sakinlerinden bu yazılı belge sahibi Mustafa kızı Fatma isimli ve bülüğe eren kız, saygı değer yargı meclisinde, Bigadir mahallesi sakinlerinden Mehmet kızı Havva adlı kadının huzurunda şöyle beyanda bulunmuştur:

“Bu yazılı belgenin düzenlenme tarihinden üç yıl önce, adı geçen Havva’nın yargı meclisinde hazır bulunmayan oğlu Abdullah oğlu Mahmud benimle sadece sözlü haldeydi. Aramızda evlenme akdi yapılmamıştı. Durumun adı geçen Havva’ya sorulmasını ve bu konuda bilgi sahibi olan müslümanlardan soruşturulmasını ve neticede vâki olacak takrirlerinin yazılı hale getirilmesini talep ediyorum...

“Davacının bu beyanı üzerine, durum soruşturulmuş ve adı geçen davalı Havva şu anda aralarında evlenme akdinin bulunmadığını ikrar ettikten başka, konuya tam vâkıf olan müslümanlardan Ebu bekiroğlu Seyyid Mehmed, hacı Hüseyinoğlu Seyyid Mehmed ve Seyyid Süleymanoğlu Seyyid Abdülkadir adlı şahıslara haber vermek amacıyla Şer’i yargı medisine gelmişler ve kendilerine mesele sorulduğunda gerçekten adı geçen Mahmud’un bu yazılı belgenin düzenlenme tarihinden üç yıl önce mezkûr Fatma ile sadece söz kestiğini, şu anda aralarında evlenme akdinin bulunmadığını ayrı ayrı haber vermişlerdir”⁷⁸².

1736 yılı Şer’iye sicillerinden naklettiğimiz bu belge, evlenme olgusunun sadece bir söz kesme ve nişan sürecinden ibaret olmadığını, bir evlenme akdinin gerekliliğini bize açıklamaktadır. Ayrıca, nişanlı kız mahkeme huzuruna çıkarak, şahitlerin dinlenmesini ve ileri sürülen beyanların kayda geçirilmesini de talep edebilmektedir.

Aynı şekilde, Harput’a ait 1631 yılı Şer’iye Sicillerinde nişanlılar evlenme aktinden önce mazeret göstererek mahkeme huzurunda nişanı bozabilecek girişimlerde bulunabilmektedirler:

“Harput kasabası sâkinlerinden Halil oğlu Mevlût Şer’i Mahkemede Seferoğlu Hacı Mustafa adlı kimsenin huzurunda kendi rızasıyla şöyle beyanda bulundu: Bundan önce adı geçen Hacı Mustafa’nın öz kızı Fatma ile altı seneyi aşkındır nişanlıyız. Ancak kendisiyle evlenmek mümkün olma-

⁷⁸² AKGÜNDÜZ, Ahmet. *Şer’iye Sicilleri, Cilt: 1*, s. 259-260, İstanbul, 1988. Türk Dünyası Vakfı Yay.

dığından daha önce kendisine verdiğim altın yüzüğü geri aldım ve ayrıca üç kuruş da elbise parasını kendisinden teslim aldım. Bugünden sonra Fatma'da artık bir kuruş alacağım kalmadı. Kime varırsa varsın dediğinde ikrarını lehine ikrar yapılan Hacı Mustafa da tasdik eyledi ve durum sicile kaydedildi (Sekiz şahit ismi defterde kaydediliyor).

Yine 1631 yılı Harput Şer'ie Sicillerinde rastladığımız nişanlı kızın, kuması olan erkeğe varmamasıyla ilgili 181 numaralı defter dikkat çekici olsa gerek:

"Piran köyünden Cafer oğlu Hasan Şer'i Meclisde diğer Molla Hüseyin oğlu Hasan huzurunda söz alarak şöyle ikrar eyledi:

"İşbu Hasan kızı Şahiye'yi nişanlamışdı. Ben dahi kendisine bir beygir ile iki kuruş vermiştim. Adı geçen Şahiye evlenmeye razı olmayıp benim için (bir karısı daha vardır. Kuma üzeri varmazam) demiştir. Benim verdiğim beygir ise on beş güne varmayıp ölmüştür. Sulh edince araya girdiler, bizi sulh ettiler. Beygire on dört kuruş kıymet kestiler ve iki kuruş dahi ilâve olundu. On altı kuruş bana verilmek üzere bizi sulh eylediler. Beni dahi sulh hayırlıdır hükmüne uyararak on altı kuruşu alıp kabul ettim. Adı geçen Şahiye'den feragat eyledim. Aramızda dava ve niza kalmadı. Eğer niza edecek olursam hâkimler katında kabul olunmaya" dedi.

"Adı geçenin ikrarı ve sulhunu anılan Hasan dahi kabul ve tasdik eyledi. Sicile kaydedildi (Beş şahit ismi var)..

Osmanlı Şer'ie Sicilleri tümü ile tesbit edildiğinde sosyal tarihimiz için bir çok gerçekler ortaya çıkacaktır. 17. yüzyılda bir Güney Doğu yöresinde "kuma"ya olan tepkinin mahkeme huzuruna kadar yansımış olması evlenme sürecinin tek eşlilik özelliklerini göstermesi bakımından önemli olsa gerek...

Bazı batılı seyyahların tesbitinde de aynı gerçeklere tanık olmaktadır. Nitekim, 16. yüzyıl sonunda Türkiye'den geçen Alman Protestan papazı Solomon Schweiger konu ile ilgili şu görüşü ileri sürmektedir: "...Türkler ülkelere karıları da onlara hükmeder. Türk kadınları kadar gezen, eğlenen yoktur. Aynı şekilde çok karılılığa da rastlanmaz"⁷⁸³. Geçici olarak bazı yerlerde müslüman memurların veya tacirlerin hristiyan kadınlarla evlendiği (muta nikâhı) görülmüştür. Ancak bu tür evliliklere de az rastlanmaktaydı. Os-

⁷⁸³ ORTAYLI, İlber. *Türkiye'de Ailenin Değişimi*, s. 80. Ankara 1984. Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını.

manlı toplumunda sanılanın tersine polygamy'nin yaygın olmadığı görülüyor. Osmanlılar ile Romanyalılar arasında evlenmelerle ilgili 16. ve 19. yüzyıllara isabet eden kayıtlara dayalı Marie Alexandrescu-Dersca'nın tesbitleri de bu doğrultudadır.

Lady Montagu'nun, 1717-1718 yıllarında İstanbul'a elçi olarak atanan kocasının yanında Türk kadınlarıyla ilgili tesbitleri de bizler için önemli belgelerdir. Türkiye Mektupları'nda kadınların yaşantıları hakkında şu romantik tasvirleri yapıyordu: *"Zengin kadınların kemerleri elmas veya sair kıymetli taşlarla süslü. Ayrıca önden elmaslı toka ile bağlanıyor ve kemerler. Türk kadınları kürkü ev elbisesi olarak bazen giyip bazen çıkarıyorlar. İncilerden çiçek gonzaları, elmaslardan yaseminler, yakutlardan güller, sarılarından da fulyalar başın üstüne süs olarak konuluyordu. (...) Türk kadınlarının saffetinden bahseden yazarlara hayret ediyorum. Bunlar bizimkilerinden çok daha serbest (...) Ayrıca, sokakta hiçbir erkek bir kadına dokunamıyor ve takip edemiyor (...) Âşıklarıyla buluşma yeri olarak Yahudi dükkânlarını seçiyorlar. Burada Yahudiler bizdeki Hintliler gibi her yola geliyorlar. Bir çok erkek hiçbir şey almaya ihtiyacı olmadığı halde sırf kadın yakalamak için bu dükkânlarda alış veriş yapıyorlar. (...) Zengin Türk kadınları kocalarından hiç korkmazlar. Çünkü onların gelirleri kendi ellerindedir. Divan da kadınlara hürmet eder. Hanımlar cariyelerinin hâkimidir (...) Türklerde şeriat dört kadınla evlenmeye izin veriyor, ama kibar erkekler bu izinden yararlanmıyorlar"*⁷⁴.

İki yıllık İstanbul ikameti sonucu Montagu Türk kadınlarıyla ilgili şu kesin yargıya varmaktadır: *"Artık bütün bu sözlerimden sonra Türk kadınlarının fikir sahibi, nazik ve bizler kadar hür olduklarına itimad edebilirsiniz"*. Benzer görüşleri Fransız oryantalisti Jean Thevenot'da da görebiliriz. Türkiye'de 1655-1656 yılları arasında kalan yazar özellikle boşanma hususunda Türk kadınının bakış açısına ait önemli görüşler ortaya koymaktadır: *"...Kadınlar kocaları gibi boşanma hakkına sahip değildirler, eğer kocası ona mecbur olduğu şeyleri ekmek pilâv, kahve, haftada iki defa hamama gitme parası temin edemiyorsa boşanma hakkına sahiptir. Hatta bunlardan birini ona sağlayamıyorsa, kadın boşanmak için kadının öntine çıkabilir. Çünkü kocasının ihtiyaçlarını karşılayacak imkânı yoktur. Kadı evine gelerek şikâyetleri haklı bulursa, kadının isteğini kabul*

⁷⁴ MONTAGU, Lady. *Türkiye Mektupları*, ss. 52-54, İstanbul 1001 Temel Eser, tarih yok. Kaza Tüley Reyhanlı, İngiliz gezginlerine göre 16. Yüzyılda İstanbul'da hayat s. 73. Ankara 1983.

eder. Kocası, âdetlerin hilâfına kadından yararlanmak istediği zaman kadın boşanmak isteyebilir"⁷⁶⁵.

"Her ne kadar şeriat evliliği sona erdirmeye hakkını erkeğe tanımakta ise de⁷⁶⁶, İslâm ahlakı oldukça mühim sebepler olmadan kocanın bu üstünlük hakkını kullanmaması gerektiğini ve işi istismara götürmemesini ister. Allah Elçisinin şu hitabı her müslüman erkeğin kulaklarında çınlar durur: Karısını sırf şehvanî arzularından dolayı boşayan kimseye Allah lânet etsin..."

Ubcini bir tarihçi olarak 1950 yılında yayınlanan "Türkiye 1850" adlı eserinde son derece objektif bir bakışla konuları analiz etmiş ve her çeşit değer yargılarından uzak kalmıştır.

İslâmi Türk ailesi, Eski Türk ailesinden kaynaklanan özelliklerini yeni normlarla daha da güçlendirmiştir. Evlenme kadar boşanma da töre ve geleneklerin ötesinde yasallık kimliğine sahiptir. Kadın, romanlarda bize nakledildiği gibi erkeklerin iki dudağı arasında "boşsun" demeleriyle boşanmış olmamaktadır. Şerî'ye sicilleri ve seyahatnameler bu gerçeğe dikkatlerimizi çekmektedir. Tanzimat döneminde Fransız medeni kanununa yönelik fermanlar, her ne kadar "başlık gibi ağırlıkların kaldırılmasını" ön görmüşse de (Mayıs 1844 Fermanı) bu eğilimler, toplum katlarını belirleyen kültürel değer ve inançlar sisteminin yanlış algılanmasından dolayı radikal bir çözüm sağlayamamıştır. Günümüzde de başlık hususunda ileri sürülen görüşler, hemen hemen aynı dar kalıpların bir devamından başka bir şey değildir. Kalın veya başlık Eski Türk geleneğinde ailenin bir sigortasıdır. Bu gelenek İslâm'da da özelliğini koruduğu gibi, yeni İslâmi normlarla da kadının hakları daha da pekiştirilmiş olmaktadır. Şöyleki, "...başlık, kalın veya başka terimlerle adlandırılan bu dengeleyici unsurlar sadece Osmanlı İslâm toplumuna ait değildir. İslâm hukukunda mehr (nikah sırasında koca tarafından hanıma verilmesi kabul edilen nikâh parası) iki türlü olur. Biri mehr-i muaccel (peşin verilen ağırlık), ikincisi de mehr-i müeccel (ayrılma veya ölüm halinde) verilmesi gereken para: Eş anlamı (kâbim) dir. Bunlar kadının kendisine ait olup, daha çok boşanma ve dulluk halinde ekonomik güvencesini sağlar"⁷⁶⁷. Bunlar islâmi fıkıh kuralları çerçevesinde belirlenen hususlar olduğu halde, kalın veya başlık ananın bir niteliğe sahiptir. Birini dini kurallar yönlendirdiği halde öteki töre ve geleneklerin ürünüdür. Ancak her ikisi de kadının aile yaşantısında

⁷⁶⁵ THEVANOT, Jean. 1966-1956'da Türkiye, 1001 Temel Eser, ss. 52-54. Ankara.

⁷⁶⁶ UBICINI, M. A. Türkiye 1850, Cilt: 1, s. 146. İstanbul, Tercüman Yayınları.

güçlenen yerini belirler, boşanmayı önler. Kadının bir çeşit sigortasıdır. Ubcini'nin tesbitlerine göre, talâk, boşanmanın gerçekleşmesi için üç aylık bir iddet süresinin beklenilmesini ve ancak ondan sonra boşanılmasını şart koşturmuştur. Böyle bir durumda koca mehrin tamamını kadına vermek zorundadır, bu durum söz konusu olmamışsa kadına makûl ve normal bir rızık veya para ödemek mecburiyetindedir (Nisâ, 24; Bakara, 241). Diğer taraftan, ayrıca kadın da kocasının iktidarsızlığı veya din değiştirmiş olması halinde boşanma isteyebilir"⁷⁸⁸.

Bir diğer görüş de, Avusturya sefiri olarak Türkiye'ye gelmiş bulunan ve 1544'den 1562 yılına kadar on iki yıl süreyle hizmet gören Ogier Gbiselin de Busbecq'e aittir. Devletin yükseliş döneminde Busbecq'in Türkiye mektupları ilginç gözlemleri ortaya koymaktadır. Ona göre: "...Türkler için karılarının iffeti o kadar önemlidir ki hiçbir başka millette ona bu derece önem verildiğini göremezsiniz. (...) Eğer evlenen kadın yüksek rütbeli bir kimsenin kızı ise veya normalden çok fazla çeyiz getirmişse, kocası karısına sadık kalmayı, hiçbir odalık almamayı taahhüt eder. Zira, Türk kanunlarında bir erkeğin karısından başka dilettiği kadar odalık almasını engelleyecek hiçbir hüküm yoktur. Ancak, bir cariye ile nikâhlanmak Osmanlı sultanlarının âdetlerine uygun değil idiyse Kanuni Süleyman'ıncariyesi iken ondan çocuğu olan Roxalana ile nikâhlanması tek bir örnektir"⁷⁸⁹.

Görülüyor ki, Eski Türklerden beri ilk kadın -ki evlenmek ve çeyiz vermek suretiyle- ailede hâkimiyet sahibidir. Cariye (odalık) ise hem nikâh akdine sahip değildir, hem de çeyiz vermez...

Batılı gözlemcilerin 1550 yıllarından itibaren belirledikleri tesbitler göstermektedir ki, boşanmada erkek daha fazla hakka sahip olmakla beraber kadın da bu yasal haklarını kullanabilmektedir. Nitekim, Busbecq'in bu husustaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: "Türklerde birçok sebeplerden dolayı karı koca arasındaki evlilik sona erebilir. Bu hususta kocalara daha fazla hak tanınmıştır. Kadın, kendi kabahatı yüzünden ayrılmamışsa, boşanma neticesinde cihazı kendisine iade edilir. Ancak kadının kocasından isteği üzerine ayrılması oldukça zordur. Kocasının kendisine yeterli nafaka vermemesi ve ondan normal olmayan zevkler istemeğe kalkması boşanma sebeplerini teşkil eder. Kadın bu durumda, hâkim huzuruna çıkarak kocasından ayrılma talep eder. Hakim sebebini sorduğunda,

⁷⁸⁷ UBİCİNİ, a.g.e., s. 146.

⁷⁸⁸ UBİCİNİ, a.g.e., s. 146.

kadın hiç konuşmadan ayağından pabucunu çıkarıp ters çevirerek yere koyar. Bu hareketi kocasının kendisinden anormal zevkler istediğini anlatmak içindir”⁷⁹⁰.

Ünlü Marifetname adlı ansiklopedik eserin yazarı İbrahim Hakkı (1703-1780) eşlerine yazdığı mektuplarda kadının yeri ve değerini ne güzel ifadelerle açıklamıştır: “*Ve izzetli, muhabbetli, hakikatlı, şefkatli, gayretli, edepli helâlim Belkıs Hatun”⁷⁹¹. Keza, bu mektuplardan öğrendiğimiz kadarıyla, eşleri aynı zamanda bir dert ortağı, fikirdaşıdır da: “...Benim nazlı âşıkım, senin için yollarda ve İstanbul’da besteler yazıyorum, öğreniyorum ki inşallah gelende seninle ses sese verelim de çok türlü besteler, güzel güzel kitaplar okuyalım....”*

Türk ailesinin bazı kesitleriyle ilgili olarak bir diğer kaynak da 1550-1650 yılları arasında İstanbul’da bulunan Avusturya sefir ve sefaret mensuplarının gözlemleri ve raporlarına dayalı belgeleridir. Özellikle evlenme ve düğün gelenekleri bu yüzyıl için genel bir yargıyı ortaya koymaktadır: “...Eğer bir Türk erkeği evlenmek istiyorsa, evli olan komşu ve dostlarıyla müşavere eder ve kimin kızını arzu ettiğini söyler. Fakat, kızı hiç görmemiştir. Görücü kadın, arzu edilen bakirenin ebeveynini ana-baba, kızlarını karşılırlarına alır ve bu adamı isteyip istemediğini sorar. Önce adamı görmek istediğini söylerse, o zaman kızın ebeveyni, oğlanın, kızın görebileceği bir yere gelmesini rica eder. Fakat kız görünmez. Fakat oğlanın komşuları arasında arkadaşları varsa, onların bahçesinde veya odada gizli bir pencereden kızı görebilir”⁷⁹².

Bu örtülülük, Orta Asyayı gezmiş olan Grenard’a göre Türkistan’da görülmez. Türk kızı hayat arkadaşlarını seçmekte nisbî bir hürriyete sahiptir. Zaten müslüman cemiyetlere mahsus ayrılık, kadın kapalılığı, Doğu Türkistan Türklerinde mevcut değildir. Diğer Türk kabilelerinde kalın adı altında nişanlılık, nişanlısı kıza verdiği mühürden burada eser yoktur. Yalnız Toyluk denen ve mecburi bir sıfatı haiz olmayan bir hediye verilmesi lâzımdır. Türk kadını iktisadi hayatta erkeğin tam arkadaşısıdır. Yalnız ev içinde değil, pazarda da kadın, hayat arkadaşının ögücüsüdür. Ayrıca, evli kadın her türlü tasarruf hakkını korur. Mal ayrılığı prensiptir. Çok karıllık, bu saha Türklerinde, ancak ilk karının rızasıyla mümkündür. Bununla beraber çok karıllık, Çin Türkistanında yapılmış bir âdet değildir. Ancak, zengin

⁷⁹⁰ BUSBECQ, Ogler Ghiselin de Türkiyeyi Böyle Gördüm, s. 109-110, İstanbul 1001 Temel Eser.

⁷⁹¹ BUSBECQ, O. G. a.g.e., s. 111.

⁷⁹² BUSBECQ, O. G. a.g.e., ss. 109-110.

⁷⁹³ TEBLY, Karl. Dersaadet'te Avusturya Sefirleri, s. 50. İstanbul, 1988.

tüccarlar arasında görülür"⁷³. Grenard ve G. Richard'ın Asya Türk toplumları üzerine geliştirdikleri etnografik veriler, genellikle Anadolu köy aile özelliklerinin kaynaklarını oluşturmaktadır. Kırsal alanlarda yaşayan aileler ile kentlerdeki aileler arasında önemli görüntüler ortaya çıkmaktadır. Bu islâmi yapıdan ziyade islâm kültür çevrelerinin etkisinden doğmaktadır.

Durum Osmanlı imparatorluğu için de düşünülebilir. Bilindiği üzere, Osmanlı imparatorluğu, Türk-İslâm karakterli bir devlettir. Kuruluşundan beri, devlet yönetiminde ikili hukuk sistemi hâkimdir. Bunlardan ilki Kur'an, hadis, kıyas ve ictimâ hükümlerinin teşkil ettiği şer'i hukuk; ikincisi de Türk teşkilât geleneği ve fethedilen ülkelerde rastlanan vergi usulleri ile kanunların teşkil ettiği örfi hukuktur⁷⁴. Osmanlı örfi hukuku, zaptedilen ülkelerin sosyal yapısı, siyasi ve kültürel özellikleriyle oluşmuştur. Bu nedenle, araştırmacılara göre, İslâm hukukunun Osmanlı örfi kanunnâmelerine etkisi hususu hâlâ aydınlığa kavuşmuş değildir. Hammer, İslâm hukuk ilkelerinin, kanunnâmelere tesir ettiği görüşündedir. Barkan ise, kanunnâmeler hazırlanırken, islâmi hukukun tesiri olmayıp, çeşitli belde ve kılalarda yaşayan insanların ihtiyaçlarının etkili olduğunu belirtir⁷⁵.

Böylece, Barkan'a göre, "...evlenme, boşanma ve miras usulleri gibi şeriatın en asli kaynakları tarafından şekilleri açıklıkla belirlenmiş olan bazı konularda bile, kanunnâmelerin islâmi hükümlere müdahale ederek zaman zaman onları hükümsüz kıldığı" gözlenmektedir. Bu çerçevede içinde, kanunnâmelerin önemli bir destek unsuru teşkil ettiği bilinmelidir. Öyleki, Şer'i hukuk "evlenecek bir kızla erkeğin, hür iradelerini kullanmaları" prensibini getirmiştir. Oysa örfi hukuk çerçevesi içinde "görücü" yoluyla evlenmenin ağırlık kazandığı örneklerle rastlamaktayız. Bu durum, İslâmdan değil, islâm-dışı etkenlerden kaynaklanmaktadır. Türk-İslâm aile yapısı ele alınırken bu hususa dikkat etmek gerekir. Nitekim, 1 Nisan 1810 tarihli bir kayıta, Tokat'ta Mahmud Paşa mahallesinde oturan Rukiye binti Süleyman adlı kız mahkemeye gelerek şu beyanda bulunur: "Bundan üç sene önce babam müteveffa, beni şu anda Tokat'da bulunmayan Mustafa bin Abdullah'la evlenmek vadiyle "namzed" etti. Aramızda sahih bir nikâh da yok.

⁷³ GRECARD, *Türkistan ve Tibet*, s. 117. Z. Fahri FINDIKOĞLU, *Türkiye'de Aile İktisadiyatı*, Yeni Türk Mecmuası, sayı: 42-44 Ankara 1936.

⁷⁴ ÖZDEMİR, Rifat. "Tokatta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı: 1771-1810", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu*, s. 81-144, Ankara 1986.

⁷⁵ BARKAN, Ömer Lütfü. *Kanunlar*, I, ss. XXXV, İstanbul 1943. Zık. R. ÖZDEMİR, a.g.m., s. 4.

Ben âkile ve bâliğa ve âkilâ-i fâile muhtar olduğum ecilden nefsimi ahara ezvice izin murad eylerim" diyerek serbest kalmasını ister. Mahkeme, şahitler de dinledikten "namzed" Rukiye kızın isteğini yerine getirerek, istenmeyen evlilik akdinin önüne geçmiş olduğu görülmektedir⁷⁹⁶.

Görülüyor ki, Tokat gibi bir iç Anadolu beldemizde 19. yüzyılın başlarında, evlenme akti kızla erkeğin kendi özgür iradelerine göre cereyan etmektedir. Aralarında anlaşılan adaylar, önce belirli bir süre nişanlı kalırlar ki o günkü ifa deyle buna "namzed" deniliyordu. Namzetler, zamanla anlaşamazlarsa bu durum ancak mahkeme kanalıyla son buluyordu.

Ayrıca, Tokat şer'iyye sicillerine göre: "Anadolu'da ve Tokat'ta çok evlilik usulü'nün yerleşmediğini söylemek mümkündür"⁷⁹⁷. Burada örfi hukukun etkisini düşünmek gerekir. Bazan da her iki kod, birbirini destekler niteliktedir. Türklerde kan bağılılığı evliliğe manidir. İslâm dini de aynı şekilde kan bağılılığına dayalı evliliğe karşıdır. Üvey anne, kız, kız kardeş, sütanne ve süt kardeşlerin birbirleriyle evlenmeyecekleri (Nisâ, 22 ve 23. ayetlerinde) açıklanmıştır. Hatta, Reşidüddin'in Oğuz Han hakkında hikâye ettiği menkıbe ki müslüman olmayan anadan süt emmemek durumu Berke Han'a da nakledilmiştir⁷⁹⁸.

Yine Tokat şer'iyye sicilleri (1771-1810) yılları arasında doğum oranının çok düşük olduğunu, ailelerin en fazla bir veya iki çocuk sahibi bulunduklarını göstermektedir. Şer'iyye sicilleri üzerinde çalışan uzmanlara göre:

"Osmanlı aile yapısını, İslâm hukuku ile Türk töresinin şekillendirdiğini, İslâm fıkında görülen teorik hükümlerin, uygulamada çoğu zaman Osmanlı kadısı tarafından yürütüldüğünü, erkekler arasında çok evliliğe itibar edilmediğini, ailelerin en çok bir veya iki çocuğa sahip olduğunu, yetim kalan çocukların feraiz hukukuna göre mutlak pay aldıklarını, hatta müslim ve zimmî ailelerin aynı yapıda olduklarını, aralarındaki sosyal ilişkilerin sıkı olduğunu, zimmîlerin, dini ve etnik yönden ayrı olmalarına rağmen, Türk-İslâm kültürünü benimsemiş bulunduklarını gözlemekteyiz. "

Aynı şekilde, 1880-1906 yılları arasında Kırşehir Şer'iyye sicillerinde yürütülen incelemelere göre, ortalama çocuk sayısı üçtür⁷⁹⁹. Bu durum, Ga-

⁷⁹⁶ ÖZDEMİR, R. a.g.m.

⁷⁹⁷ ÖZDEMİR, R. a.g.m.

⁷⁹⁸ BARTHOLD, V. V. *Orta Asya Türk tarihi hakkında dersler*, s. 238. 1975.

⁷⁹⁹ ÖZDEMİR, R. "Kırşehir'de Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1800-1906)", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* sayı: 9. İstanbul 1989.

ziantep için de geçerlidir. 1700-1730 tarihlerinde Ankara'da tanzim edilen 27 Şer'îye sicilinde mevcut 1096 tereke defterinin incelenmesine göre, terekelerdeki 812 evli müslümandan, 715'i bir evli, 84'ü iki evli, 11'i üç evli ve sadece 2 tanesi dört kadınla evli olduğu görülmüştür. Fazla kadınla evliliğin görünür sebeplerinden birisi belki de en önemlisi eşlerin çocuklarının olmamasıdır. Ortalama olarak bir aileye düşen çocuk sayısı müslümanlarda 2.4, gayri müslimlerde ise 2.7 olarak hesap edilmiştir⁸⁰⁰. Osmanlı şehirlerinden Bursa ve Edirne için yapılan araştırmalarda ise 1 çocuklu ailenin daha fazla olduğu görülmektedir.

Bütün bu bilgilerin ışığında varacağımız sonuç odur ki, arşiv belgeleri, seyahatnameler, vekayinameler ve kanunnâmeler derinlemesine incelenmeden İslâmî Türk ailesi hakkında genel yargılara varmamız mümkün değildir. Biz, burada sınırlı imkânlar altında ancak İslâmiyet sonrası Türk ailesinin bazı tipik yönlerini ele almış bulunuyoruz. Ana tez, Türk aile yapısının eski Türk (İslâmiyet öncesi) aile kimliğini koruduğu noktasında toplanır. Türk töre ve gelenekleriyle İslâmî normlar bir sentez oluşturacak biçimde aile dokusunu meydana getirmiştir.

İslâmın, kültür alanı farklılaşmasından kaynaklanan hususlar bir yana bırakılırsa, temelde Türk aile sistemiyle önemli ölçüde özdeşleştiği söylenebilir. Geniş Osmanlı dönemi uygulanması tarihi belgeleri ve düşünürlerin görüşleri bu hususta en gerçekçi kanıtları oluşturur. Devletin çöküş dönemlerinin başladığı surlarda büyük düşünür Şemseddin Sami'nin kaleme aldığı "Kadınlar" adlı eseri aile yapımızın kimliği hakkında tanıtıcı görüşler ortaya koymaktadır. 1882 yılında yayınlanan bu eserde Şemseddin Sami başlıca üç konu üzerinde durmaktadır: 1) Kadının aile ve toplum hayatı, 2) Kadınlara eski ve yeni toplumlarında tanınan hakların ölçüsü ve sınırlar, 3) İslâmî hukuk ve kuralların, inançların kadına verdiği yerin değeri⁸⁰¹.

Şemseddin Sami bu üç hususu açıklarken, ileri sürdüğü en önemli tez "Avrupalıların islâmı bilmedikleri için aile sistemini eleştirmiş oldukları" noktasında düğümlenmektedir. Ona göre, "bir din ki, Peygamberi (cennet annelerin ayağı altındadır" buyuruyor; bir din ki peygamberi âşık olup evlenenlere şehitlik muştulayarak sevgiyi takdis ediyor, o dinin kadınlara

⁸⁰⁰ DEMİREL, Ömer. "1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Ailenin Niceliksel Yapısı", *Belleğin, cilt: LV, sayı: 211, Aralık 1990, s. 945-962.*

⁸⁰¹ OZANKAYA, Özer. "Laiklik Öncesi Dönemde Şemseddin Sami'nin Aile Düzenine Alt Gözlem", *Türkiye'de Ailenin Değişimi, s. 113-130. 1984.*

haksızlık ettiği öne sürülebilir mi?" biçimindeki savunmalar islâmi aile modelinin somut örnekleridir. Çok evlilik (poligami) ile ilgili olarak da Şemseddin Sami şu görüşleri ileri sürmektedir: "Sefihliği ve yasa dışı gizli evlenmeleri -günümüzde metres hayatı gibi- yasa dışı çocukları önlemek için 4 kadına kadar müsaade ediyor. Gerçi buyurup tavsiye de etmiyor, övgüyle karşılamıyor. Bir karıyla yetinmek daha hayırlıdır, diyor. Ve ekliyor: "Çok karlılığı islâm icad etmedi, eskiden de, üstelik sınırsız olarak, vardı. Ama bu konuda islâmın getirdiği sınırlara uyulmayıp, müsaadesi kötüye kullanılmaktadır. Nitekim, örtünme de aynı şartlardan kaynaklanmıştır. Müslüman halklar arasında islâm öncesi âdetler sürüp gittiğinden dinin ön gördüğünden çok farklı olmaktadır. İran'da kadının gözleri ve parmakları bile kapatılıyor. Oysa, Afrikada müslüman Arabın çadırı çevresinde kadın açık ve özgürce gezer, yabancidan kaçınmaz, misafir ağırır" ...Aynen Anadolu Türkmen kadınlar gibi... İran, Bizans ve Arap etkisiyle yayılan bazı töre ve gelenek kalıplarının Türk aile sistemindeki etkilerinin seviyesi hakkında gerçekçi bilgiler elde edinebilmek için kırsal ve kentsel aile birimlerinin tesbiti gerekir. Bu nedenle, 19. Yüzyıl öncesi aileleri, hatta hane halkları hakkında elimizde son derece az sayıda araştırma bulunmasından ötürü Türk ailesinin hakiki profilini görmek mümkün olmamaktadır. Şer'iyye sicilleri Türklerde çocuk sayısının öyle ifade edildiği tarzda aşırı olmadığını ortaya koymaktadır. Bunun gibi, hane veya ev halkı kavramı da geniş bir yapıyı ortaya koymamaktadır. Hane veya ev halkı Stirling'e göre: "Baba, anne ve çocuklardan (ya da torunlardan) oluşan ve aynı evde oturma şartının bulunmadığı sosyal bir mekândır"⁸⁰². Burada hane, sadece evin içinde oturanlar değil, aynı zamanda bina ve odaya tekabül eden bir "mekân" özelliğini taşımaktadır. Çoğu kez, hane, hem akraba birliği hem de ekonomik üretimi ortaklaşa paylaşma anlamını da taşımaktadır⁸⁰³. Hane büyüklüğü ve yapısıyla alâkalı olarak Cumhuriyet dönemi öncesi yapılmış tek araştırma Mc Carthy'e aittir. 1846-1847 nüfus kayıtlarına göre Mc Charty köy kasaba ve kente dayalı üç coğrafik alanda ortalama hane büyüklüğünü 6.5 bulmuştur. Bundan yüzyirmi yılı aşkın bir süre sonra 1968'de Serim Timur kırsal hane büyüklüğünü 6.1 olarak tesbit etmiştir. Alan Duben'e göre, "geçmişte Türkiyede ki hane büyüklüğü genel olarak

⁸⁰² STIRLING, Paul. *Turkische Village*, s. 36. 1965.

⁸⁰³ DUBEN, Alan. 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı Türk ve Aile Hane Yapıları, *Türkiye'de Ailenin Değişimi*, s. 91-112. İstanbul, 1993.

yüksek değildir. Barkan ise, 16. ve 17. yüzyıl için ortalama 5 olarak belirtmiştir⁸⁰⁴. Faruk Sümer ise 7 katsayısını kullanır⁸⁰⁵. Osmanlı döneminin (1450-1600) yıllarını inceleyen Cook ise bu rakamı 4.5 bulmuştur⁸⁰⁶. Göyünç'ün birçok köylere ait 105 adetlik listede ise bu kat sayı 4 rakamının biraz üstüne çıkabilmektedir⁸⁰⁷. 1700-1730 tarihleri arası Ankara'da ise bu oran müslimlerde 4.4, gayri müslimler için 4.6 bulunmuştur⁸⁰⁸.

Hane halkları üzerine yürütülen araştırmalarda hane tiplerinden tek kişilik olanları bile vardır. 14 yaş ve daha aşağısında olanlar küçük (sagır), daha yaşlıları da büyük (kebir) sayılmaktadır. Göyünç'e göre, belgelerin incelenmesi sonucu geçen yüzyılın Osmanlı ailesinin hep tek kadınla evli oldukları gerçeğini ortaya koymaktadır. Hane, çoğu kez mekân farklılığını da ortaya koyması gözönüne alındığında, sanıldığı gibi geniş aile niteliğini taşımamaktadır.

Lale Devri ile başlayan ve Tanzimatla resmi bir kimlik oluşturan batılılaşma hareketi Türk edebiyatı ve sanatında da önemli sosyal değişme süreçlerine sahne olmaktadır. Her edebi akım ve oluşum içinde yaşadığı toplumun bir realizasyonu olması bakımından Türk romanları da bize aile yapımız hakkında önemli ip uçları verebilmektedir. Hatta, Mardine göre: "...Osmanlı romanlarının büyük bir çoğunluğu toplumsal ve siyasal değişmelerin yarattığı sonuçları işleyen tez'li romanlardır"⁸⁰⁹. Romancılar en çok iki sorun üzerinde durdular; kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin batılılaşması. Bu da sosyal bilim açısından değerlendirilmesi gereken hususlardır. 1859'larda Şinasi, ünlü romanı "*Şair Evlenmesi*" ile önceden düzenlenmiş evliliklerle alay etmeye başlamıştı.

Ahmet Mithat ise, kültür değişmesinin hızlı süreci içinde gelenekli Türk ailesi ile modern batı ailesinin yapısal farklılaşmalarını ortaya koyuyordu: "*Ana tema olarak eğitimde kadınların eşitliği tezini savunuyor, bir gün gelip kadınların her mesleğe girebileceklerini*" ileri sürüyordu. Türk romanında

⁸⁰⁴ BARKAN, Ö. L. "Tarihi Demografik Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, (1951-53), s. 12. Zik. A. Duben, a.g.m., s. 104-105.

⁸⁰⁵ SÜMER, Faruk. *İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 6, s. 461.

⁸⁰⁶ COOK, M. A. *Population Pressure in Rural Anatolia*, s. 85, 172.

⁸⁰⁷ GÖYÜNÇ, Nejat. "Hane" Deyimi Hakkında", *Tarih Dergisi İst. Ün. Edebiyat Fak.*, cilt: 379, s. 331-348. İstanbul 1970.

⁸⁰⁸ DEMİREL, Ömer. "1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Ailenin Niceliksel Yapısı", *Belleken*, cilt LIV, sayı: 211, Aralık 1990, s. 945-992.

⁸⁰⁹ MARDİN, Şerif. "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar*, s. 411-458. İstanbul 1971.

bir diğer konu da “cariyelik” kurumu idi. Bu husus, hem Felâtnun Bey ile Rakım Efendi’de hem de Samipaşazâde Sezâi’nin Sergüzeşt’inde ele alınıyordu. Hatta, Namık Kemâl’in İntibah’ında da işlenmektedir. *“Türk romanındaki cariyeye tipi, daha ziyade Avrupa tarzında eğitilmiş bir ideal kimliği temsil eder. Cariye saraya ve konağa alınır, Türkçe öğrenir, sonra Batı norm ve değerleriyle Türk ailesinde yenilik biçimlerini sırtına etmeye başlar. Bu oluşum, daha sonraları yerli kahramanlara sıçrar, batılı okullarda yetişen ve kültürleşen konakzadelerin çocukları köklerini yitirerek batı hayranı olmaya başlarlar. Bu da, zamanla kendi kültür ve değerlerini aşağı görme eğilimini yaratır. Recaizâde’nin Bihruz beyinde de kültürel ikilik açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bihruz bey, Tanzimat sonucu züppeleşmiş bir aydın tipini temsil eder.”*

Bunun gibi, konak veya saraya musallat olan gösterişçi tüketim ekonomisi, özellikle kürk ve mücevherat düşkünlüğü, kitlelerin benimseyeceği bir statü tercihi oluyordu. Böylece eski kültür kodları, derviş değerleri yıkılarak yerini materyalist yönelim biçimleri almaktadır. Bihruz Bey sendromu diye belirlendiği Mardin’in bu analizleri temelde halkın ahlâki çöküntüyü batılılaşma ile bir tutması sonucunu yaratıyordu. Modernleşmenin boyutlarını temsil eden bu roman tipolojileri aynı zamanda cumhuriyet dönemi “modern kadın” profilinin doğmasını da hazırlayacaktır.

Nükhet Esen’in hemen aynı paralelde ele aldığı 1870-1970 dönemleri İstanbul ailesini işleyen 53 roman, 4 hikâye ve 1 oyun üzerindeki analizleri de Türk aile tipolojisinin önemli bir kesimini ortaya koyar⁸¹⁰. Bu eserlerin ortak noktası, ideal aile veya parçalanmış aile yapılarıyla uğraşmış olmalarıdır. Ancak, romanlar ne kadar sosyal hayatı aksettirse de yine de sanatın mahiyeti itibarıyla gerçekleri değiştirme eğilimi güçlüdür.

Ahmet Hamdi Tampınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi’nde: “1826-1839 yılları arasında saray Avrupa saraylarına göre tanzim ediliyor. Bu yeni moda, taklit tarzında cemiyete yayılıyor. Beyoğlu batı takliti hayatın merkezi oluyor. Kadınların ilk sokağa çıkmaları Beyoğlu’nda alışveriş ve mesire yerlerinde gezme ile başlıyor” diyordu⁸¹¹. Oysa, Münir Aktepe, Patrona İsyanı’nda (1730) İbrahim Paşa devrini şu çizgilerle canlandırıyor:

“...Bu vezir (İbrahim Paşa) miras yedi meşrebdir. Gece ve gündüz zevk u sürür icad eder. İstanbul’un eğlence yerlerinde dolaplar ve beşikler atlı

⁸¹⁰ ESEN, Nükhet. *Türk Romanında Aile Kurumu*. İstanbul 1991. BAAK yayını.

⁸¹¹ TANPINAR, Ahmet Hamdi. 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. 69. İstanbul, 1982.

karıncalar ve salıncaklar kurdurup ricâl ü nisâ mahlût ve kadıncıklar salıncağa binüp inerken hubbaz yiğitler kadınları kucağına alup salıncağa koyup çıkarp (...) tatlik avratların yedinde gibi olup ehl-i ırz diyecek her mahallede beş hatun kalmadı". Mardin'in de isabetle belirttiği üzere bu parça, "kadınların Osmanlı toplumundaki yerinin sanıldığı kadar silik olmadığını bize göstermektedir". Ve bu eğlence-safahata açılma 18. yüzyılın ilk yarısında başlamıştı...

Tanzimat sonrası meydana gelen büyük değişme -ki Mardin bu duruma aşırı batılılaşma adını vermektedir- 1870'lerden itibaren aile sosyolojisinin hemen hemen bütün unsurlarının romanlarda sergilenmesi sürecini de başlatmış bulunmaktadır. Nüket Esen'den özetlersek: "96 romandan aktarılan ailelerin 43'ü konak ve yalıda oturan üst düzey ailelerdir. Tüm ailelerin çoğunluğu çekirdek aile. Çocuk sayısı az. 11 ailenin çocuğu yok, 45 ailenin tek çocuğu var. 25 ailenin 2, 10 ailenin 3 ve 5 ailenin ise 4 ve daha fazla çocukları vardır¹². Romanların çoğunda evlilik kararını gençler kendileri değil, aile büyükleri veriyor. Evlilikte çiftler arası anlaşma ve sevgi esas motiftir. Az da olsa birden fazla kadınla evlenme geleneğine rastlanıyor. Turfanda mı, Turfa mı, da Şeyh Sait Efendi'nin iki karısı var. Muhazarat'da Remzi üstüne evlenmeye kalkınca Fazıla intihar etmeyi düşünüyor ve evi terk ediyor. Metres'te ise Said Efendi'nin 70 kadın aldığı söyleniyor. Türk romanında cariyelik de önemli yer tutuyor. Felsefe-i Zenan'da Sıddık Efendi karısı Zekiye'yi evdeki cariyeye ile aldatıyor. Felatun ve Rakım'da cariyeye Canan olumlu bir kişi. Rakım efendi Canan'ı eğitip onunla evleniyor. Sinekli Bakkal'da Sabiha Hanım eve küçükken aldığı Çerkez kız Dürne'yi yetiştirip oğlu Hilmi ile evlendiriyor. Üç İstanbul'da Sıddık Paşa'nın karısı Cemalifer Çerkes asıllı bir cariyeye. Aynı şekilde Panorama'da Emin Efendi'nin karısı ölünce evdeki besleme Fatma ile evleniyor. Evlilikte erkek sadakatsızlığı ve kadının buna katlanması bu romanlarda en çok eğinilen konulardan biri. Keza, bu romanlarda birçok kişinin içgüdüye olduğu görülüyor. Boşanma ise, dönemin büyük değişme ve geçiş gibi bunalımlı yaşantılara sahne olması nedeniyle sık sık üzerinde durulan bir konudur. İkinci defa erkek evlenmeye kalkınca boşanma veya intihar göze çarpıyor. Metres hayatı, ahılsızlık, aldatılma -kadın veya koca tarafından- miras gibi olaylar da boşanma nedenleri arasında zikredilebilir. Kadının ahılsız ve kötü anne tipolojisi de aileyi parçalamada önemli faktör olarak ele alınmaktadır."

¹² ESEN, Nüket, a.g.m., s. 210.

Şer'iye sicilleri, Seyahatnameler, dış işleri mensuplarının (sefarethane-ler) eşleri veya bizzat kendi tesbitleri, romanlar ve benzeri kaynaklar göstermektedir ki, Türk ailesi kırsal alanlarda muhtemelen geniş, kentsel yörelerde ise çekirdek aile tipi görünümündedir. Zira, kırsal alanlara ait 15. yüzyıldan itibaren tutulan Şer'iye sicilleri göstermektedir ki hane halkı kat sayısı da sanıldığı kadar aksinedir⁸¹³. Kadın, öyle aktarıldığı gibi kapalı, dış yaşantısı olmayan bir varlık da değildir. Çoğu kez, ailede çocukların eğitimi dahil söz sahibidir.

Şemseddin Sami, "Kadınlar" adlı eserinde "erkekler kadınların üstünüdür" yüce hükmünü ise "hiç bir diyecek yoktur" tarzında belirttiikten sonra "çünkü eskiden beri her halk ve topluluk arasında erkek kadının üstü bulunagelmıştır" sonucuna varmaktadır. İslâmın bu görüşü, eski Türk ailesinden (kadın-erkek yanlı tipoloji) ataerkil diyebileceğimiz bir modele geçişin simgesi olmuştur. Artık, İslâmi aile bilaterel (iki yanlı) bir aile değildir. Bu aile sisteminde kadın da köle değildir. İslâmın yayılış alanına bu kültür alanlarına göre kişileri kadı huzuruna kadar götürmektedir. Poligami asla yaygın bir evlenme biçimi olarak düşünülemez.

Günümüzde, Martin Van Bruinessen'in yeni bir araştırmasında Güney Doğu Anadolu'da, özellikle 4 köy ve 134 hanede ilginç sonuçlar elde edilmiştir. Şöyleki, "*ev halkı genellikle tek bir çekirdek aileden oluşmaktadır; koca, karı ve evlenmemiş çocuklar. . Bazen büyük baba, büyük anne, amca dayı, teyze, halayla birlikte yaşanırlar*"⁸¹⁴.

Aşiretler üzerindeki bu inceleme için yazar A, B, C, D gibi 4 köyden, A köyünde (40 haneden 26'sında çekirdek, 1 tanesi ataerkil geniş aile); B köyünde (35 haneden 28'i çekirdek, geniş aile yok); C köyünde (32 haneden 24 hane çekirdek) sadece 1 hane ataerkil; D köyünde ise (18 çekirdek 2 ataerkil) aile tesbit etmiştir. Böylece, toplam 134 haneden 96 hane çekirdek, 4 hane ise ataerkindir. Çok kadınlı hane ise sadece 7 hanedir⁸¹⁵.

Görülüyor ki, doğurganlık oranının en yüksek olduğu güneydoğu bölgemizde yaşayan aşiretlerde bile aile çekirdek (nucleated) tiptendir. Poligami ise sadece %5.1 civarındadır. Genellikle Eski Türk aile yapısı kimliğini sürdürmektedir. Aynı şekilde, başlığın kökenlerinin bir Proto-Türk kavmi

⁸¹³ BARKAN, Kemal, "Kürtçe ile Türkçe Arasındaki Benzerlik", *Erdem Dergisi*, Cilt: 6, sayı: 16, Ocak 1990, s. 1-64.

⁸¹⁴ BRUINESSEN, Martin Van. *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 74. İstanbul, 1992.

⁸¹⁵ BRUINESSEN, Martin Van. *a.g.e.*, s. 394.

olan Sümerler'e kadar dayandığını bilmekteyiz. Talmud yasalarında, nicelik bakımından ne derecede az olursa olsun, iki tanık önünde verilmesi sonucu olarak bir evlenme seremonisi gerçekleştirilmektedir⁸¹⁶.

Ailenin sigortasını teşkil eden başlık parası, Krader'in Moğol-Türk göçebe boyları üzerinde yapmış olduğu bir araştırmada İslâm öncesi bir örneğin zikredildiğine tanık olmaktadır. Baykal gölü yakınlarında oturan ve İslâm dinini benimsememiş bulunan Buryatlarda erkeğin babası veya soyca babaya en yakın olan kimse, gelinin babasına hediye olarak bir mal vermek zorundaydı. Söz kesimi (nişanlanma) de, ödenecek kalın (kalyımın) kararlaştırılmasıyla başlardı⁸¹⁷. Oysa, Ögel göstermiştir ki başlık Eski Türklerde yaygın bir gelenek biçimidir. İslâm öncesi Arap dünyasında da başlık evlenme geleneklerinde önemli bir gelenek biçimidir. İslâm öncesi Arap dünyasında da başlık evlenme geleneklerinde önemli bir yer tutmakta idi. Kuran'da mehr (mahr) olarak tanımlanan evlenme öncesi ödemesi, kadına verilen bir mükâfat, isteyebileceği haklı bir para ve evlenmeyi geçerli kılan bir işlem niteliğindedir.

Türkiye'deki uygulama ile ilgili etnografik belgelerde ise, dinî evlenmelerde bugün bile sembolik bir nitelik taşıyan mehr; başlık ya da kalın ile özdeşleştirilmemektedir⁸¹⁸. Başlık, kadının babasına ya da erkek akrabalarına yapılan bir ödeme olup, evlenme töreni giderlerinin ya da çeyizin (cüzün) bir bölümünü karşılamada kullanılır. Başlık'ın konusu evlenen kadındır, ancak kadın başlık alan kimse değildir. 1986 yılında 3211 köyde başlık alma oranının %63.3 olduğu görülmüştür⁸¹⁹.

Kırsal alanlar ve özellikle geniş ailelerde başlık geleneği yüksek, kentsel ailelerde ise düşüktür (%41.1). Böylece başlık normu, Proto-Türklerden itibaren günümüze kadar uzayan ve boşanma ya da erkeğin ölümü gibi durumlarda kadının geleceğini güven altına alacak bir garanti olabilir. Hatta, Magnarella'ya göre, başlık birden çok kadınla evlenmek isteyecekleri için

⁸¹⁶ WESTERMARCK, E. *The History of Human Marriage*, vol. II, s. 407, 1925.

⁸¹⁷ KRATER, L. *Social Organization of The Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, zık. Peter Benedict, "Hukuk Açısından Başlık Parası ve Mehr", *Yayına Hazırlayan: A. Gürüz-P. Benedict Türk Hukuku ve Toplumuna Üzerine İncelemeler*, s. 1-39. Ankara 1974.

⁸¹⁸ BENEDICT, P. a.g.m., s. 8.

⁸¹⁹ TİMUR, Serim. *Türkiye'de Aile Yapısı*. Ankara, 1972.

bir fren mekanizması görevini de yerine getirebilmektedir⁸²⁰. Günümüzde dininikâha dayalı evlenmeler de mehr ve başlık niteliklerini korumaktadır.

CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK AİLE SİSTEMİ

Gelenekli Türk aile yapısının zengin bir tarihi gelişimi olduğunu başlangıçtan beri vurgulamış bulunmaktayız. Ancak, bu gelenekli yapı ilk kez 1839 Tanzimat Fermanı ile yasal çizgiye çekilmek istenmiştir. Tanzimat döneminden önce Osmanlı devletinde İslâm hukuku yüzyıllar boyu geçerliliğini korumuştur. Bu hukuk genel anlamda Kur'an, sünnet, icma ve kıyas denilen kaynaklara dayanıyordu. Ancak, Osmanlı imparatorluğunda kişilerarası ilişkileri düzenleyen ve kalıplaşmış nitelik taşıyan şer'i ilkelerin yanında hükümdarların emir ve fermanlar yoluyla yönetim ve vergilerle ilgili düzenlemelere de rastlamaktayız⁸²¹.

Tanzimat'la Batı hukukuna dönüş başlamış, islâmi teokratik düzen değişime uğramıştır. (Burada teokratik düzenden kasıt, Osmanlı hukuk sisteminin genellikle islâm hukukunun hâkim olması anlamını taşır.) İmparatorluğun kuruluşundan 1567-68 tarihine kadar olan devrede, mirîarazi tasarruf sahibinin arazisi erkek evlada geçiyorken, bu tarihte yapılan bir değişiklik ile "tapu bedeli" ile kız evlada geçmesi de kabul edilmiştir⁸²². Yine bu 1567 kanununa göre, anneden kalan toprak erkek çocuğa tapu bedeli verilerek suretiyle gerçekleştiriliyordu. Bu kanun 1847-47 yılına kadar sürdü. Bu tarihte alınan yeni bir karar ile kız evladına da erkek evlat gibi babasının arazisine ivazsız sahip olabilmesi hakkı sağlandı⁸²³. Üstelik arazi kız ve erkek kardeş arasında eşit olarak paylaşılacaktı. 1858 tarihli Hattı Hümayün ile de mirî arazi, kız ve erkek evlada üzerinde oturma şartı aramaksızın ücretsiz ve eşit olarak geçebiliyordu. Böylece, şer'i hükümlerden tedrici olarak uzaklaşma başgösteriyordu. Nihayet, 1867 tarihli Tevsi-i İntikâl Nizamnamesi ile erkek ve kız evlatların hakları aynen kalıyordu. 1868'deki tedvin hareketi, yani Mecelle, aile kurumu ile ilgili hükümleri de getiriyordu⁸²⁴. Ancak, Mecelle

820 MAGNARELLA, P. (*The Turkish Bridewealth Practice in Transation*) in *Muslim World*, vol. 59, s. 142-152 1969.

821 ve P. BENEDICT, a.g.e., s. IX-X.

822 CİN, Halil. *Eski ve Yeni Türk Hukukunda Tarım Arazilerinin Miras Yoluyla İntikali*, s. 54-55. Ankara, 1979.

823 Kurnaz, Şefika. *Cumhuriyetten Önce Türk Kadını*, s. 29, 1991.

824 FINDIKOĞLU, Z. Fahri. *Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi*, İstanbul 688-738, İstanbul 1958. İ. Ü. İktisat Fak. yayını No: 105.

aile kurumuna büyük ölçüde kayıtsız kalmıştır. 21 Şubat, 1912 tarihli Emval-i Gayri Menkulenin... yasası da kız ve erkek evlada eşit miras hakkı vermektedir. Bu kanun Medeni Kanunun kabulüne kadar yürürlükte kalmıştır. Osmanlı toplumunda bir de cariyelik (odalık) durumu vardır. Bilindiği üzere savaşlarda esir edilen veya para ile satın alınan erkeklere köle, kadınlara da cariyeye deniliyordu. Satıldığı konak veya sarayda kendini kabul ettirebilen cariyeler evin efendisine çocuk verebildikleri takdirde, evin hanımı bile olabiliyorlardı. Cariye satışında genellikle pencik denilen bir de vergi alınırdı. Bizde esir ticaretinin kaldırılmasına dair ilk belge 22 Ocak 1847 tarihlidir. Bu tarihte Bağdat valisine yazılan bir emirde, Afrika kıtasında esir ticareti yasaklanmaktadır. Abdülmecit, 1856 Paris Antlaşması ile Avrupa Devletleri Topluluğu'nun kabul ettiği usullere uymayı taahhüt etmiştir. Böylece, esir ticareti tümünden yasaklanmıştır.

Yabancı ile evlenme Osmanlı devletinde (islâmda) ilk defa din hükümlerinden bağımsız uyruklu düzenlenmesi 1851 Fransız kanunundan etkilenerek hazırlanmıştır. Tâbiyet-i Osmaniye Kanunnâmesi ile müslim veya gayri müslim olmak önemli değildi. Bu ilke 1876 Kanun-ı Esasi ile de kural haline getirilmiştir. Bu yasa çerçevesinde bir yabancı ile evlenen kadın Osmanlı uyruğunu yitirmekte idi. Bir önemli yenilik de Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği sosyo-psikolojik yıkıntılar karşısında 1917 tedvin hareketiyle karşılaşmamızdır. Bu aile kararnamesi, evlenme akdinde devletin müdahalesini öngörmektedir. Böylece evlenme işi devlet tarafından yürütülecektir. Ancak, Ebussuud'a atfedilen bir karara göre 16. yüzyıldan itibaren evlenmenin devletleştirildiği görüşünde onlara da rastlamaktayız. Zaten islâm hukukuna göre de *"izdivaç akdinin camide yapılması gerekir"*. Bu yeni kararlar, imam nikâhı sonucu doğan gayri meşru çocuklara yeni bir kimlik kazandırıyordu. Kararname aynı zamanda önemli bir boşluğu da dolduruyordu, bu da talâk meselesi idi⁸²⁵ anlamda *"boşanma"* olgusuna dönüşecekti. Yani artık kadın gelişi güzel reddedilemeyecekti. Erkek bigam olmak isterse ve kadın razı olmazsa zevceye boşanma hakkı tanınmıştır. Ayrıca, evlenme akdinin cereyanında kadın *"üzerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci karısı boş olmak"* şartını koyabilir.

Aile ve kadın haklarıyla Cumhuriyet öncesi alınan kararlar veya yasalar, temel hareket noktası olarak Batılı norm ve değerler doğrultusunda

⁸²⁵ FINDIKOĞLU, Z. F. a.g.m.s. 688-738, 1st.

olup, lâikleşme kimliğini yansıtmamaktadır. Cumhuriyet dönemiyle, 1926 Medeni kanunun kabulü kadının statüsünü yükseltmiş ve erkekle eş değer bir kimliği kazanmasını sağlamıştır.

Bu noktadan itibaren, modern Türk aile yapısı üzerindeki değerlendirmeleri ele almak istiyorum. 1950'ler, özellikle 1960'lı yıllardan sonra köy ve kasaba araştırmalarının yoğunluk kazanması, aynı zamanda bu grupların aile hayatı, evlenme biçimleri üzerindeki incelemelerin de gündeme gelmesine yol açmıştır. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütlerince Serim Timur tarafından 1968 yılında yurt çapında 150 köy, 49 kasaba, 57 kent olmak üzere 256 yerleşim birimini kapsayan 4500 ev halkı üzerinde gerçekleştirilen araştırma bugün bile özelliklerini korumaktadır⁶²⁶. İbrahim Yasa'nın Hasanoğlan Köyü araştırması, Ahmet Tuğaç, vd. tarafından DPT adına yürütülen Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri, E. Kongar'ın İzmir'deki Şehrsel Ailenin Bazı Nitelikleri, M. Kıray'ın: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası: Ereğli, N. Berkes'in Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma adlı yerli yayınlar Türk aile yapısına dolaylı temas etmişlerdir. Ayrıca, W. Eberhard'ın *Changes in leading families in southern Turkey*, P. Stirling'in *Turkish Village* adlı incelemeleri aile sistemi hakkında daha önceleri gerçekleştirilmiş dolaylı yayınlar arasındadır. Bütün bu yayınlar hakkında Orhan Türkdoğan'ın *Çağdaş Türk Sosyolojisi* (Atatürk Üniversitesi yayınları, 1977, Erzurum) adlı eseri, özellikle aile sosyolojisiyle alakalı olanlar üzerinde yürütülmüş bir eleştiriyi kapsar.

Türkiye'de aile sosyolojisi bağımsız bir birim olarak ancak Başbakanlık Araştırma Kurumu'nun gerçekleşmesinden sonra başlamış bulunmaktadır. Bunun ilk örneği Feridun Merter'in: köy ailesinde meydana gelen değişimler (Malatya örneği, 1990), Sevinç Özen'in: Yaşam biçim ve Aile yapısında meydana gelen değişimler: Soma örneği, 1991 yayınlanan Türkiye Aile Yılığ, özellikle Aile Yazıları adlı altında yine aynı kurumun yayınlamış bulunduğu sosyal araştırmalara ait daha önceleri yayınlanmış eserlerin derlenmesi önemli adımlar olarak burada zikredilmelidir.

1980'li yıllarda kurulan Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin de hazırlamış bulunduğu: "Türkiye'de Ailenin Değişimi" adlı ortak bir çalışma da aile sosyolojisi alanında katkıda bulunabilecek niteliktedir. Ancak, Batı anlamında Türk aile sosyolojisinin sınırlarını belirleyecek ve özünü oluşturacak

⁶²⁶ TİMUR, Serim. a.g.e.

çalışmalar henüz başlangıç safhasındadır. Öyleki, henüz aile sosyolojimize giriş teşkil edecek olan tarihsel incelemeler sistematik bir biçimde ele alınmış değildir. Ayrıca, İslâm öncesi-sonrası Türk devletlerinin belirleyici sosyal yapı incelemeleri ve buna dayalı aile sistemi de kapsayıcı ve tipleştirici bir tarzda ortaya konmuş değildir. Bu nedenle, Cumhuriyet sonrası aile modelimiz üzerinde bir görüş ileri sürerken, bu döneme ait yapılmış çalışmaların bir dökümünü değil, aksine bunları da kapsayacak şekilde yöntem ve tekniklerin kimliği üzerinde durmak isteyeceğim. Konuya bu tür eleştirel metodolojik yaklaşım, aynı zamanda bu döneme ait Türk aile yapısının hangi aşamada bulunduğunu da gösterilebilecektir.

1.) Türk aile sorunu ile alakalı araştırmalarda üzerinde önemle durulması gereken bir husus, Batı toplumları için geliştirilmiş yöntem ve yaklaşım biçimlerinin aynen toplumumuza da uygulanmış bulunmasıdır. Bu bir metodoloji yanılığıdır. Çünkü, Türk toplumunun tarihi gelişim çizgisi, kültür ve değerler sistemi bir başka toplumun aynısı değildir. Bir zamanlar, Marks'ın Batı Avrupa'nın tarihi gelişimine ait oluşturduğu model (ATÜT), sanki Türk toplumu Avrupa toplumunun aynı gelişim biçimini yaşamış gibi, aynen Asyatik toplumlara da uygulanmıştır. Bugün, ATÜT'çüler tarihi yanılığını anlayarak bu heveslerinden uzaklaşmışlardır⁸⁷.

Aile sosyolojisinde de benzer yanlışlıklar yapılmıştır. D. Lerner'in Türkiye'yi de kapsayan bir eserinden yararlanarak Türk aile modeli için üçlü bir sınıflandırma ele alınmıştır. Lerner'e göre günümüzde toplumlar, üçlü bir aile tipolojisini ortaya koyar: 1) Gelenekli, 2) Geçişli, 3) Modern toplumlar⁸⁸. Mısır, İran, Ürdün, Lübnan, Suriye ve Türkiye olmak üzere beş Orta Doğu ülkesinde yapılan bu araştırmanın Türkiye kesimini Lerner, Schueller ve Stycos gerçekleştirmiştir.

Türk aile sosyolojisi araştırmalarında bu model ya aynen kullanılmış veya onun tekabülü olan: Kırsal aile, Gecekondu ailesi ve Kentsel aile olmak üzere üçlü modeller oluşturulmuştur. Kırsal aile (gelenekseli), gecekondu ailesi (geçişli), kentsel aile de (moderni) yansıtmaktadır. Böylece, her toplum tipinin, özelliklerine paralel olarak aile sınıflandırılması ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu tür girişim sadece bir analogidir. Her analogi de bilime aykırıdır. Örnek olarak, gecekondu ailesi (kimi nitelikleri kırsal aileyi

⁸⁷ DİVİTÇİOĞLU, S. a.g.e., s. 287-288.

⁸⁸ LERNER, Daniel. *The Passing of Traditional Society*, s. 287-88. 1958.

andırır) nde kadın ve çocuklar, geleneksel geniş aileye oranla, daha çok özgürlüğe sahipse de babanın denetimi kırsaldaki gibi güçlüdür.

Geçiş toplumunu (transition) yansıtan aile modeli, araştırmacılara göre kentleşmenin etkisiyle modernleşmeye dönüşecektir. Oysa, ülkemizde gecekondulaşma 1950'lerden beri süregelen bir geleneğe sahip olmasına rağmen yarım yüzyıllık gecekondularla modern aile tipolojisine rastlamak mümkün olmamıştır⁸²⁹.

2.) Batı sosyologlarının özellikle Parsons modelinin etkisi altında kalan bir kısım sosyal bilimcilerimiz, geleneksel kır toplumlarından sanayi-kent toplum tipine geçişte birlikte, sanayileşme ile ailenin yapısı arasında belirli bir nedensellik ilişkisinin bulunmadığını ortaya koymaktadır. Turner'e göre, aile hayatında meydana gelen ve ayrıca üretim biçimlerini etkileyen değişimler gerçekte biri olmadan diğeri mümkün olmayan ve birlikte gelişen süreçlerdir. Batı modellerinin evrenselliğine olan bu inanç, maalesef Türk aile sosyolojisine de hakim olmuştur. Oysa, *"sanayileşme aile yapısını etkilemek suretiyle geniş aileden çekirdek aileye geçiş"* biçimindeki varsayımları bugün için gerçekliklerini koruyamamıştır. Sosyolog Greenfield'e göre, çekirdek aile Amerika Birleşik Devletleri sanayileşmeden önce de vardı. Bu çekirdek aile de Büyük Britanya'dan göçedenlerdir. Keza, Barabados adalarında yaşayanlar tamamiyle çekirdek aile modeline göre hayat sürmelerine karşılık sanayileşmeleri son derece zayıftır. Ada halkı sadece bir mono kültür olan şeker kamışı ticaretiyle uğraşmaktadırlar... Ayrıca, Sjöberg, sanayi öncesi Batı toplumlarında geniş ailenin kırsal alanlarda değil, kentlerde yoğunlaştığını bulgularla kanıtlamıştır. Çünkü, o dönemde kentlerde yukarı sınıf geniş aile biçimi idi. Yoksul tabaka ise hem kentte hem de kırsal alanlarda çekirdek aile kimliğini taşıyordu.

Konu ile ilgili diğer görüş de, çekirdek aile tipinin 13. yüzyıldan çok önce bile varolduğu, geniş ailenin ise hiçbir vakit egemen olmadığını Laslett'in araştırmasıyla bilmekteyiz⁸³⁰. Çekirdek ailenin sanayileşmeyi doğurduğu tezi Japonya örneğiyle bile desteklenemez. Zira, bu ülkede sıkı aile bağlılığı sanayileşmeye katkıda bulunmuştur.

Bütün bu örnekler göstermektedir ki, Türk sosyolojisinde geniş yer alan sanayileşme ile aile yapısı arasındaki bağlantı geçerliliğini koruyamaz. Tıp-

⁸²⁹ KIRAY, M. B. Ereğli adlı araştırması bir geçişli yapıyı ortaya koyar.

⁸³⁰ LASLETT, P. *Houshold and Family in Past Time*, 1972.

kı geleneksellik-modernlik kutuplaşmasında olduğu gibi. Bu tipolojide de, yukarıda belirttiğimiz gibi, geleneksellik nedir, modernlik nedir?" açıklığa kavuşturulamamıştır. Geleneksellik baba otoritesi mi, kırsal alanlarda yaşamak mı? Yoksa toprak mülkiyetine sahip olmak mı? Veya sosyal değişmeye kapalılık mı? Bütün bunlar yer ne oturtulmuş değildir.

3.) Bir diğer eleştiri noktası da, "iktisadi şartların, mülkiyet ilişkilerinin aile niteliğini etkilediği" görüşüdür. Bu tür Marksist bir metodoloji araştırmalarda geniş yer bulmuştur. Engels'in 1884'de yazmış olduğu "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" adlı eserinde ileri sürdüğü hipotez: "...Özel mülkiyetin yerini alması ve baba mülkünün yalnızca kendi çocuklarına geçmesini öngören veraset sisteminin ortaya çıkması ataerkil geniş aile biçimini yaratmıştır..." Bu çizgide görüşler Türk sosyoloji geleneğinde de yerini almıştır. Türkiye'de aile yapısı, "aile tipi geniş mülkiyetin bulunduğu yerde vardır. Mülkiyet parçalanınca ataerkil aile de niteliğini kaybetmektedir"⁸¹. Aynı şekilde bir diğer araştırma da açıkca Marksist modele göre aile biçimini yorumlamaktadır⁸². Benzer bir diğer görüş de, Engels'in: "Ailenin toplumun teknolojik düzeyi tarafından belirlendiği" kanısındadır⁸³. Gerçekte, aile tipi mülkiyet biçimine mi bağlı? İddia edildiği üzere, ataerkil aile tipi büyük mülk sahiplerinde mi görülmektedir? Ataerkil aile, mirasın baba soyundan en yaşlı erkek çocuğa geçtiği aile tipi midir? Bütün bunlar irdelenmeden Batıdan aktarmalardır. Ayrıca ataerkil geniş aile en çok topraksız ailenin bulunduğu Karadeniz bölgesinde görülmektedir. "

Le Play okulu ise, toplum biçimiyle aile yapısı arasındaki ilişkiye dikkatimizi çekmek suretiyle bu Marksist metodolojiye karşı çıkmıştır. Türkiye'de Le Playci olarak bilinen Prens Sabahattin sonrası Mehmet Ali Şevki ve Selahattin Demirkıran yapmış oldukları geniş köy monografilerinde bu teze dayalı görüşler ileri sürmüşlerdir. Böylece, mülkiyet yerine toplum biçimi baz olarak ele alınmıştır.

Bilindiği üzere Le Play ve okulu "aile" yi toplumun en küçük birimi olarak seçmiş, Demolins ve Descampas geniş alanları kapsayan araştırmalar yapmışlardır. Le Play'in kendisi de bizzat işçi aileleri üzerinde durmuş, nomenklaturalar geliştirmiştir. Le Play okulunun aile sınıflaması: Ataerkil

⁸¹ TİMUR, S. a.g.e., s. 26.

⁸² YÜCEKÖK, Ahmet. *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, s. 16. Ankara

⁸³ KONGAR, Emre. *İzmirde Kentsel Aile*, s. 39-46, Ankara 1972. Keza, "Sosyal Değişme Sürecinde Aile, Akrabalık ve Soy İlişkileri", ODTÜ Türk Halkbilim Topluluğu, *Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşım ve Yöntemler Semineri*, s. 161-172, Ankara 1977.

aile, kök aile ve kararsız aile türü toplumumuzda geniş yankılar bulmuştur. Allah'a ve baba otoritesine bağlılık, malın veya mirasın parçalanmadan nesiller arası sürekliliği gibi temel ilkeler Türk aile sosyolojisi açısından tasvip görmüştür. Aile sosyolojimiz Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken ve öteki araştırmacılar dahil, Le Playci kök aile -yani mirasın parçalanmadan seçilen ferde geçmesini ön gören- modelini Türk aile sosyolojisi için örnek kabul etmişlerdir. Le Play'in temellendirdiği bir aile için ön görülen: Dirlik-düzenlik yanında aile bütçeleri en belirleyici unsurlardır. Türk aile sosyolojisinde, aile bütçelerine dayalı monografilerin 1940'lı yıllarda yoğun bir biçimde kullanılmasında Le Playci okulun etkisi güçlü olmuştur.

Bu bilgilerin ışığında bir kısım Batılı düşünürler Türk ailesinin model bir aile olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim, Berger'lere göre: "...Batıda yozlaşmamış aileyi Türkler yaşamakta ve yaşatmaktadırlar. Batıda aile müessesesinden başlayarak diğer sosyal müesseselere sirayet eden çözümlene sürecini ancak Türkler değiştirebilir. Bu itibar ile Türk aile yapısı Batıda örnek alınmalı ve taklit edilmelidir. Avrupalının manevi kalkınmasının reçetesi buradadır"⁸³⁴.

4.) L. Krader'in: İslâmlık öncesi Türk toplumlarındaki aile akrabalık ilişkilerinin bir tür "Omaha" modeline benzediğini, ancak islâmiyetin kabul edilmesinden sonra, antropologların "Sudan" sistemi adını verdiği başka bir aile akrabalık sistemine doğru dönüşmeye başladığını iddiasıyla karşı karşıya bulunmaktayız. B. Güvenç, belirli sınırlar içinde bu tezi benimser görülmektedir⁸³⁵. Gerçekte, Gökalp'ın de belirttiği üzere Türkler üç büyük medeniyet alanı değiştirmiş bir kültürün temsilcileridir. Bu durum, akrabalık terminolojisinde bir takım gelişme ve farklılaşmalara neden olmuştur. Hatta yeni kavramlar ve yeni adlar bu terminolojiye ithal edilmiştir. Kuşkusuz, köklü değişimler islâm uygarlık çevresine katılmakla ortaya çıkmıştır. Ancak yine de, Proto-Türkler ve Eski Türkler akrabalık sistemi temel öz olarak yapısal özelliklerini devam ettirmiştir.

Krader'den esinlenerek, Türk aile sisteminin Sudan olarak adlandırılan "tanımlayıcı" akrabalık sisteminden, Batı ve Eskimo olarak bilinen "sınıflayıcı" Omaha aile modeline doğru yöneldiği görüşü üzerinde durulmaya değer varsayımları gündeme getirmektedir. Omaha (babasoyu), Orow ise ana

⁸³⁴ BERGER, Peter and B. *The War Over Family*, 1983.

⁸³⁵ GÜVENÇ, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*, s. 290-294, Ankara 1972. Keza, Sosyal Değişme Sürecinde Aile, Akrabalık ve Soy İlişkileri, ODTÜ Türk Halkbilim Topluluğu, *Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşım ve Yöntemler Semineri*, s. 161-172, 1977.

soyu modelleriyle karşılaştığımızda Türk aile tipolojisinin tarihi gelişim çizgisi yeniden gözden geçirilmelidir. Öyleki, Yakutlarda maternal (anaya ait), Kırgız Türklerinde ise, babaya ait (paternal) aile tipleriyle karşılaşmaktayız. Çünkü, sosyal yapı farklılaşmaları akrabalık ilişkilerini de etkilemektedir. Altay Türklerinde ise, aile modeli ikisi arasında orta bir tiptir. Altaylarda erkek kadının ailesine girer. Bu durum anaya ait yakınlığı gösterir. Bunun için de erkek, bir mühür vermek zorundadır. Bu da hediye değil, geçici bir iş yardımı biçimindedir. Böylece, erkek kısa bir süre de olsa karısının ailesi yanında çalışmış olur. Keza, Türklerde exogamy hakimdir. Buna karşılık, amca kızıyla evlenebilme (endogmy), hatta yenge ile evlilik bağı kurma biçiminde levirat yaklaşımlarla karşı karşıya bulunmaktayız. Bunlar, bir çeşit tercihlilik evlilik olmakla beraber Hun Türklerinden beri bilinmektedir. Bu nedenle, Sudan-Omaha modelinin geçerliliği Türk aile yapısı belirlenmede benimsenmesi mümkün olamaz.

5.) Aileye ekonomik açıdan yaklaşımı bir kısım sosyal bilimcilerimiz aile kurumunun tampon fonksiyon olarak açıklamaktadırlar. David Kingsley'in *"Balancing Factors"* (Dengeleyici etmenler), Herskojitz'in *"Buffalo Function"* G. Sdoberg ve G. M. Foster'den alıntılar. Kıray ve Kongar'a göre, tampon fonksiyonlar bizatihi oluşumlar değil, sonradan beliren şartlara uygun mekanizmaları olarak kabul edilen yeni gelişmelerdir. Aile, bir üretim birim olarak bir tampon fonksiyondur. Kanaatımca, Türk aile sosyolojisine dışardan aktarılan bu kavram da isabetli bir tercih sayılmaz. Aile, sosyal yapının dokusunu oluşturan tabii bir birliktir. Kendisinden öncesi bulunmayan bir sıfır noktası (zero point) olarak düşünülür⁶²⁴.

6.) Batıda 18. ve 19. yüzyıllarda ağırlık kazanan evrim teorisi sonucu, sosyal kuruluşların sürekli bir değişim içinde bulunduğu görüşü Türk sosyolojisini de etkilemiş bulunmaktadır. Sosyal bilimcilerimiz, aile sistemini açıklarken bu tür evrim teorilerinden, yerli yersiz söz etmekte, yeni bir takım varsayımlar ileri sürmektedirler. Buna göre, ataerkil geniş aileden geçişte görüldüğü üzere, evrimci teoriler adeta aile sosyolojisinin bir parçası haline gelmişlerdir. Oysa, başlangıçta da belirttiğimiz gibi, aile yapımız incelendiğinde yerli bakış açımızı olaylar üzerinden uzaklaştırmamamız gerekir. Türkiye'de Aile Yapısı adlı araştırma göstermiştir ki, Osmanlılarda da çekirdek aile orta ve alt tabakalarda varlığını sürdürmektedir. Aynı şe-

⁶²⁴ Ancak, bazı yörelerimizde raslanan (taygeldi) ailesi, Levirat-Rize ilinbaldızla evlenme, Isparta-SemirKent'ta yenge ile evlenme; Berdel aile Alik aşiretlerinde görüldüğü gibi. Kars yöresinde bazı Şiğiruplarda raslanan Ahunt modeli birer tampon Fonksiyon olarak düşünülebilir.

kilde Eski Türk ailesine ait akrabalık terminolojisi çekirdek ailenin varlığını kanıtlamaktadır⁸³⁷. Osmanlı aile tipinin günümüzden farklı olmadığı tezi, Şer'iyye sicillerine dayalı araştırmalarda da tesbit edilmiştir⁸³⁸. Ancak günümüzde çekirdek ailenin farklılaşması hadisesiyle karşılaşmaktayız. Bu da, ya çekirdek ailenin kompartmanlaşması diye ifade edilen, apartman veya sitelerin ikamet sınırları içine ailenin sıkışması veya ferdiyetçiliğin gelişmesi sonucu, toplumdaki temel değerlerin bozulmasıyla birlikte aile biriminin sarsılması, parçalanmasıyla ortaya çıkan "atomize" aile biçiminde tecelli etmektedir.

7.) Feminizm akımı da batı aktarılması bir süreci belirler. Ziya Gökalp "Türklerde kadın-erkek eşitliğine dayalı demokratik bir aile tipi mevcut olduğundan, feminizm kendiliğinden ortaya çıkar" diyordu. Ancak, sivil toplumun gelişmesi, ülkemizde de bu akımın yeniden canlanmasına neden olmuştur. Gerçekte, klasik Türk ailesi, kadın-erkek yaklaşımına, statü birliğine yönelik bir özelliğe sahiptir. Bunu, Proto- Türklerden Erzurumlu İbrahim Hakkı'ya kadar bir tarihi gelişim çizgisi içinde açıklamış bulunuyoruz. II. Meşrutiyet döneminde aile ve evlilik sorunlarıyla ilgili alafranga evlenme ilânları da dönemin kadın-erkek zihniyetini göstermesi bakımından ilginçtir⁸³⁹. Bunlardan birkaçını görelim. "28 yaşında bir kadını. Zevcim üç sene mukaddem vefat etti. İzdivaç etmek istiyorum. İstikbali parlak bir genç ile teşrik-i hayat etmek istiyorum." "18 yaşında bir kızım. Okur yazarım. Nezih bir aileye mensubum. Yalnız zevcimin âli mektepten mezun ve içgiüveyi olmasını istiyorum." "Ben fakirim. Gönlüm gayet kibardır. Memuriyet katiyyen istemem. Sinnim 25'tir. Yaşıma göre bir kız veya dul kadınla izdivaç etmeye karar verdim."

Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş dönemini belirleyen İkinci Meşrutiyet yılları, Türk aile yapısında kadın-erkek yönelimi bakımından ne denli bir zihniyet farklılaşmasına gebe olduğunu belirlemesi bakımından dikkat çekici olsa gerek. Cemiyetçilik girişimleri, kadın dergileri, klüpleri, moda evleri her yönü ile bu döneme damgasını vurmuş bulunmaktadır. Yine bu dönemde (1916) Şeyhülislâm Hayri Efendi'nin verdiği fetva ile bütün Türk kadınlarına boşanma hakkı tanınmış; 1917'de Hukuku Ali Karamamesi, bigam olduğu takdirde, birinci evliliğin kadının isteği üzerine sona erdiril-

⁸³⁷ TİMUR, S. a.g.e., s. 26.

⁸³⁸ ORTAYLI, İlber "Osmanlı Toplumunda Aile", *Türkiyede Ailenin Değişimi* s. 187-188.

⁸³⁹ TOPRAK, Zafer. Osmanlıda Alafranga Evlenme İlânları, *Tarih ve Toplum Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 5. İstanbul 1988.

mesi ön görülmüştür. Medeni kanunun kabulü, 1935 soyadı kanunu ailede lâikleşme sürecini hızlandırmıştır. Böylece, geleneksel yörelerde bile gerontokratik (yaşlı hakimiyeti) ilişkiler zayıflamış, karı-koca eşitliğine dayalı bir ortama yönelinilmiştir. Batılı normların iletişim ve eğitim süreciyle yayılması bu kadın-erkek eşitliğine dayalı ilişkiler sistemini daha da güçlendirmiştir. Ülkemizde feminizmin ortaya çıkışı bu birikimlerin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Ancak, ABD’de görüldüğü üzere, başlangıçta bu akım taraftarlarının aşırı özgürlük, kürtaj ve eşcinsellik gibi seksüaliteye dayalı marjinal çizgileri izlemiş olmaları günümüzde eleştiriye uğramıştır. Ülkemizde de feministlerin zaman zaman aynı hedeflere yönelmiş olmaları bu oluşumun filozofisine ters düşmektedir. Bunun gibi, Germaine Greer, 1970’de yayınlandığı *The Female Eunuch* (Harem Kadını) adlı eserinde, özgürlüğün cinselliğe evet demek olduğunu yazıyordu. Bizde de hemen hemen Batının feminist kalıntıları aynı tarzda devam etmektedir. Çoğu kez, ailenin kutsallığı reddedilecek, evlilik dışlanacak, evli imiş gibi bir arada yaşamak özgürlük ve kişiliğin kazanılması olarak alkışlanacaktır. Cinsiyet en büyük fetiş haline gelecek, aile dışlanacaktır.

Bu tür bir feminizm anlayışı karşısında biz sosyal bilimcilerin kayıtsız kalması gerekir. Soylu, akılcı ve yapıcı bir feminizm akımı; kadın-erkek haklarını savunacak biçimde donatılmalı, hatta femilizm (ailecilik) felsefesinin desteklenmesi hususunda olumlu katkıda bulunmalıdır.

SONUÇ

Türk ailesinin portresi sınırları içinde ele aldığımız bu inceleme; 1) İslâmiyet öncesi (proto-Türk ve Eski Türkler) olmak üzere iki çağ içinde ele alınmıştır. İslâmiyet öncesi Türk ailesi, görüldüğü üzere belgeler bakımından hemen hemen hiç işlenmemiş bir alanı oluşturmaktadır. Türk mitolojisi (efsane, destan vb.) seyahatnameler ve Eski Çin metinleri ile etnograf ile tarih yazarları ve Altaistlerin görüşlerine başvurmak suretiyle Türk aile tipolojisi kalın hatlarıyla belirtilmeye çalışılmıştır. 2) İslâmi Türk ailesi yeni bir uygarlık ve kültür alanına geçişi temsil etmektedir. İslâmi norm ve değerleri sistemi, toplum yapısı kadar aile kimliğini de etkilemiştir. Ancak, evlenme şekilleri açısından ağırlıklı olan bu etniklikler, temel aile biçiminde önemli bir farklılaşma meydana getirmiş sayılamaz. Karakteristik Türk ailesi, İslâmi yapı içinde özelliğini sürdürmekte, hatta İslâmın aileye atfettiği

kutsal değerlerle daha da pekiştirilmiş bir durum kazanmaktadır. Divan-ü Lügat-it-Türk ve Dede Korkut gibi İslâma geçişin belgesel nitelikli eserleriyle, Kutadgu Bilig ve benzeri geçiş döneminin dev eserlerinin ortaya koyduğu veriler, bu defa, İslâm ile bir sentez oluşturmuş. İslâm, gelenekli konjugal Türk ailesine özde bir müdahalede bulunmamış, hatta tarihi kimliğini korumada etkin rol oynamıştır. Şer'îye sicilleri; evlenme ve boşanmaların, hatta nişan bozmaların kişilerin özgür iradesine bırakılmamış, aksine yasalarla çözümlenmeye çalışıldığını vurgular. Bir bakıma, İslâm gelenekli Türk aile yapısının sürüp gitmesinde koruyucu bir görev yüklenmiş gibidir. Eski Türklerde rastlanan ikinci hanımlar, İslâm ile yasallaşmış, fakat, kırsal alanlar da dahil, bir yaygınlık kazanmamıştır. Savaşlar, erkek gücüne dayalı faaiyet biçimleri toplumda erkek nüfusun bazan kaybına yol açmış; bu durumlarda poligaminin yer yer uygulanması gündeme gelmiştir. Bu husustaki savunmayı Şemseddin Sami'nin kaleme aldığı Kadınlar adlı eserinde ayrıntılı bir biçimde görmekteyiz.

Günümüz aşırı Kapitalistleşme sürecine itilmiş ülkelerde, özellikle Birleşik Devletlerde fazla mal satmak, çok kazanmak durumunda takındıkları bireyci tutum yüzünden, insanlar kavgacı bir tutum içine girmişlerdir. Oysa, Japonya veya Asyalı toplumlara, sosyal dinamizmalarının temelinde yatan aile değerlerine yönelmek suretiyle kültürel mirastlarını korumuşlardır. Bu değerler, ekonomik kalkınmanın sosyal sermayesinin teşkil etmesiyle ekonomik kalkınmanın da itici gücünü oluşturmaktadır.

Bu ülkelerde, aile, topluluk eğilimi ve güven duygusunu uyandırmada önemli etken olmuştur. Örnek olarak Güney Kore'de rastladığımız aile bağlılığı güven duygusunu destekleyici unsuru olmuştur.⁸⁴⁰

Ailedeki dayanışma, bağlılık bir kültür ve değerler sistemi olarak sosyal sermayeyi oluşturur. Sosyal sermayenin gücü, aynı zamanda güven duygusunun yükselmesini sağlar. Kalkınma, güven duygusunun ön sıralarda bulunduğu ülkelerde gerçekleşir. Türkiye'nin, 40 ülke üzerinde yapılan bir araştırmada 39.sırada geldiği tespit edilmiştir. O halde, kalkınma James Coleman'ın da belirttiği üzere; "İnsanların ortak amaçları için gruplar

⁸⁴⁰ Francis Fukuyama, a.g.e.s. 22-23.

ya da organizasyonlar halinde bir arada çalışabilme yeteneğini belirleyen sosyal sermayeye ulaştığında gerçekleşir ⁴¹.

⁴¹ James S. Coleman, "Social Capital in The Creation Of Human Capital", *American Journal of Sociology*, 94, s. 95-120, 1988.

BÖLÜM: XIX

DİNİ SİSTEM: İSLAMİ PÜRİTANİZM Mİ?

Sosyal yapı; aile, klan, yasal sistem, din, aile veya ulus gibi somut toplumsal örgütlerle ilgilenir. Türk toplumunun bir dinamiğini oluşturan Aile sosyolojisinden sonra, en önemli kurum olan dini sistemi ele almak istiyoruz.

Bu bölümde, hem Türk ekonomik sistemini hem de sosyal yapıyı ilgilendiren bir konuyu "İslâm Püritanizmini"ni ele almak istiyorum. Püritanizm, aslında Protestanlığın İngiltere'de aldığı bir yönelim biçimidir. Böylece, Protestanlık için kutsallaştırılması eğilimlerini ön plana almak suretiyle kapitalistleşmenin dokusuna yeni bir ruh vermeye çalışmıştır. Max Weber, kapitalist modelde, "kazanç için kazanç peşinde koşmayan ve havariler örneğine göre yaşayıp, müminlerin karizması ile donatılmış, işine sadık işçi tipinin yücelmesi anlamında Pietizm zihniyetini" devreye sokuyordu. Pietizm, bir anlamda Alman Protestanlığıdır. Böylece, gerek Püritanizm gerekse Pietizm temel felsefe olarak iş ahlâkının kurallarını savunuyordu. İslâm da bir dini sistem olarak, kendine özgü bir iş ahlâkına sahiptir. Bu nedenle, Batılı toplumlar sanayileşme çağının başlangıcından itibaren bu ahlâki değer ve inançları sürekli kapitalist sistemin yapısına pompalamak suretiyle, sırf kazanç için kazanç peşinde koşan bir anarko- kapitalist sistemin öne çıkmasına engel olmaya çalışmışlardır. Zaten bu tür yaklaşım bir etikal felsefeyi temsil eden Adam Smith'in görüşlerine de yansımaktadır.

Weber, siyasal ve ticari kapitalizmin dünyanın her yerinde görüldüğü halde, sanayi kapitalizminin sadece batı toplumlarının malı olduğu tezini savunuyordu. Çünkü, Protestan ahlâkı veya sosyolojik literatürdeki ifadeyle "White-Anglo-Sakson Protestan" (WASP) anlayışı tamamen ahlâki özellikleri temsil etmektedir.* Buna göre, Protestan ahlâkı: a) rasyonel ol-

* İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri, milletleşme(nation-building)süreci aslında "Beyaz Anglo-Sakson Protestanlık(WASP)" esasına dayanır. Bu kavram, hem Püritan ahlâk değerleri hem de milletleşme olgusunun alt yapısını oluşturur. Sosyo-antropolojik anlamda WASP yani "Beyaz Anglo-Sakson Protestanlık" zihniyeti aynı zamanda bu ülkeler için "Standart Kültürü" de oluşturur

mayı ve b) bireyci eğilime yönelik, kesinlikle egoizmi reddeden; c) çok çalışmayı ve d) tasarrufu girişimci bir zihniyet için temel unsur olarak kabul eden bir davranış biçimidir. Tüm bu yaklaşım tarzları kapitalist sisteme bir ruh, bir manevi değer kazandırma amacına yöneliktir. Günümüzde bu anlayış, aynı zamanda sosyal sermaye olarak da kabul görmektedir.*

Marxist felsefe, temel alt yapıyı (infrastructure) ekonomi olarak kabul ediyor, dini de üst yapı (superstructure) usuru tarzında düşünüyordu. Bu anlayış, Sovyetlerin ve Doğu Bloğunun çürümüsüne neden olmuş ve Marx'ın, kendi deyimi ile Kapitalist sistem için ileri sürdüğü kehanet, bu defa komünizm için gerçekleşmiş ve "tarihin çöplüğüne" atılmıştır. Hem Doğu bölgeleri ülkeleri hem de Rusya bu sefalet kaosu içinden çıkmak için büyük mücadele içindedirler.

Ülkemiz, Marxistleşme süreci içinde 1960'lardan sonra büyük bir hızla yol almış, seçkin üniversiteleri işgal edilmiştir. Ülkenin kalkınmasında Marxist jargonlar hakim olmaya başlamış, bir çok temel kurumlar Marxist istilaya uğramıştır. Ekonomik temel alt yapı olarak gündeme gelmiş, sosyal yapının bir değerler sistemi ve kurumlarının bir sentezi olduğu kabul edilmemişti. Üst yapı olarak kabul ettikleri bütün kültür unsurları ve onların oluşturdukları kurumlar, değer ve inanç sistemleri, bir alt yapı unsuru kabul ettikleri ekonomik sistemin bir yansıma tezi, Marxizmin yıkılışına kadar ülkemizde sürüp gitmiştir. Bir çok Marxist figüranlar, güne uyararak cephe değiştirmişler ve konumlarını üniversitelerde, bürokraside ve ülkenin stratejik medya kuruluşlarında sürdürmeye devam etmişler ve etmektedirler de. Bunların açtıkları gelenekli Marxist strateji, sosyal yapıdan kaynaklanan nedenlerden ötürü, milli aydınının yetişmemiş ve yetiştirilmemiş olması nedeniyle, eğitim yapısında önemli şartlandırmaların gündeme gelmesine neden olmuşlardır. Özellikle, din gibi sosyolojinin bir temel kurumunun dışlanması veya hafife alınmasına yol açmıştır. Osmanlı'da Tanzimat sonrası Batıdan kaynaklanan Pozitivizm akımı ile yetişen Enderuni aydın tipinin 1920'lere kadar getirdiği pozitivist din anlayışı, İslâmın büyük ölçüde yara almasına, hatta dışlanmasına yol açmıştır.

Ülkemiz için de "Standart Kültür" "Türklük" kavramıdır. Zbigniew Brzezinski de, "Amerikan toplumunu biçimleyen Beyaz Anglo-Sakson Protestan kültürüdür" diyordu (bkz. Z. B. *Kontrol Denetim Çıkış Dünnyä*, s. 126-127, İş Bankası 1974.)

* François Fukuyama, *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, İş Bankası Kültür Yayınları 1998, Ankara.

Fransız lâiklik modeli, Cumhuriyet döneminde de ne yazık ki devam etmiş ve ülke 1924-1950 dönemleri arası eğitimin dışlandığı bir sekülerizme veya lâisizme dönüşmüştür. Yaklaşık 25-26 yıl içinde ne imam hatip okulları ne de ilahiyat fakülteleri açılmamış, var olanları da kapatılmıştır. Sosyal yapının en önemli inanç ve kutsallık alanını oluşturan din kurumunun dışlanması ve gündemden çıkarılması tarihsel bir yanılğı olmuştur. Büyük antropolog Bronislow Malinowski yakın tarihimizde dolaştığı bir çok yöre ve kabileler arasında dinsiz ve inançsız hiçbir topluluğa rastlamadığını eserlerinde örnekleriyle açıklamıştır.

Ülkemiz gençliği, bu boşluğun sonucu olarak ilkin Marxizmin pençesine düşmüş, kanlı kardeş kavgalarına sahne olmuş, yaklaşık 5000 gencimiz bir ideoloji uğruna hayatlarını kaybetmişlerdir. Temel din eğitiminden yoksun bırakılmış bir gençlik kitlesi batının ideolojilerinin peşinden koşması kadar doğal bir şey olamazdı. Batıda, özellikle İspanya iç savaşı Kırmızı ve Beyaz güller arasında kanlı kardeş savaşlarına yol açmış, sonuçta Franko'nun gücü ile Beyaz güller kazanmış, Kırmızı güller saf dışı edilmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonucu aynı akıbet Yunanistan'da da baş göstermiş, ancak dirayetli devlet adamlarının öncülüğünde ülke kardeş kavgasına sürüklenmekten güçlkle kurtulabilmiştir.

Ne yazık ki ülkemiz, komünizmin yıkılışına kadar bu beladan kendini kurtaramamış, çeyrek yüzyılını bilime, kalkınmaya ve halkın refahına harcayacağı yerde bir hiç uğruna feda etmiştir. Bu ideoloji kavgalarını dizginleyecek milli aydın sınıfı ve sorumlu yönetici kadronun istenilen düzeyde ve kalitede olmaması, kaosun ülkeyi tehdit eder boyutlara kadar uzanmasına yol açmıştır. Daha önceki bölümlerde belirttiğimiz üzere, ulus-devlet olamayışımız, Osmanlının patrimonial devşirme biçiminden kaynaklanan kozmopolit aydın kadrolarının sürüp gelen tarihsel konumları, ülkeyi kısa süre içinde hem ideolojilerin içine sürüklemiş, hem de dininin dışlanmasına neden olmuştur.

Dinin resmi eğitim sistemi içinde dışlanması, bu defa halkın manevi inancının karşılanması gerekliliğini gündeme getirmiştir. Çünkü, hiçbir toplum inançsız veya din-dışı yaşayamaz. Bin yıldan beri islâmiyetle şerefelenmiş bir milletin inanç sistemini elinden alır, ondan yoksun bırakırsanız o vakit halk dini inancını karşılamak için yer altına iner, kendilerine yol gösteren kimselerin arkasından giderler. Her insan inançlarını karşılamak durumundadır, dinsiz veya din dışı yaşanamaz. Marxizm, tek boyutlu bir sis-

tem getirdi ve insanları sadece Lenin'e Marx'a ve Stalin'e tapma kampanyasının içine sürükledi. Dünyanın hiçbir yerinde tek boyutlu (monolithic) bir toplumun hayatta kalmasının mümkün olamayacağına en önemli kanıt, günümüzde yine Rusya'da gözlediğimiz dine dönüş hareketleridir.

Alexander Bennigsen, Lenin'in eski bir arkadaşı olması, ancak Ekim 1917 Devrimi ile dinin ortadan kaldırılması, ateist okulların açılması, Kolhoz ve Sovkhoz'larda yetişen kollektif ailelerin üç yaşındaki çocuklarının bu okullarda beyin yıkama operasyonuna maruz bırakılmaları süreci, bu defa dinin yer altına itilmesine, özellikle Türk Cumhuriyetlerinde Nakşi ve benzeri tarikatlarının gelişimine neden olmuştur "Sofi ve Komiser" adlı Bennigsen'in bu eseri, gündüz görevi başında yıldızlı üniforması ile dolaşan kişinin (Komiser), akşam eve gelince soft kumaştan yapılan pelerinini giyerek aile fertlerini kutsal kitabı başında toplaması (sofi) ve onlara Kur'an'ın hükmetinden söz açması uzun süre devam etmiştir. Ancak, yukarıda komiser dini sistemi ne kadar baskı altına alırsa, din de yer altında sofinin yönetiminde o kadar hızla ilerlemiştir. Benngisen'in Sovyet yayın ve belgelerinden elde ettiği kaynak çalışmaları onu bu sonuca götürmüştür. Sovyetler, bu yanılığını Afganistan savaşında gözlemişler, askerlerin birçoğu karşı saflara geçerek mensubu olduğu ülke ile savaşa girdiklerinde her şey elden çıkmıştı.

Sofi ve Komiser, inanç sistemlerini ortadan kaldıran, ona savaş açan her ülke yöneticileri ve aydınları için ibret dolu bir belgedir. Ülkemizde Nurculuk, Süleymanlık, Tunacılık, Işıkcılık ve benzeri akımlar varsa, bunların nedenini, hiç kuşkusuz Sofi ve Komiser olgusunun gündeme gelmiş olmasında aramak gerekir. Siz bir toplumun inanç sistemine ambargo koyar, onu devreden çıkarırsanız muhakkak yer altı hakimiyeti gündeme gelir. Bundan ötürü, bazı patrimonial devşirme grupları ve yöneticilerin cemaatları kınamaları, onlara karşı savaş vermeleri, toplumsal yapının dinamiklerine nüfuz edememelerinden kaynaklanmaktadır. Plato, M.Ö. 427-347, devleti yönetenlerin ancak filozof olmaları gerekir diyordu. Ona göre, ya krallar filozof veya filozoflar kral olmalıdır. Bu söz günümüzde de değerini korumaktadır. Halkı, bin yıl, bir yanda reaya (sürü, köylü), öte yanda devşirme (yönetici) olarak yetiştirilmiş bir ikili toplumda halkın yönetiminin (demokrasi) günümüz modern anlayışıyla katılımcı demokrasiye (participant demokatos) dönüşmesi mümkün değildir. Eğer bir ülkede, seçmenler partisinin ilkelerini bilmiyor, onların yayınlarını ve örgütlenme modellerini

yakından izlemiyor, yüz-yüze temaslar kuramıyorsa orada katılımcı demokrasinin var olması mümkün değildir. O takdirde, ikili toplum (dual society) yapısının günahını halka yüklemenin bir anlamı olmazsa gerek. Elbette, boşlukta bırakılmış bulunan bir halk tabakası, inancını sembolize eden partilerin peşinden sürüklenecektir. Bu doğal bir girişimdir.

Dinin, sosyal yapının bir temel unsuru olduğu kabul edilmez, onunla savaş haline gidilirse, dini yaşantı ve değerler sistemi devreden çıkarsa bu defa siyasal bunalımlar yanında ekonomik olumsuzluklar da boy göstermeye başlar. Ülkemiz, şu anda Cumhuriyetin 78. yılında bir dar boğaza itilmiş durumdadır. Tüm kurumları, ahlâki çöküş halindedir. Konuyu sadece ekonomik ağırlıklı görmek, Marxist geleneğin bir yansımasıdır. Olaylar, sosyal yapının dokusunda etikal değerlerin yıkıldığını, çözüldüğünü göstermektedir. Türk toplumu, gerçek anlamda bir çöküş içindedir. Ekonomik durum ıslah edilse de, sosyal çürümenin önlenmesi mümkün değildir.

Bu bölümde, sosyal yapının korunması ve dinamik unsurlarının yeniden temellendirilmesi için neler yapmamız gerekliliği ele alınmıştır. İlk iş ahlâkımız ne olmalıdır? Nasıl bir ahlâk anlayışı çalışma sektörüne hakim olmalıdır, kısacası iş ahlâkının yükselişi tartışılacaktır. Daha sonra, Protestan iş ahlâki tipleştirmelerine değinilecektir.. Bu süreçte Zen, Konfüçyüs, Budizmi ve Samuray gibi Uzak Doğu ülkelerinin kalkınma modelleri ele alınacaktır. Böylece, Kemal Derviş'in de gündeme getirdiği Kore modeli'nin önemi ve onun temelinde yatan etikal değerlerin gün ışığına çıkmış olması gündeme gelmiş olacaktır. Üçüncü olarak da İslâm İş Ahlâkı ele alınacaktır. Dördüncü kategoride de sanayi yöneticileri ve iş ahlâkının bir yorumu yapılacak, nihayet ekonomik sistemde zihniyet meselesi tartışıldıktan sonra bölümün bir değerlendirilmesi ele alınacaktır.

1996-1997 yılları arasında Gebze/ İzmit ilçesi ile Denizli ve Sakarya Üniversitesine bağlı Akyazı Meslek Yüksek Okulu ve Konya Kombassan tesisleri olmak üzere 4 ilimizden seçilen küçük ve orta boy işletmelerde (302) işçi üzerinde uygulanan bir araştırmanın sonuçlarını burada yorumlayarak iş ahlâki üzerinde İslâmın etikal değerlerinin neler olduğunu açıklamak istiyorum.

Araştırmanın varsayımı, fabrika, atölye, şirket vb. iş yerlerinde çalışanların yöneticiye (iş verene) bakış açılarının belirlenmesidir. Çünkü, işçi cemaatçı (gemeinschaft) bir yapıdan cemiyetçi (gessellschaft) bir yapıya

geçmekte ve normları, değerleri, rol ve bakış açıları tamamen farklı olan bir ortamda yer almaktadır. İşçinin yetiştiği ortam, gelenekli ve tarihsel gelişim çizgisi, kuşaktan kuşağa aktarılan kurumlaşmış inanç sistemlerini taşıması nedeniyle bu yeni ortamda etkinliğini sürdüreceği kanısındayız. Bu nedenle, İslâm İş Ahlâkı cemiyetçi ortamda da üreticiye olan standartlarında bir sapma göstermeyeceği kanısındayız.

Kırsal alanlar, daha ziyade cemaatçi nitelik taşıyan yakın akraba, komşuluk ve dayanışma gibi güçlü bağların yaşandığı ve yüz yüze samimi duyguların paylaşıldığı alanlar olarak bilinir. Bu insanların kognisyonları (zihinsel eylemleri) ve bakış açıları (frame of reference) ile büyük kentlerde doğup-büyüyen ve insanlar arası içten ilişkilerden ziyade çıkara yönelik, rasyonel tutumları yansıtan cemiyetçi (gesselschaft) yöneticilerin bakış açıları arasında derin uyumsuzluklar, yarılmalar gözlenebilmektedir. Biri, amaç olarak var olan insani değerlere yönelirken, öteki çıkarı için insanı kullanan, sömüren bir eğilimi ortaya koyar.

Toplum yapımızın dinamiklerinden kaynaklanan ikili (dual) yapılaşma da bu farklılaşmayı büsbütün pekiştirir. Köylülük (reaya) kimliği, büyük ölçüde Batılılaşma standartlarını benimsemiş, kognisyonları kapitalistleşme olgusu ile şartlanmış iş verenle aynı düzlemde değildir. Çoğu kez, bu tarihsel ve sosyolojik nitelikli yarılmalar iş yerini etkileye-bilmektedir. Tüm bu koşullara rağmen, yine de işçi işyerine, kapitaliste kin ve bilinçli bir karşı koyma duygusu içinde değildir.

Marksist model, Püritan iş ahlâkına dayalı bu uyumu, işçinin yabancılaşması süreci olarak algılamaktadır. Ona göre, işçi bilinçlenmedikçe, düşmanını tanımadıkça ve onunla sınıf mücadelesini başlatarak tüm üretim araçlarını elinden alarak sosyalize etmedikçe bu yabancılaşmadan kurtulamaz. Bu tez, teorik niteliğini veya Batılı modelin kültürel konfigürasyonunu sürdürebilir, ancak işçilerimiz arasında bu tür bir sapmanın olabileceğini düşünmek geçerli kabul edilemez. Marksizmin, Proleter-kapitalist savaş teorisi, idealizasyonunu sürdürmekte devam edebilir.

Günümüzde, her iki grubun birbirine yönelik zihinsel eylemleri üzerinde hemen hemen yayınlanmış sistematik araştırmalar mevcut değildir. Bir iş yerinde cemaatçi ve cemiyetçi bakış açıları her zaman uyum sağlamaz. Radikal ve devrimci çıkışlar olmazsa bile, yine de zaman zaman iş verenle işçilerimiz arasında sosyal nitelikli gerginliklere tanık olmaktadır.

Bu husus, bir iş yerinde cemaat benzeri ve cemiyet benzeri bakış açıların sürekli uyum içinde oldukları tezini ret eder. O takdirde, bir yanda öğrenen kurumlar (learning organization), öte yanda yönetici-işçi çatışmaları şirket kültürünün gelişmesi açısından yara alabilirler.

Varsayımımızın temeli, islâmiyet ile iktisadi sistem arasında her hangi bir gerginliğin aksine, önemli oranda bir uyum olabileceği inancını taşımaktadır. Cemaatçı kimliği taşıyan deneklerimizin, iş verene “ekmek kapısı” olmasından ötürü saygı duymakta ve “iş” adeta kutsallaştırdığı kanısındayız. İşin düzenlenmiş, namuslu ve coşku taşıyan bir heyecanla yapılması inancındadır. Bu nedenle, ailesinin bağımsızlığını, kurtuluşunu kendisi ile iş veren arasındaki akli olarak düzenlenmiş ilişkiler bütününe dayandığının farkındadır. Böylece, işçi değerlerinden, Allah’a olan inançlarından kopmamış, aksine ondan güç almak suretiyle, iş ortamındaki yaşantısına biçim vermeye çalışmıştır. Tıpkı Weber’de gözlediğimiz türde Protestanlığın benzeri rolü, İslâmın da oynadığı düşüncesini taşımaktayız *

A. Smith, bir iktisatçı değil aksine ahlâkçı, bir düşünürdür. “Milletlerin Servetleri Üzerine” adlı araştırmasında Püritanizmin tüm niteliklerin ortaya koymaktadır. Çok çalışan, kazanç sağlayan ve kazancını yeni yatırım alanlarına yatıran insan ancak Tanrısına yükselir. O halde, Smith’in tezinde kazanç düşüncesinin temelinde inanç sistemi, bir fideizm vardır. Pitirim Sorokin, “Protestanlığın zamanla insanı sûfi idealinden döndürdüğünü, onu dünyaya çok daha bağladığını, buna karşılık dindar ödevlere doğru yönlendirdiği” kanısındadır⁶².

Bu alanda, islâm iş ahlâkı doğrultusunda, daha geniş bilgileri bu araştırmamızda tartışarak, konuya derinlik kazandırmak niyetindeyiz. İşçinin yöneticiye bakış açısı doğrultusunda yürütülen bu araştırmada cemaat tipi (gemeinschaft-like) tutum ve davranışların güçlü bir biçimde rol oynadıklarını gözleyebilmekteyiz. Uygulama yöntemleri-gözlem, görüşme ve anketler-sonucu, işçinin bakış açısı (Emik yaklaşım) ile araştırmacının bakış açılarını

* Son günlerde basın organlarımızda gözlediğimiz “İslâmın Protestanlaştırılması” anlamundaki (İslami kesimin para kazanması, kazanç sağlaması, kadınlarla tokalaşması, gençlerle baş örtülü parklarda kol kola dolaşmaları) tarzındaki banal anlayışların İslâmın Protestanlaştırılması teziyle uzaktan ve yakından hiçbir ilgisi yoktur. Bu durum, Weber’in rasyonalizasyon tezinin anlaşılmadığını göstermektedir.

⁶² SOROKIN, Pitirim A. *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, s. 216. İstanbul 1972.

n (Etik yaklaşım) arasındaki hassas dengeye dikkat etmek suretiyle, tarafsızlık korunulmaya çalışılmıştır.

Araştırmacı, kendi görüş ve ön yargılarından ne ölçüde uzaklaşır ve deneklerin yaklaşım biçimlerine sadık kalırsa, uygulamanın da o nispette başarılı olma ihtimali yüksektir. Kamu oyu araştırmalarında ana hedef, sorulacak soruların özellikle grubun eğilimlerini belirleyecek doğrultuda yürütülmesidir. Bilim adamı veya araştırmacı, değer yargıları ve her türlü kişisel eğilimlerden kendini soyutlamasını ön planda tutmak durumundadır.

Yukarıda belirtildiği üzere, araştırmanın temel niteliğini ileri sürülen temel bir varsayım ve birkaç da yan-varsayımlar (assumptions) oluşturmaktadır. Buna göre, cemaatçı ortamdan gelen işçiler yönetici veya kuruma karşı tutum ve davranışlarında daha ziyade bir "grup etikası" doğrultusunda tepkide bulunurlar. Hatta, ferdin/bireyin empatisini (beklentilerini) etkileyen unsurlar da bu cemaatçı kimlik ile bütünleşmiştir. Tabandan kaynaklanan bu cemaat -benzeri (gemeinschaft-like) yaklaşımlar, ferdiyetçi olmaktan ziyade kollektivist (toplulukçu) bir yapıyı yansıtmaktadır.

Bu temel varsayımın bir diğer yan varsayımı da, işçilerin kapitalist düzenin kültür kodlarından ziyade bu toplumcu/dayanışmacı değerler sisteminin oluşturduğu bir eğilimi yansıtmış olmasıdır. İşçilerin büyük çoğunluğunun beklentileri (empathy), maddi tırmanıştan ziyade "vicdan", "Allah" korkusu, "adalet", "dürüstlük" ve "doğruluk" gibi gelenekli cemaatçı yapının değerler sistemine yöneliktir. Bu tür bir yaklaşım, işçi kültürünün niteliklerini oluşturur. Bu çerçevede düşünüldüğünde, "işçi kültürü" cemaatçı yaşayış ortamından kazanılmış toplumsallaşma sürecinin bir ürünüdür. Çoğu kez bu "işçi kültürü", şirketlerin oluşturduğu "şirket kültüründen" farklıdır.. "Şirket kültürü", insanların zaman içinde geliştirdikleri grup normları ya da geleneksel davranış biçimleridir⁸⁴.

Çoğu kez, işçi kültürü (gemeinschaft) ile şirket kültürü (gessellschaft) birbiriyle uyumsuzluk gösterebilir. Bazı grup gerginlikleri ve norm bozuklukları bu farklılaşmış ortamdan kaynaklanabilir. Farklı kategorilerde yetişen insanların bir iş yerinde buluşmaları aynı zamanda verimliliği de etki-

⁸⁴ TÜRKDOĞAN, Orhan *Max Weber: Günümüzde ve Türkiye'de Weber'ci Görüşler*. İstanbul 1985. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. FULLER, Graham E. ve Ian O. LESSER, *Kuşatılanlar: İslam ve Batının Jeopolitiği*, s. 152-153. İstanbul 1996.

leyebilir. İşte, burada önemli olan işçide üretme yeteneğini geliştirmek ve bu amaçla işçiyi donatmaktır. Günümüzde öğrenen kurumlar (learning organization) denilen sürecin önemi de buradan kaynaklanmaktadır. Böyle bir ortamda, işletmeci hedef olarak öğrenme sürecini bilgilendirme değil de üretme doğrultusunda değerlendirmelidir.

Günümüz sosyolojisinde de bu toplumsal yanılgılar yeniden gündeme gelmekte, çoğu kez 19. yüzyılın sonlarından itibaren ileri sürülen tipleştirme ve kategorileştirmeler tartışılmaktadır. Postmodernizmden Sonra Sosyoloji, Credit Card Society, Postemotional Society, The Time of the Tribes anlamında başlıklar taşıyan bir takım güncel sosyoloji yayınları, kapitalizm ve sanayileşmenin Batı toplumlarında oluşturduğu manzaralara dikkatlerimizi çekmektedir. Bu sosyal bilimcilerin büyük çoğunluğu klasik kategorileştirme kavramlarına dayanarak toplum dinamiklerindeki yeni gelişmelere yön vermektedirler.

Batının tarihsel gelişimi, dünya görüşü ve kültür değerlerinin bir yansıması olarak kabul edilen liberalizm, en az 400-450 yıllık bir uygulama sonucu, günümüzde ameliyat masasına yatırılmakta ve tartışılmaktadır. Nitekim, H. Schmalenbach, bu yüz yılın başlarında Tönnies ve Simmel'in kent-köy veya gelenekli toplum ayırımına eleştirel bir yaklaşımı ileri sürmektedir. Cemmat ve cemiyet ikiliğine karşı çıkan Schmalenbach, 19. yüzyılın Avrupa'sında meydana gelen hızlı kentleşmenin travmalarına maruz kalan insanların günümüzde sosyal dünyalarını düzenlemeye çalışan dostluk çevreleri ve dayanışma odak noktalarının bulunabileceği tezini ileri sürmüştür. Araştırmacının önerdiği bu tür kategorileştirmeler değil de ittifaklar (bunde), iş dünyasında cereyan eden toplumsal ilişkiler ve antlaşmalarda merkezi rol ve güvenilirliğin tehlikeye düştüğü anlarda gözlenebilmektedir⁸⁴⁴.

Cemaat ve cemiyet kategorileşmelerini bir birleşim (bunde) içinde düşünen bu görüşler, günümüz teknoloji veya kitle toplumlarında da niteliklerini sürdürdükleri kanısındadırlar. Bu seçkin dostluk grupları, modernist sosyologların sınıf-güdümlü kategorileriyle devre dışı bıraktıkları çarpık yapıya biçim verirler. Hatta, Michel Maffesoli, "kamu etkileşimi" diye belirttiği, Goffman'ın ise günümüzde farklı zaman dilimi içinde üyeleri olduğumuz geçici gruplaşmalar ve küçük grupların gerçekleştiğine dikkatleri-

⁸⁴⁴ MAFFESOLI, Michel. *The Time of The Tribes*, s. ix, 1996, Sage Publication.

mizi çekmiştir⁸⁴⁵. Benzer biçimde 19. yüzyılda hızlı kentleşmenin travmalarına maruz kalan fertlerin toplumsal bakış açılarını düzenlemeye çalışan bir çeşit dostlar çevresine ve dayanışma ağlarına Maffesoli de değinmiştir.

Maffesoli, biraz önce değindiğimiz Schmalenbach'ın kategorileşme olgusu yerine ileri sürdüğü birleşme/ittifak (bunde) kavramının da ötesinde Yeni-kabilecilik (Neo-Tribalism) görüşünü savunmaktadır. Kabileler (Tribus), toplumsal hayatın sürekli kategorileri olarak kabul edilmelidir. Aynı zamanda kabileler merkezi nitelikte olup, günlük yaşantılarımızın deneyimlerinden çıkarılan anahtar özellikleri yansıtır. Daniel Bell, "Kapitalizmin Çelişkileri" adlı eserinde Amerikan toplumunun derin bir eleştirisini yapmıştır. Bell'in kapitalizme yönelik eleştirisi şöyleydi: "Kapitalizmin geleceği için en büyük tehlike bizzat sistemin içinde beliren kültürel çelişkidir. Bu çelişki ise, çalışmanın etiki ile çalışma dışı hayatın etikinin birbirinden ayrılmasının, günümüz kapitalist sanayi toplumlarını gündüz disiplinli, gece safa düşkünü yapması, tüketim ve haz düşkünlüğünün (hedonizm) sistemin verimliliğini ortadan kalkacak bir yola sapmasıdır⁸⁴⁶.

Görülüyor ki, kapitalist sistem doğuşundaki Protestan etikini, Püritan felsefesini zamanla yitirerek, anarkı-kapitalizm diye belirlenen bir yapıya dönüşmüştür. Pino Arlacchi, Calabria ve Sicilya bölgelerinde 1977-1978 yılları arasında yapmış olduğu araştırmalarda Mafya Ahlâk'ı kapitalizmin ruhu olarak belirtir⁸⁴⁷. Mafioso davranışı, Arlacchi açısından istikrarsızlık, ekonomik yapının bozulması ve hızlı dikey hareketlilik gibi dinamiklere bağlanmaktadır.

İşte Maffesoli, "Kabileler Zamanı" adlı eserinde kitle toplumunda bireyciliğin yıkılışını belirleyen tabloyu şöyle açıklıyordu: Bir otobüsün aboneleri bir grup oluşturduklarında birbirlerini tanırlar, birbirlerini selamlarlar. Benzer biçimde bir ofiste çalışan meslektaşlar, spor klübü mensupları, maçlardaki kalabalıklar, ortak şeyleri hobi edinenler, bir siyasal partinin lokaline sürekli devam edenler, komşuluk gözetenler, cemaat ve tek merkezli baskı grupları Yeni Kabileler'in örneklerini oluştururlar. Bu kabilelerin, sosyolojik nitelikli soyutlama fetişi-gerçekçi kategorilere rağmen-devam

⁸⁴⁵ GOFFMAN, Erving için bkz. U. HANNERZ, *Exploring the City: Inquires Toward an Urban Anthropology*, s. 221. New York, 1980.

⁸⁴⁶ BELL, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1977. Keza, D. Bell, *Modernizm and Capitalism*, s. 206-222. 1978.

⁸⁴⁷ ARLACCHI, Pino. *Mafya Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 11. ????, 1991.

etmektedir. Kabileler Zamanı, aslında kitlelerin zamanı olması nedeniyle Maffesoli tarafından ağır bir dille eleştirilmektedir. Çünkü, küçük kitlelerin analizi aslında kitle tüketim toplumunun kalıntıları ve üyelerinin ortak olduğu yaşam biçimi ve zevklerin belirlendiği heterojen parçalanmalardır.

Cemiyet-benzeri (Gemeinschaft-like) bir yapılaşma sürecinde üretkenliği etkileyen dayanışma ve duygusal ilişkiler bağının Yeni Kabileler tipleştirilmesinde nasıl cemaat-benzeri (gemeinschaft-like) bir biçime dönüşebilmesi hususunun önemle vurgulandığını görmekteyiz. Batılı sosyologların, özellikle üzerinde durdukları "cemiyette cemaat" türü bir yapılaşma kalite kontrolü, üretkenlik açısından da gereken bir zorunluluk olarak belirtmektedir. Cemaatçı yapıdan gelen büyük emekçi gücünün bu değerler sisteminin cemiyetçi iş ortamında da destek görmesi üretkenliğin bir şansı olsa gerek.

Maffesoli'ye göre, Kabileler (Tribus) geleneksel antropolojik anlamda kabileler değildir. Çünkü, günümüzdeki Tribus'lerin bir duraganlığa ve uzun ömürlülüğe sahip oldukları söylenemez. Bu nedenle, Tribus'ler ne yeni kabileler ne de saçma diyebileceğimiz nitelikte kabilelerdir. Ancak, post-modern kabileler olarak anlaşılmalıdırlar. O halde, diyebiliriz ki Maffesoli'nin Kabileler Zamanı, aslında kabilelerin kabileleştiği zamandır⁶⁴⁸.

İşçilerin yöneticilere bakış açısı incelenirken örgüt sosyolojisinde, hangi batıyı model alacağımız hususundaki endişelerimizi de belirtmemiz gerekmektedir.. Türk toplumu bir yanda güçlü cemaat yaşantısını sürdürürken, öte yanda Batının liberal ve bireyci (individual) toplum biçimine göre şartlandırılmış işçi-yönetici davranış modellerini içeren ders kitapları karşısında nasıl bir tutum ve yaklaşımda bulunabileceğiz? Batı, sürekli hızlı sanayileşme ve teknolojik değişmelerin anaforu içinde yol alırken, bizim ikili (dual) toplum yapımızın devreden çıkarılması ve Batı norm ve değerlerine göre liderlik, örgütlenme, toplumsal tabakalaşma, yönetim modelleri ve öğrenme merkezli örgütlenmeleri gibi baş döndürücü ufuklara sürüklenmemiz ütopyadan başka bize ne sağlayabilir?

⁶⁴⁸ MAFFESOLI, M. *The Time of The Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*, s. ix-x, Sage Publication.1996.

George Ritzer'in Amerika'yı ifade eden "Küresel Kredi Kart toplumu"na yönelik eleştirileri de bize Maffesoli'yi hatırlatmaktadır. Ritzer, Kredi Kart toplumlarının

McDonaldizasyonu sürecine, hatta post-modernizm ve modernist teorilere karşı Sjevan G. Mestrovic'in "Duygusal Sonrası Toplum" tezinin de, artık günümüzde farklılaşmış bir

Euro-American modelleriyle karşı karşıya kaldığımızı bize göstermektedir⁸⁴⁹. İnsanların şaşırtıcı boyutlarda hızla değişen bir toplum yapısında, sosyal bilimcilerin kesitler alarak yorum ve değerlendirmelerinden çoğu kez, ünlü araştırmacıların bile şaşkınlık ve hayretle olayları izlemek durumunda kaldıkları söylenebilir. Nitekim, David Riesman bile "Duygusallık-Sonrası Toplum" tipleştirmesini ilk kez Mestrovic'den öğrendiğini belirtmektedir⁸⁵⁰.

Günümüzde, hızla değişen teknoloji ve sanayileşme gelenekli yapıları zorlayarak ilerlemektedir. Cemaat ve Cemiyet farklılaşmaları, bu dinamizma içinde şekillenmekte, yeni yapılaşmalara yol açmaktadır. Sosyal bilimciler, 19. yüzyıla nostalji duyarken bile, günümüz post-modern gelişmelerin oluşturduğu yeni toplum biçimlerine dikkatlerimizi çekmekten de uzak kalmıyorlar.

Batının sanayileşen teknolojik toplumlarında ortaya çıkan bu oluşumlar, cemaatçı dokuyu gerçekte değiştirebiliyor mu? Yoksa kabileleşmeler geçmişe dönük kimliklerin birer yansıması olarak mı belirmektedir? Bu hususlarda daha bir çok şeyler söylenebilir. Sanıyorum, önemli olan "Cemiyette Cemaat" niteliğini kaybetmemek, Batıyı etkilemekte sürüp gidecektir.

Ülkemiz, Cemaat-Cemiyet ikiliğini bir uyum içinde devam ettirmek durumundadır. Türk toplum yapısı, Batı toplumlarının izlediği "cemaatı cemiyete" dönüştürme sürecine girmemelidir. Tıpkı Japon ve bazı Uzak Doğu ülkelerinin, ekonomik sektörde piyasa modeline sonuna kadar açık atılımlarına karşılık, toplumsal yapıya yönelik kültür değerlerinde ise dayanışmacı ve kollektivist kimliğini korumaları sürecinde gözlediğimiz gibi..

Toplum dinamiklerimiz, bin yıl aşan bir süre içinde toprağa bağlı, dayanışmacı ve güçlü inanç sistemleriyle yoğrulmuş bir dokuyu meydana

⁸⁴⁹ RITZER, George. *The Expressing America: A Critique of The Global Card Society*, 1995.

⁸⁵⁰ MESTROVIC, S. G. *Post-Emotional Society*, 1997.

getirmektedir. Bu cemaatçı bakış açısı büyük kentlerde sanayileşme potansiyeline paralel olarak adeta devreden dışarı çıkarılarak, cemiyetçi bir çizgiye çekilmek istenmektedir. Yönetici kültürü, cemiyet kültürünün bir yansıması olarak bu süreci desteklemektedir. Böylece, Batının izlediği ve kapitalistleşme uğruna feda ettiği bir arenaya, Türk toplum yapısının da sürüklenmesi üzerinde önemle durulması gerekir.

Ülkemiz, cemaat-cemiyet ikiliğini, Batı toplumlarının aksine, belirli oranda bir uyum içinde devam ettirmektedir. Her ne kadar büyük işletmeler, sanayi kuruluşları Batılı norm ve değerlere dayanarak işçi tabakasına karşı cemiyet-benzeri eğilimleri yansıtmakla beraber, yine de işçilerimiz gelenekli tarihsel kültür geleneklerinin oluşturduğu inanç sistemleri ve törelerden soyutlanmıyor. Çünkü, işçi kültürü, yukarıda da değindiğimiz gibi bu tür bir cemaat yapısında meydana gelmekte ve etkinliğini sürdürmektedir. Yönetici kültürü ise cemiyet-benzeri (gemeinschaft) gerçeğinin bir yansımasıdır. Varsayımımızın temel ilkeleri bu noktalarda toplanmaktadır. Bu hususları biraz derinleştirmek istiyorum. Çünkü, Türk sosyolojisi önemli oranda Batı norm ve kurallarının etkisi altındadır. 1980'lerden sonra gelişen örgüt sosyolojisi; liderlik, grup ilişkileri, kalite kontrol, üretkenlik vb. konu ile alakalı hususlarda sürekli çeviri ve alıntılarla adeta istila edilmiş bir durumdadır. Eğitim sistemimiz, özellikle toplumsal yapı dinamikleri bu istilaya karşı kültürel seferberlik (mobilizasyon) gücünü kullanama durumunda değildir. Oysa, örgüt sosyolojisi, davranış bilimleri tümü ile Batılı standartlara göre biçimlenmiş kavram kalıplarıdır. Örnek olarak, Maslow teorisi-Batı kültürünün bir yansıması olmakla- birlikte işletmelerde temel ilke olarak okutulmuş ve beyinlere nakşedilmiştir.

Konuya yerli yaklaşım, kendi tarihsel değerlerimiz ve toplum dinamiklerimiz gelmeli, yeni bakış açıları ve yorum biçimleri üretilmelidir. Batı, "cemiyette cemaat" eğilimlerini ararken, Türk sosyolojisinin kendi öz değerlerini dışlamasının bir anlamı olmadığı kanısındayız.

Bu çerçevede, işçilerimizin yöneticilere bakış açıları incelenirken nasıl bir yaklaşımda bulunacağız? Toplum mu baz olarak ele alacağız, yoksa Batı norm ve değerlerinin oluşturduğu "ağlar" teorisine göre mi hareket edeceğiz? Kalkınmada ve etkin üretimde "insan" unsuru yakın zamanlara kadar DPT ve benzeri akademik kuruluşlarda öncelik arz ederken, şimdi-lerde Richard Karash, Peter Senge ve Bob Willarda gibi Batılı kaynakların öncülük yaptıkları "öğrenen kurumlar" teorisi gündeme gelmektedir. Böy-

lece, verimliliği etkileyen bir öğrenme süreci algı alanımız olarak öncelik kazanmaktadır. “İnsan”ı yetiştirmeden öğrenme sürecinin tekniklerine baş döndürücü bir hızla geçiş, her şeyden önce Batı kaynaklı akımlardır.

Yukarıda değindiğimiz gibi, Batı değerlerinin arka planında liberalizm ve bunun odak noktasını oluşturan kapitalizm olgusu vardır. Biz, teorik olarak Ahrar Fırkasıyla 1910’larda siyasal yaşantımıza giren liberalizmi, günümüzde de pratiğe aktarmanın eşik noktasında bulunmaktayız. Oysa, bu modeli yüzyıllarca önce uygulayan Batı, zikredilen örneklerde de gözlemlendiği üzere, yeni bir takım toplumsal mobilizasyon yolları aramak durumunda kalmıştır. Şurası muhakkaktır ki, liberalizmin batı toplumu için getirdiği yararlar yanında toplumsal eleştiriye açık yönleri de mevcuttur. Bu nedenle, Mafessoli ve benzerlerinin yaklaşımlarından geleceğimiz için bir takım uyarıcı dersler çıkarmamız gerekmektedir.

Mafessoli, günümüz Batı kitle toplumunda ferdiyetçiliğin (individualizm) çürüdüğüne değinmekte; “kitle kültürünün artık bütünleştirici özelliğini yitirdiğini, toplum yapısında bir takım kabile gruplaşmalarına yönelerek parçalandığını” ileri sürmektedir. Böyle bir ortamda insanlar arası dayanışmayı ve birlikteliği aramanın bir hayal ürünü olduğunu bilmekteyiz. Kısacası, bizler artık Mafessoli’nin yerinde ifadesiyle kabileler zamanını yaşıyoruz.

Batı sosyolojisinde eleştiri masasına yatırılan bu yeni oluşum, hiç kuşkusuz kapitalizmin çelişkileri sonucu ortaya çıkan liberalizm akımının, günümüzdeki çarpıcı bir yansımasıdır. Oysa, başlangıçta da değindiğimiz gibi, kapitalizmin tarihsel gelişimi incelendiğinde, bir etika kültürüne dayanan sistematik bir nitelik taşıdığı gözlenmektedir. Adam Smith bir ekonomist olmaktan öte, bir ahlâk felsefecisi (etik) idi. Bu nedenle, kapitalist sistemi ileri sürerken Protestan ahlâkına göre geliştiği inancını taşıyordu. “Milletlerin Zenginliği”, kapitalist sistemin unsurlarını açıklarken, “Ahlâki Duyguların Teorisi” adlı eseri de: Egoizm nasıl bir gerçekse ahlâki duygular da öyledir. İlahi planın genel ekonomisinde onlar da hesaba alınmış bulunuyor. O halde, “insan birliktir. O ne ise, ekonomik hayatta da başka bir şey olmaz”, diyordu.. Böylece, Adam Smith refah ilkesiyle vicdan ilkesi arasında da bir denge sağlıyordu.

Adam Smith’den iki yüz yıl sonra bu liberal öğretisi, ana odak noktalarından dışlanmış, para için para kıvıran bir anarko-kapitalizme dönüşmüş-

tür.. Liberalizm, her türlü dayanışmanın yıkıldığı, fertlerin “Yalnız Kalabalıklar” içine itildiği Cola ve McDonalds, The Fast-food Restaurant, The Theme Park ve The Shopping Mall gibi Amerikan hayat tarzının ikonu haline gelen “Kredi Kart” toplumuna yönelik bir yapıyı ortaya koymuştur. Bu süreç, G. Rit-zer’in yerinde teşhisiyle Batı toplumlarının McDonaldlaştırılmasına, modernitenin aşırı verimliliğe doğru itildiği ve rasyonelleşme olgusunun duygulara yöneldiğini göstermektedir.

Ülkemiz, Batılı düşünürler tarafından da eleştiriye açık bu liberalleşmeye dönük akımlar karşısında kendi değerler sistemi ve hayat yolunu feda etmemelidir. Cemaat-benzeri oluşumlar (gessellschaft), çıkara ve akıl dışında hiçbir ilkeye itibar etmeyen yaklaşımlara yerlerini terk etmemelidir.

Cemiyette cemaat-benzeri oluşumlar, Ferdinand Tönnies’den yüzyıl sonra da olsa, sosyal bilimcilerin başvuruda bulunmak durumunda kaldıkları çıkış yollarını da bize hatırlatmaktadır. Nitekim, Stjepan G. Mestrovic, yukarıda belirttiğimiz gibi, “cemiyetin cemaatleşmesi” sürecine bu açıdan yaklaşmaktadır. Mestrovic, günümüzde yaygın bir hale gelen post-modernizm ve Anthony Giddens’in insan ustalığı ve bilgisine dayalı yapılaşma teorisine alternatif olarak “post-emotional” adını verdiği “Duygusal-sonrası” adını verdiği farklı bir yapılaşmayı ileri sürüyordu. Bu hususta Mestrovic şöyle diyordu: “Çağdaş insanın, atalarımızdan daha fazla bildikleri hususunda modernistlerle anlaşıyorum. Ancak, bilginin eylem biçimini oluşturmada yeterli olmadığı hususunda modernist teorisyenlerle aynı görüşleri paylaşamıyorum. Çünkü, eylem biçimi duygulanımız ile zekamız arasında bağ kurar. Bu bağ, “Duygusal sonrası” toplumlarda ayırt edici bir etken olabilir. Yine de post-modernistlerle anlaşmamız kitlesel birlikteliğimizin bir yansımasıdır.

Görülüyor ki, Mestrovic gelenekli teorilere arka çıkmak suretiyle günümüz toplumuna yeni bir kimlik kazandırmaya çalışmaktadır. Emile Durkheim’in: Din Hayatının İlkel şekilleri” adlı eserinde ileri sürdüğü teoriye Mestrovic, bu tür post-emotional bakış açısıyla yeni bir yaklaşımı gözler önüne seriyordu. Durkheim’in kutsa (sacred) kategorisi gerçekte insanların duygusal (emotional) yönünü belirtirken, kutsal dışı (profane) kategorisi duygusal olmayan bir yönünü açıklıyordu. Kutsal alan ç ktüğünde hiçbir şey kutsallığını koruyamaz.. Kutsallığı veya duygusallığını yitiren her şey artık yavan kalmaya mahkûmdur.

Böylece, çağdaş kolektif coşku, rasyonel bir biçimde sınırlandırılmış bir noktaya ulaşır. Durkheim'ın kolektif bilinçlilik diye belirlediği durum, artık ortadan kalkar ve köpüğü alınmış bir eriyik haline dönüşür. Deyim yerinde ise, sosyal kimliğin Balkanlaşması, birbirine düşman grup kimliklerinin ortaya çıkmasına neden olur.

Mestrovic, duygusalılığını yitiren kuruluşların parçalanmaları veya Bal-kanlaşmaları tezinin, sadece Balkanlardaki etnik şiddetle ilgili olmayıp, Batıda ortaya çıkan bütün sanayileşmiş mihaniki nitelikli olayları da kapsadığı inancındadır. Post-modernizm, geniş çapta komünizmdeki modernist sistemin çöküşünü ve modernist kapitalizmin en son aşamasına yönelik bir tepkiyi de açıklıyordu.. Mestrovic işte böyle bir durumda "duygusal-sonrası" kavramını ileri sürerek, Balkanlaşmanın, etnik şiddetin ve sosyal çözülmenin önüne geçilebileceği tezini savunuyordu.

Açık ve seçik olarak görülüyor ki, Mestrovic'de gözlenen "duygusal-sonrası" görüş, modernizm-sonrasının tamamen karşıtıdır. Çünkü, onun amacı toplumu parçalanmaktan, kuru aklileşmekten, hatta Mafessoli'de rastladığımız türdeki "kabileleşmekten" kurtarmaktır.

Bu uzun girişten sonra özet olarak şöyle diyebiliriz: İşçinin yöneticiye yaklaşımı kutsal (sacred) alanda cereyan ettiği halde; yöneticilerin yaklaşımı ise kutsal-dışı (profane) bir ortamda meydana gelmektedir.

1980 sonrası teknoloji ve sanayileşme tablosunu oluşturan yönetim kültürü, Batıdan alınan norm ve değerleri tartışmalı, yorumlamalı, ancak toplum dinamizmasına en uygun koşulları hazırlamalıdır. Aksi takdirde, günümüzde Batı toplumlarının da içine düştükleri açmazdan kurtulamazlar. Bu nedenle, üretim yerinde toplumumuza yönelik iş ahlâkı kuralları ve değerler sistemi önemle göz önüne alınmalıdır. Adam Smith ve Max Weber'in kapitalist sistemin özünde dinden (Protestanlık) kaynaklanan etikal değerleri savunmaları anlamsız değildir. Hatta Weber bir adım daha iler giderek, demokrasinin, bilimin ve hukuk kurallarının da Protestan ahlâkından kaynaklandığı tezini savunmuştur. Bunlar, anlamsız ve hayal ürünü görüşler değildir. Türk işvereni, yönetici ve beyaz yakalı kadrolar, özellikle mavi yakalıların kognisyonlarını göz önüne almak durumundadırlar. Aksi takdirde, dinden soyutlanmış etikal değerlerin yönlendirici etkinliği düşünülemez.

Toplum mühendislerimiz, bir noktadan itibaren içinde yaşadıkları düzenin kimliğini ve niteliğini araştırmak, olaylara yeni yaklaşım ve boyut kazandırmak durumundadırlar. Tanzimat'tan beri sürüp gelen kültürel iktibaslar (cultural borrowing) ve Batılılaşma normlarının bir yarar sağlayacağı kanısında değiliz. Artık, ileri teknoloji ve sanayileşme, toplum katlarında yeni oluşumlara yol açmaktadır. 19. yüzyılın Marksist düşünce sistemlerinin günümüz değişme modellerine söyleyebileceği hiçbir şey kalmamıştır. Baran ve Sweezy gibi günümüz Batılı düşünürler: "Marx'ın sınıf mücadelesinin artık kapitalizmin bir temel çelişkisi olarak gösterilmemesi gerektiği" tezini ileri sürmüşlerdir. Hatta Marksist düşünür Nicos Poulantzas ise, sisteme yeni bir yaklaşım getirerek, üretim araçlarını temsil eden sanayi yöneticilerinin (mühendisler, işletmeciler ve teknisyenler) artık işçi sınıfına ait olamayacakları kanısındadır.

Günümüzde ileri teknoloji ve sanayileşme atılımları, toplum katlarında yeni oluşumlara yol açıyor. Marx'ın ileri sürdüğü "yoksullaşma yasası" bu oluşumlar karşısında yapabileceği hiçbir şey yoktur. Orta sınıf yok olmuyor, yeni bir kimlikle ortaya çıkıyor. Özellikle, Ralph Dahrendorf'un da belirttiği üzere, günümüzde hızla gelişen anonim şirketlerin ortaya çıkması karşısında, mülkiyet ile firmanın yönetimi ve denetiminin ayrıldığı, bunun sonucu olarak da burjuva sınıfının giderek kendi içinde mülk sahipleri ve yöneticiler olmak üzere iki toplumsal tabakaya ayrıldıklarına tanık olmaktadır. Aynı tarzda, işçi sınıfı da kendi içinde: Kalifiye işçi, yarı kalifiye işçi ve düz işçi olmak üzere, bir takım alt tabakalaşmalara uğramıştır. Böylece, sanayi toplumunda maaşlı olarak çalışan ve sayısı gittikçe büyüyen yeni bir grup (sınıf) gelişmiştir.. Çoğu kez, sanayi yöneticileri olarak da bilinen bu grup: "Yeni orta sınıf" ya da "Beyaz Yakalı İşçiler" adı altında yerlerini almaktadırlar. Bu grup, hem sermaye sahipleri veya iş verenlerle bir benzerimi gerçekleştirebilir ve böylece bir anlamda iş verenlerin bir uzantısıymış gibi görünebilir; hem de sınırlı geliri (maaşı) ve kendi kendini yönetme olanaksızlığı, dolayısıyla işçi sınıfının sınırlamalarına konu olabilir. Bu yapısallaşma biçiminden ötürü Dahrendorf, daha ileri giderek, bu grubu kendi arasında: Bürokratlar ve beyaz yakalı işçiler olmak üzere iki kategoriye ayırır.

1950'lerden sonra, sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçilmektedir. Bu, "Sanayi sonrası" (post-industrial) toplumdur. Böyle bir toplumda, artık ekonomik planlama, milli savunma ve bilimsel araştırmalar teknokratların

eline geçmiştir. Bunlar, Alvin Toffler'in yerinde teşhisiyle teknik entelektüellerdir. Sanayi toplumunda mal üretmek esas iken, sanayi-sonrası toplumda ise "bilgi" üretmek esastır. Yeni sınıfın sermayesi maddi nesneler değil, tamamen kültürel sermayedir.

Kısacası, Beyaz yakalılar, sanayi toplumlarında giderek mavi yakalıların yerini almak suretiyle bir artış kaydetmektedir. ABD'de on yıl içinde (1958-1969) mavi yakalıların sayısı sabit kalmıştır. Bu tarihten itibaren düşüş başlamıştır. hızlı sanayileşme ve teknolojik ilerleme süreci içine girmiş bulunan ülkemiz de, Fukuyama'nın "Tarihin Sonu mu?" tezinde ileri sürdüğü kapitalist çizgide yürümektedir. Türk toplum yapısı, tarihsel sürece damgasını vuran fert-millet bütünleşmesi veya Ziya Gökalp'in yerinde ifadesiyle dayanışmacı (solidarist) bir modelden, bireyci/ferdiyetçi bir yapılaşmaya doğru yol almaktadır. Artık son 20-30 yılda siyasal elitler yanında, bürokrat, sanayici grup ve militarist odaklaşmadan ibaret olan Triverata (üçlü) yeni bir oluşum sisteme damgasını vurmaktadır.*

Türk toplum yapısı, artık Batı kültür ve değerler kategorisi örnek alınarak, tarihsel kimliğinden soyutlanmak suretiyle, yeni bir yapılaşmaya dönüşmektedir.

1900'lerde Türk aydınının batılılaşma karşısında göstermiş olduğu soylu toplumsal mobilizasyon gücünü, günümüz aydını -zengin deneyimine rağmen- gösterememektedir. Üçlü yapılaşma (triverate grup) Batılılaşma çizgisinde hızla ilerlerken, Batılı bilim adamları, sosyologlar ve antropologlar (M. Maffesoli, G. Ritzer, S. G. Mestorovic ve ötekileri) aşırı bireyselleşmenin toplumları kabileleşmeye (partiküler bir yapıya) dönüştürdüğüne dikkatlerimizi çekmektedirler⁵¹. Hatta aşırı lâikleşmenin giderek dini de-

* Amerika Birleşik Devletlerinde uzun süren ikinci dünya savaşı, daha sonra uzak doğu ülkelerinde (Vietnam, kamboçya, Kore) sürdürülen gerilla savaşları, giderek askeri tabakanın güçlenmesine ve siyasal düzende söz sahibi olmasına neden olmuştur. Benzer durumlar ülkemiz için de geçerlidir. Demokratik sistemin, oyun kurallarını kendi paradigması içinde akılcı bir biçimde oynamaması nedeni ile, 1960, 1971 ve 1980 askeri müdahaleler yanında, 1982 yılından itibaren gündeme gelen PKK gibi yer altı örgütleriyle olan gerilla savaşları askeri sınıfın toplumsal statü ve rolünü yükseltmiştir. Özellikle, PKK ile uzun süren gerilla savaşları militarist sınıfı en güçlü sosyal aktör durumuna getirmiştir. Sanayi kuruluşlarının, yetenekli emekli subaylara kuruluşlarında yeni rol ve statü kazandırmaları ikili toplum imajını üçlü kimliğine dönüştürmüştür. 28 Şubat olayı, öteki üç askeri müdahalenin ötesinde militarist sınıfın önemli bir güç kaynağına dönüştüğünü göstermesi açısından sosyolojik tahlile açıktır. 28 Şubat müdahalesi, hem askerin resmi teori doğrultusunda, hem de parlamentarist sistemin ötesinde, biricik güç kaynağı durumuna geldiğinin Türk ulusuna mesajıdır.

⁵¹ TÜRKDOĞAN, Orhan. *İçki Kültürünün Yükselişi: İç Ahlakı*, s. 17-26, İstanbul 1998, Timaş Yayını.

ğerleri ve toplum inanç sistemlerini duygusuzlaştırarak, bir çeşit “sivil din” sapkınlığına yol açtığını belirtmektedirler⁴⁵².

Yönetici kültürümüz üzerinde cemaat-cemiyet ikilemine dayalı etikal değerleri belirleyen hemen hemen hiçbir inceleme elimizde mevcut değil. Oysa, Batılılaşma standartları içinde şirket kültürünü temsil eden grupların dünya görüşleri, inanç sistemleri, işçi sınıfına yönelik tutumları araştırma-lydı. Ne oranda cemaat-benzeri, ne oranda da cemiyet-benzeri yaklaşımları temsil ettikleri belirlenmeliydi. Önemle vurgulanması gereken bir nokta da, yönetici tabakanın üretim normlarına yönelik etikal değerleri var mıydı? Keza, işçi-işveren ilişkilerinde İşçinin temsil ettiği değerlere yaklaşımları (frame of reference) hususunda neler söyleyebiliriz?

Tüm bu sorular, alan araştırması (field work) doğrultusunda katılımcı gözlem ve görüşme yöntem ve teknikleriyle belirlenmelidir.

Biz bu araştırmamızda sadece işçi tabakasının etikal değerleri üzerinde durmayı yararlı bulmak suretiyle işverene, yöneticiye mesaj vermek istedik. Araştırmamızın yoğun noktası da budur. İşçi kültürü, tıpkı gecekondu-larımızda gözlediğimiz yoksulluk kültürü gibi cemaatçı yapıdan kaynaklanmaktadır. İşçilerin statü değiştirme, zengin olma ve yeni bir saygınlık kazanma gibi eylem biçimleri tamamen cemaat-benzeri (gemeinschaft-like) bir yapıyı ortaya koymaktadır. Bu yüzden, cemaatçı kültür kodları işçilerimizin ileriye dönük beklentilerini (empathy) sınırlamakta, adeta onlara set çekmektedir.

İşçi kültürü, bir kültür eksikliği değildir. Çoğu kez, çalışan sınıfın ileriye dönük beklentilerine sınırlama getiren kaderci (fatalist) bir tutum ve zihniyeti temsil eder. Bu yüzden işçinin kültürleşme ve sosyal hareketliliğine yönelik yaklaşımları, eğitim süreciyle motive edilebilir, fakat işçilik kültürünü silmek son derece zordur. Çünkü, işçilik kültürü Türk toplumunun tarihsel gelişimi ve kurumsallaşması sonucu kalıplaşmış değer duyguları ve inanç kurallarıdır. Oysa, yöneticinin sosyo-kültürel değerlerinin çizgisi de bilinmesi gereken bir husustur. Genellikle iş veren piramitin tepesinden tabana bakmakta, bu nedenle cemiyetçi kimliğini korumaktadır. Bu iki grup arasında toplumsal bütünleşme nasıl gerçekleşecektir?

⁴⁵² TÜRKDOĞAN, Orhan. Türk Toplumunda Yeni Dini Hareketler ve Cemaatleşme. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı: 125, Mayıs 1997, s. 7-19. İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Yukarıda belirttiğimiz üzere, aynı çatı altında yaşayan iki grubun bakış açıları, değer yargıları ve yönelim biçimleri birbirinden farklıdır. O takdirde, emek-sermaye veya işçi- işveren ayrı kutuplar olarak kaldıkları sürece istenilen düzeyde verimlilik sağlanabileceği düşünülemez. İşletmenin felsefesi, sermaye ve emeğin verimlilikte birleşmesi olmalıdır.

Bunun için de, cemiyet-benzeri kültür düzeyinden cemaat-benzeri kültür ortamını temsil eden değerlere üreticinin bir an önce yönelmesi gerekir. Böylece, lâik yönetici-üretici kognisyonları etikal bir kimlik kazanmış olur.

Batıda yapılan geniş çaplı araştırmalarda, ahlâki yaklaşım ile verimlilik arasında yakın bir korelasyon tespit edilmiştir. Max Weber'den beri Protestan ahlâkının, kapitalizmin ruhunu oluşturduğu biliyoruz. Gerçekte, sanayileşme İngiltere'de doğmuş, Hollanda ve Almanya gibi ülkelerde hızla yayılmıştır. Weber tezine bir çok eleştiri yönetilmiştir. Ancak, Robert Merton, bu tezin geçerliliğini 1950'lerde yeniden gözden geçirerek, iktisadi sistemlerin bir manevi yapısı olduğunu kanıtlamıştır⁸⁵³.

Ülkemizde sanayi işçileri üzerinde başlatılan araştırmaların önemli bir kesimi yönetime katılmayla ilgili alanlarda yapılmıştır. Milli Prodüktivite Merkezi'nin 1970 yılında 1000 ve daha fazla işçi çalıştırılan 19 işletmede uyguladığı anket çalışmaları bunlardan ilk akla gelenidir⁸⁵⁴. Benzer bir araştırma da, DPT tarafından 1977'de gerçekleştirilmiştir. Her iki araştırmanın hedefleri, yönetimin mülkiyet hakkının vazgeçilmez bir unsuru olduğunun vurgulanması ve işçilerin katılmaya yönelik tutumlarının belirlenmesidir. Yöneticiler, yüksek seviyede bir katılımı ön plana çıkarmaktadırlar. Ancak, İstanbul Sanayi Odası'nın hazırladığı: Türkiye'nin en büyük 500 firması" listesinden yararlanılarak yurt genelinde 214 üst düzey yönetici, 322 orta seviyede yönetici ve 94 mavi yakalı işçi olmak üzere toplam 630 kişiyi kapsayan bir anket çalışmasında iş ahlâkı, örgüt inanç sistemleri, hümanist davranış tarzları ve boş zamana yönelik eğilimleri eğilimleri ele alınmıştır. Üst yöneticiler, hümanist inanç ideallerini benimsediği halde, mavi yakalıların örgüt inanç sistemine bağlı kaldıkları gözlenmiştir⁸⁵⁵. Araştırmaların sonuçlarına göre, mavi yakalılar için örgüt hiyerarşisinde yükselme söz

⁸⁵³ MERTON, Robert *Puritanism, Pietism and Science, in Social Theory and Social Structure*, ikinci baskı s. 329. 1951.

⁸⁵⁴ Milli Prodüktivite Merkezi, *İşçinin Yönetime Katılması*. Ankara 1970.

⁸⁵⁵ AŞÇIGİL, Sema F. *Paylaşılan İnançlar, Katılımla İlgili Farklı Beklentiler. Türk Endüstri Firmalarında Bir Çalışma, Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, s. 407-417, Cilt: I. Ankara, 1994.

konusu değildir. Bu yüzden yönetime karşı savunma halindedirler. Örgüt inancının bir maddesi olan “grup çıkarlarını kendi çıkarlarının üstünde tutmak” eğilimi, üst düzey yöneticiler ve orta kademe yöneticilerden daha üst düzeyde olduğu tespit edilmiştir

Benzer biçimde bir diğer husus da: “İnsanın işinin en önemli yanı, grubuna olan katkısı”nda gözlenmektedir tarzındaki bir ifadeye yine mavi yakalılar, üst düzey yöneticilerden daha olumlu cevap vermişlerdir.

Yukarıda belirlenen bu tespitler, mavi yakalıların cemaatçı kimliğini yansıtan değerlerin bir bileşkesidir. Grup çıkarlarını kişisel çıkarlarından üstün tutmak, grup için kendini feda etmek ve iş ahlâkına bağlılık gibi temel unsurlar zaten birincil (primary) grupların başlıca özellikleridir. Aşçıgil’in İstanbul’un 500 firmasından rastgele yöntemine göre seçerek gerçekleştirdiği bu araştırma bize, bir iş ahlâkının kültürel konfigürasyonunu vermesi açısından üzerinde önemle durulması gereken bir husustur.

İnanç sistemlerinin iş ile ilgili tutum ve davranışlar ü rindeki etkileri, Batılı araştırmacılar tarafından da ele alınmıştır. Nitekim, M. Rokeach, “inanç sistemlerinin kişilerin çeşitli konulardaki sorularına cevap aradıkları bir bilgi sistemini oluşturarak, onları dünyayla bütünleştirmektedir” diyor-du⁸⁵⁶.

Keza, küçük sanayi işçileri üzerinde yürütülen bir araştırmada inanç sistemiyle ilgili benzer sonuçlar elde edilmiştir. 1992 yılında Konya’da 19 küçük sanayi sitesinde yaşayan (7975) işçi üzerinde yürütülen bu araştırma sonuçlarına göre, küçük sanayi işçilerinin %54’ü sadece Cuma ve ramazanlarda namaz kıldıklarını, %21’i devamlı, %17’si ara sıra, %8’i de hiç kılmadıklarını belirtmiştir⁸⁵⁷.

Görülüyor ki, inanç sistemleri, cemaat-benzeri yapılanmaların dokusunu oluşturur. Nitekim, 1976 yılında Murgul Bakır İşletmeleri üzerinde yürütülen bir araştırmada benzer sonuçlar elde edilmiştir. İşletmede 200 işçi üzerinde uygulanan bir anket sonucuna göre, işçilerin %53’ü kendilerini iş yerinde evlerindeymiş gibi hissediyorlardı. Aynı şekilde, yine işçilerin

⁸⁵⁶ ROKEACH, M. *Beliefs, Attitudes and Values*, 1969. (zik. Aşçıgil, a. g. e., s. 410.

⁸⁵⁷ MUTIOĞLU, Halil Küçük Sanayi İşçisinin Sosyo-ekonomik Profili: Konya Örneği. *Dünyada ve Türkiye’de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, cilt: 1, s. 215-230. Ankara, 1994.

%62'si işletme müdürüne karşı kendilerini yakın hissetmekte, onlarla bizzat tanışıp-konuşmak istemektedirler⁸⁵⁸.

Kısacası, verimlilik, dayanışma, disiplin, özveri ve kalite gibi işletme kültürünün ana unsurları yeni araştırmalara konu olmaktadır. Gelenekli yapı ile verimlilik arasında bir zıtlasma da mevcut değildir. Kıray'ın: "Ereğli araştırması, tampon fonksiyonlar yolu ile Ereğli'nin gelenekli çizgiden modern yapıya ulaşacaktır" tarzındaki görüşleri de bazı batılı sosyal bilimcilerin gerçekçi olmayan görüşlerinin bir yansımasıdır. Kıray, "feodal yapıyı yansıtan Ereğlinin (Zonguldak) belirli bir süre sonra, kırsal alanları kente yöneltebilecek aracı unsurlar anlamında, tampon mekanizmalar (buffalo-function) yolu ile kentle bütünleşerek modernleşebileceği" kanısındadır⁸⁵⁹.

Böyle bir yaklaşım, Daniel Lerner'in "Gelenekli Toplumların Geçiş" adlı eserinde gündeme gelmiştir. Lerner'e göre: Toplumsal gelişim, gelenekli yapıdan modern yapıya geçmek durumundadır. Böylece, gelenekli değerler modernleşme uğruna feda edilebilmektedir. Bu tür bir yaklaşım, Türk sosyoloji geleneğine uyum sağlar. Çünkü, sosyoloji geleneğimiz, batıyı taklit veya iktibas biçiminde algılamış; bu nedenle ne oranda Batıya benzemeye çalışırsak o derece modernleşmiş olmaktadır.. Oysa, Tanzimat bölümünde belirttiğimiz üzere, modernleşme biçim ve kılık-kıyafet değişmesi türü tek boyutlu bir gelişim değildir.

İlerlemenin felsefesini gelenekten modernliğe gidişte bulan zihniyet, sanayi gücü ile kültürel üstünlüğü birbirine eşit kılmakta veya denkleştirmededir⁸⁶⁰. Bu önemli bir yanılgıdır. Çünkü, geleneksel değerler ve toplumsal yapılar her zaman için modernleşme ile çatışma unsuru değildir. Oysa, Belik Kıray'ın tezi, cemaatçı değerlerin, görenek ve geleneklerin, hatta inanç sistemlerinin modernleşme için feda edilebileceği noktasında düğümlenmektedir.

Sanayi işçileri buz dolabı, çamaşır makinası, televizyon gibi teknolojik ürünler yanında, konutlarını möble ve benzeri çağımızın en son gelişmiş unsurları ile donatmış olsalar bile, modernleşmiş sayılamazlar. Çünkü, modernleşme Batılı anlamda zihniyet değişmesi, yeni norm ve değerlerin kazanılması sürecidir. Özellikle, sanayileşmenin başlaması, okullaşma -eğitim

⁸⁵⁸ BİNGÖL, Dursun. *Murgul Bakır İşletmesinde Produktivite ve Rantabilite Münasebetleri*. Atatürk Univ. Yayınları, 1978, Erzurum.

⁸⁵⁹ KIRAY, M. *Belik Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. Ankara 1964, DPT yayınları.

⁸⁶⁰ MAGNARELLA, Paul J. *Tradition and Change in a Turkish Town*, s. 8. Miami (Florida)1974.

sürecinin yükseltilmesi- sosyal hareketlilik, beklentilerin (empati) gelişmesi gibi birden fazla unsurların bir oluşumu ile meydana gelmektedir. Bu nedenle, modernleşme tek boyutlu bir süreç değildir; gelenekselden kurtulma anlamını da taşıyor. Geleneksel yapı ile verimlilik arasında bir atlaşma olduğunu ileri sürmek büyük bir yanılgıdır. Günümüzde Japon üretim teknolojisi, sırrını ve temellerini herkesi hayran bırakan bu gelenekli örgüt yapısından almaktadır. Örgüt yapısı ve insan ilişkileri Japon kalkınma modelinde dayanışmacı ve bütünleştirici niteliği ile ortaya çıkmaktadır. Japonya bir yanda piyasa ekonomisi alanında Amerika Birleşik Devletleriyle yarışma yapabilecek durumda iken, öte yanda bireyci değil, dayanışmacı kollektivist bir toplum yapısını ortaya koymaktadır.

Görülüyor ki, farklı kültür ve jeo-politik yapılar yine birbirinden farklı oluşumları ortaya koymaktadır. Bu nedenle, Türk işçileri de benzeri tarzda kültürel özelliklerini sürdürmektedir. Yoksulluk kültürü gibi işçilik -işçi değil- kültürü de gelenekli ve tarihsel gelişimine uygun bir tarzda niteliğini sürdürmektedir.

Gelenekli değerler üzerinde Batılı araştırmacılar da önemle durmuşlardır. Bunlar arasında Dubetsky, Meeker ve Kolars ilk akla gelenlerdir⁶¹. Aynı tarzda, 1970'lerde Türkiye'de cemaat dini ü erinde yapılan yerli ve yabancı araştırmalarda islâmiyetin grup sadakatinde önemli rol oynadığı gözlenmiştir. Bu araştırmaların sonuçlarına göre, din, bireysel çabadan ziyade bir cemaat dini özelliğinde olup, cemaatla bireyin, ahlâki değerler ve davranış biçimleri doğrultusunda özdeşleşmelerini sağlar. Bu anlamda din grup veya cemaatta sadakat duygusunu besler ve onları pekiştirir⁶².

İslâm iş ahlâkına yönelirken, sanayileşen toplum yaşantımızda işçi-yönetici ilişkilerini, sosyo-kültürel açıdan ele almak durumundayız. O takdirde, işçilerin yetiştikleri cemaat-benzeri özelliklerin yansımaları doğrudan analiz edilerek, sosyal yapının yönlendirici niteliği vurgulanmalıdır.

Japonlar, bu ruhçu eğitime Seishin Kyooiku adını vermektedirler. Thomas Rohlen, bir araştırmacı antropolog olarak, bir Japon bankasına alınacak personelin üç aylık manevi eğitim kampanyasına katılarak gözlemlerini bize açıklamaktadır. Alınacak 120 personelden hemen hepsi üniversite

⁶¹ DUBETSKY, A. R. *Class and Community in Urban Turkey in Van Nieuwenhuijze, ed. Commoners, Climbers and Notables: Social Ranking in The middle East*, s. 352-363, 1977. Keza, S. F. Colars, *Community Studies in Rural Turkey*, Annals, 1976.

mezunudur. Şirketin maneviyata (spiritüel) yönelişi, personelin toplumsal yeteneklerinin gelişimini hazırlayacaktır.

Eğitimi, aslında milliyetçilik ve sosyal ilişkilere dayalı destanların, hikâyelerin ve sembollerin öğretilmesi amacına yöneliktir. Böyle bir eğitim sistemi, sadece söz konusu bankanın iyiliği için değil, bütün toplumu hedef alıyordu⁶³. Bu nedenle Japon maneviyat eğitiminde, Batıdaki örneklerinin aksine, seküler (lâik)-kutsal (sacred) veya sosyal-bireysel (profane) ayırımı amaçlayan bir farklılaşma yoktur.

Bir Japon bankasında antropolog olarak Rohlen'in bizzat katılımcı gözlem yolu ile gerçekleştirdiği bu üç aylık eğitim uygulamasının:

- a) Zen meditasyonu,
- b) Askeri üslup ziyaretleri,
- c) Rotoo

d) Ülkede hafta sonu düzenlenen sabır yürüyüşleri gibi dörtlü manevi-maddi pratiklerden sonra ancak uygulama alanına aktarılabilirdi. Tüm bu pratikler sonuçta, benliğin öldürüldüğü -sosyal reformların da ötesinde- manevi eğitime verilen üstünlüğü, grup dayanışması ve birliği sağlayan standartlara yönelik çabaların önemini bize açıklamaktadır. Rohlen bir antropolog olarak, üç aylık katılımcı gözlem ve görüşmelerinin sonuçlarını şöyle yorumluyordu: Batılı olmayan ve eğitim sistemiyle ilgilenen antropologlar, Japon halk katlarında yatan bu psikolojik değerleri derinliğine incelemeye hazır olmalıdır⁶⁴.

Böylece, Japonya genelinde 2000 personelin çalıştığı bir bankalar kurumuna alınacak 120 yeni elemanın Zen, Konfüçyüs ve Samuray geleneğine dayalı bir manevi eğitim sistemi, temel felsefe olarak, halkın psikolojik değerlerinde yaşayan dayanışma, sorumluluk ve gerçeğin benimsenmesi gibi unsurlara yöneliyordu. Kısacası, şirket kültürü, halktan beslenen değerler sistemiyle personelin donatılarak halkla bütünleşmesini sağlıyordu. Ülkemizdeki aksine, işçi kültürü-yönetici kültürü ikiliği kalkıyor, uyumcu bir toplum modeli ortaya çıkıyordu.

⁶³ KÂÇITÇIBAŞI, Çiğdem. *Cultural Values and Population: Action Programs in Turkey*, s. 36/37. UNESCO'ya sunulan bir rapor. 1977.

⁶⁴ ROHLEN, Thomas P. "Spiritual Education" in a Japanese Bank, *American Anthropologist*, vol. 75, Number 5, s. 1542-1564. 1973.

⁶⁵ ROHLEN, T. P. *ag. m.*, s. 1543.

İş ahlâkı, henüz ülkemiz bilimsel eylem biçimlerinde ana çizgileriyle belirlenmiş değildir. İşveren, yönetici iş ahlâkından ne anlıyor, bu husus henüz aydınlığa kavuşturulmuş değildir. Ancak, bunların tümünün dışında bir takım kurallar ve formel normlar oldukları söylenebilir. Nitekim, işletme kültürümüze bugüne kadar yerlilik yönü ağır basan bir iş ahlâkı metin kitabının bulunmayışı da bunun en anlamlı örneğini teşkil eder. TÜGİAD'ın dilimize kazandırdığı Francis P. McHugh'ın "İş Ahlâkı (1992)" bunlardan ilk akla gelenidir. Aynı yıl TÜGİAD'ın: "İş Ahlâkı ve Türkiye'de İş Ahlâkına Yönelik Tutumlar" adlı bir uygulamalı (çoğaltma) yayınına tanık olmaktayız. Bu da, verimliliğin artırılmasını, kalkınma çabasının hızlanmasıyla özdeşleştirmektedir. TÜGİAD, iş ahlâkının verimliliğin temel itici gücü olduğu gerçeğini bu araştırmada kabul etmiş oluyordu.

Tamamen batılı standartlara göre ele alınan bu araştırmada yöneticilerin bakış açılarına ağırlık verilmekte ve kaynak olarak 61 dip nottan sadece bir tanesinin, o da TÜSİAD'ın bir derlemesi olduğunu gözlemekteyiz⁶⁶⁵. TÜGİAD iş ahlâkından ne anlıyor, kısaca onu görelim. İş Ahlâkı: Yönetici ve şirkette: a) Kişisel ihtiyaçlar, b) aile, c) eğitim, d) din gibi bir çok unsurun biçimlendirdiği bir değer yargısı olarak belirtilmektedir⁶⁶⁶.

Püritan iş ahlâkı veya Pietizm, her şeyden önce kapitalist sistemin "para kazanmak için paraya" yönelik eğilimlerine set çekmek amacı ile gündeme gelmiş inanç sistemleri, kültür değerleri, tek kelime ile ekonomik unsura etikal bir nitelik kazandırmayı hedeflemektedir. O halde, Türk iktisat sistemine manevi değer kazandırma felsefesi gündeme gelmelidir. Bu husus, hem üretkenliğin ve verimliliğin standartlarını yükseltmede hem de yönetici-işçi diyalogunu sağlamada zorunlu atılımlardır. Çünkü, ülkemiz işletme kültürü ve ekonomik yapısına etikal değerlerimizi kazandırmadığımız sürece, haksız kazanç sağlama, aşırı kâr ve tasarrufa dayanmayan aşırı tüketimin önünü alamayız. Hem kapitalistleşmeyi arzuluyoruz, hem de kapitalist sistemin zihniyeti üzerinde durmuyoruz. Sadece marka alır gibi, öğretileri bir taklit mekanizması içinde ictibas etme le yetiniyoruz.

Püritan iş ahlâkı, esasta toplumsal çevre, kişisel ahlâk ve işletme özelliklerinin oluşturduğu bir bütünlüktür. Bunlar da aslında: Bireyin ailesi, dost çevreleri, çeşitli referans gruplarının eğitim-öğretim, din ve işletme içi

⁶⁶⁵ TÜSİAD, *Türkiye'nin 500 Büyük Sanayi Firması*. Ağustos İstanbul, 1991.

anlayışın bir ürünüdür. TÜGİAD'ın öncülük ettiği söz konusu araştırmasında bilindiği üzere 156 firma üzerinde üst yöneticilerin görüşleri ele alınmıştır. Bunlar arasında: İş ahlâkının önemi, iş ahlâkına yönelik yazılı kurallar, iş ahlâkına uygun olmayan davranışlar, iş ahlâkı ve kalkınma, keza iş ahlâkı ve kurumsallaşma yanında toplumsal ve bireysel ahlâk ön planda gelmektedir. Firmada çalışanların (üst yöneticilerin) %46'sı iş ahlâkının önemli olduğunu, %30 ise böyle bir şeyi önemsemediklerini belirtmişlerdir. Görülüyor ki, deneklerin yaklaşık üçte biri Püritan iş ahlâkının varlığına inanmamaktadırlar. Bu da, üst yöneticilerin önemli bir kesiminin seküler kimliğini göstermesi açısından dikkat çekici olsa gerek. Bu tür bir yönelim, aynı zamanda gesselschaft-benzeri yapılaşmanın, gemeinschaft-benzeri yaşayışı temsil eden işçi tabakası ile uyum sağlamasının güçlüklerini ortaya koyar. Bu yapılaşmada aslında seküler toplum kalıplarının etkinliği unutulmamalıdır.

Püritan iş ahlâkımızın tablosu ürkütücüdür. Ayrıca, üst yöneticilerin iş ahlâkından ne anladıkları hususu da şaşırtıcı sonuçlar meydana getirmektedir. 156 firmadan rast gele yöntemi ile seçilen 25-45 yaş grupları arasında ki iş ahlâkından ne anlaşıldığı hususunun dağılım çizelgesi de ilginçtir. Deneklerin yaklaşık yüzde 51.9'u iş ahlâkının yazılı kurallar olduğunu belirtmişlerdir. İş sözleşmeleri, personel yönetmelikleri, toplu iş sözleşmeleri ve iş talimatları bu yöneticilere göre, iş ahlâkının ana ilkelerini oluşturmaktadır. Görülüyor ki, bu seküler veya toplumsal ahlâk kuralları Püritan islâm iş ahlâkı ile önemli bir ayrışımı ortaya koymaktadır. İşçinin şirkete taşıdığı hususlar daha ziyade İslâm'dan kaynaklanan yönelimlerdir. Firmada çalışanların (yöneticilerin) %52'si de iş ahlâkı derken ne anladıklarını şu şekilde sıralamışlardır: Toplu iş sözleşmeleri, yönetmelikler ve talimatlar.

TÜGİAD araştırmacıları da kişisel görüşlerine yer vermektedirler. Onlara göre Püritan iş ahlâkı Batı norm ve değerlerine yönelik eğilimlerdir. Bunlar da iş ahlâkı, toplumsal ahlâk ve bireysel ahlâktır. TÜGİAD'a göre, aslında Püritan iş ahlâkı sosyal ahlâka dönüşmelidir. Son günlerde (Nisan 2001) TÜSİAD'ın imam hatip okullarına olan tepkileri, dini eğitimin sınırlandırılması gibi yönelimleri, 1990'daki görüşleriyle çelişkilidir. Nitekim, bu kuruluş, ülkede yaratılan din boşluğunu şu ifadelerle ortaya koyuyordu:

TOPKARA, Aypar -Bülent MENGÜÇ, *İş Ahlakı ve Türkiye'de İş Ahlakına Yönelik Tutumlar*, s. 15. çoğaltma İstanbul 1992, Türkiye Genç İş Adamları derneği.

“Gerçekten 1928-1948 yılları arasında yirmi yıl süre ile devlet eliyle din adamı yetiştirilmedi ve müslüman halkın din eğitimi ile Kur’an okumayı öğrenme ihtiyacı karşılanmadı”⁶⁶⁷. Bu acı itiraf, ülkede yaratılan boşluğu göstermekle beraber, son günlerde TÜSIAD ve TÜGIAD gibi kuruluşlar İslâm Püritanizm anlayışını devreden çıkararak, bireysel veya sosyal ahlâk anlayışına yönelmeleri düşündürücü olsa gerek...

Brzezinski, adı geçen eserinde kapitalist sistemin ana köklerinden sapılarak bir tüketim bolluğu içine itilmesi hususuna şöyle bir yaklaşımda bulunuyordu: “Tüm ihtiyaçların giderilebildiği bir toplum, aynı zamanda hiçbir ahlâki değerlendirme kriterinin de olmadığı bir toplumdur (...) O takdirde insanın içsel davranışları için bir rehber olan dinin yerini, izin verilen ama ahlâkla ilgili olmayan dışsal davranışları belirleyen yasal sistem alır”⁶⁶⁸. Brzezinski: “Bu tür insanın içsel davranışları için bir rehber olan dinin yerini, izin verilen ama ahlâkla ilgili olmayan dışsal davranışları belirleyen yasal sistem alır” diyordu. O böyle bir anlayışı muamelat (prosedürel) ahlâkı olarak adlandırıyordu.

Batıda, Protestanlığın gelişimi sonucu gök ile yer arasındaki göbek bağı koparılmış, böylece sanayileşme süreci içinde sekülerizasyon güç kazanmıştır. Bu dönemde önemli aforizma şu idi: “Din fabrikanın kapısına gelince durur”⁶⁶⁹. Batıda Robert Bellah, M. Eliade ve P. L. Berger gibi günümüzün tanınmış toplum bilimcileri, sekülerizasyonun dini toplumdan kovmakla kalmadığını, aynı zamanda “sivil din”, “özelleştirilmiş din”, “görünmeyen din”e dönüşerek çökeceğini ileri sürmüşlerdir.

Günümüzde de sanayi kuruluşları, bazı baskı grupları ve resmi örgütlerin Püritan ahlâkın döl yatağını oluşturan “din”e karşı çıkmaları, sınırlamaları, adeta Osmanlı’dan sürüp gelen reaya (halk, sürü, kalabalık) unsurunun kucağına atmaları, bir anlamda “dinsiz islâmiyet” diyebileceğimiz bir oluşumun izlerini taşımaktadır.

Ülkemizin böyle bir ortamın içine sürüklenmesi, sonuçta Püritan islâm ahlâkının iş yerinde ve örgütte dışlanması demektir. Böylece, işçi tabakasının cemaat-benzeri özellikleri ile iş verenin cemiyet-benzeri tutum ve zihniyetleri verimlilik, dayanışma gibi önemli işletme kültür kodlarını etkileyebi-

⁶⁶⁷ TÜSIAD, *Türkiye’de Eğitim*, s. 9. İstanbul 1990.

⁶⁶⁸ BRZEZINSKI, Zbigniew. *Kontrollden Çıkış Dünya*, s. 74. İstanbul (tarih yok).

⁶⁶⁹ BERGER, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 190, 193. İstanbul, 1993.

lir. Hiç unutmamak gerekir ki, Püritan islâm ahlâkı toplumumuzda: Sada-
kat duygusu, dayanışma, iş yerine bağlılık, nîmete küfretmemek, tasarruf
inancı, gazilik, şehitlik ve devlete olan saygı gibi sayılamayacak ölçüde de-
ğerlerimizin kaynağını oluşturmaktadır. Uzun süre dinin devreden çıkarıl-
ması, son yıllarda da lâikliğı din karşısı bir lâisizme dönüştürülmesi ve hal-
kın değerleri, inanç sistemlerine karşı adeta "cihad" açılması tamamen işve-
renin, yöneticinin-Plato'nun bundan 2360 yıl önceleri belirlediğı gibi "bilgi-
sizlik"ten kaynaklanmaktadır. Derin düşünce, felsefi kültürün yokluğu
Plato için kabul edilemez unsurlardır. Onun yönetici profili için ön gördü-
ğü: "Ya filozoflar kral olmalı yahut krallar filozof olmalı" tarzındaki düşün-
celerini, elinde feneriyle gündüz dolaşan Ezop'un feneriyle arıyoruz.

BÖLÜM: XX

TÜRK TOPLUMUNDA YENİ DİNÎ HAREKETLER VE “CEMAATLAŞMA”

Bir önceki bölümde islâmi püritanizmin toplum yapımıza etikal değerlerinin neler olabileceği üzerinde durmuş bulunuyoruz. İslâmın, bin yıla yaklaşan kültür hayatımızda, özellikle sosyal ve ekonomik alanlarda, tıpkı kapitalist sistemin ilk devrelerde oynamış olduğu rolü, oynamaması için hiçbir neden yoktur. Klasik ekonominin babası Adam Smith, görünüşte içerikleri birbirine zıt, fakat esas itibariyle gayet yakın olan iki kitap yazmıştır. Bunlardan: “An Inquiry Into The Nature and Causes of The Wealth of Nations” adlı eseri liberal ekonominin bencil yapısını ortaya koymaktır; ikinci eseri “Ahlâki Düşüncenin Teorisi” “The Theory of Moral Sentiment” ise ahlâk biliminin temel ilkelerini açıklamaktadır.*

İngiliz iktisadi düşüncesine göre, bu iki farklı görüş (kapitalizm ve etikal değerler) birbirini tamamlayan, birbiriyle uyum içinde olan bir yapıyı ortaya koymaktadır. Nitekim, Adam Smith (1723-1790) Glazkow Üniversitesinde ahlâk, ekonomi ve siyaset bilimlerini pratik felsefe kürsüsünün bölümleri olarak okuttuğunu bilmekteyiz.

Fukuyama’ya göre; “güncel ekonomik akımların da Klasik teorinin- yani A. Smith’in iktisat sisteminin gerginliklerinden bazılarını tekrar keşfetmeye ihtiyacı vardır.”

Bu bölümde, benzeri düşüncenin ışığı altında islâm etikal değerleriyle liberal ekonomi öğretisi arasında bir uyum sağlamada yeni atılımların neler olabileceği tartışılacaktır. Böylece, dini değerlerin vazgeçilmezliği vurgulanmak suretiyle İngiliz modeli-Fransız değil- bir metodoloji izlenecektir.

* A. Smith, bu son eserinde: “Son derece karmaşık bir yapı olarak tanımladığı ekonomik motivasyonun, daha geniş anlamdaki sosyal alışkanlıklarla derinden bağlantılı olduğunu” öne sürer (François Fukuyama, *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, s. 30-31, İş Bankası Kültür Yayınları, 1998, Ankara).

Günümüz sanayi toplumlarında önemli teknolojik ilerlemelere tanık olmaktayız. Sanayileşme ve hızlı teknolojik ilerlemeler, Batı toplumunda mevcut değer ve inanç sistemlerini yıkarak, insanı büyük çalkantılar içinde adeta yalnız bırakmaktadır.

Max Weber'in ileri sürdüğü gibi, "teknoloji ve bilimin ilerlemesiyle insan büyü, ruh ve cinlerdeki manevî güçlere inanmayı bırakmış, hatta peygamberce duygusunu, her şeyin üstünde kutsal inancını yitirmiştir". Aynı biçimde, Daniel Bell'in ifadesiyle: "İnançlarımızda yıkılma eğilimi, her şeyden önce teknik ilerleme ve rasyonel plânlama ile alâkalı olarak ortaya çıkan aşırı sekülerleşme sonucu gerçekleşmiştir."⁸⁷⁰

Bugün, Batı dünyasında dinî değişmeler, insanlık tarihinin önceki bilinmeyen dönemlerine nazaran daha hızlı bir biçimde meydana gelmektedir. Öyle ki, 1970'lerde yapılan bir araştırmaya göre, İngiliz halkının %80'i bir Allah'a inandıklarını belirtirken, ancak bunların %29'u "Allah'ın bir şahıs, %35'i ise bunun "hayat hamlesi" veya "ruh çeşidi" olduğunu belirtmişlerdir⁸⁷¹. Bu tablo, İngiltere-gibi muhafazakâr bir ülkede dinî yaşantının önemli ölçüde bir sekülerizasyona (dünyevileşmeye) uğradığını bize göstermektedir. Bu süreç, aslında Max Weber'in de belirttiği üzere, Rönesans ile başlamıştır. Rönesans, her alanda (ahlâk, sanat, iktisat, siyaset, bilim ve sosyal) dinî normları, değer ve inanç sistemlerini dışlayarak, bunların kalıplaşmalarına, dünyevileşmelerine yol açmıştır.

Max Weber, bu dünyevileşme ve sekülerizasyon sürecine "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı eserinde şu tarz bir yaklaşımda bulunuyordu: "Bir insanın çalışarak elde edebileceği iktisadî başarının Kalvinci anlamda dinî bir kimlik kazanması temel hareket noktasını oluşturur. Böylece, bir süre kaynağını dinden alıp, din tarafından insanlarda uyandırılmış olan belirli duygu ve düşünce özleminin giderek bağımsız bir duruma dönüştürülmesi gerçeğiyle karşılaşırız. Bu takdirde, duygu ve düşüncelerimiz kendi özlerinden ayrılmış olur. "Weber, işte bu oluşuma, yani kaynağını dinden alıp din tarafından üretilerek insanlara benimsettirilmiş olan ahlâkî anlayış ve inanç sistemi gibi ruhsal durumların dinî özlerinin kaybolmasına veya hiç olmazsa zayıfladıktan sonra da itici unsur olarak rollerini devam ettirmesine sekülerizasyon veya Arapça deyiimiyle "ilmâniye" adını veriyordu.

⁸⁷⁰ BELL, Daniel. "The Return of The Sacred?" *The British Journal of Sociology*, vol. 8, No: IV, 1977.

⁸⁷¹ WILSON, Bryan. *Contemporary of Transformation of Religion*, 1976.

Hristiyanlık, bir inanç sistemi olarak Orta Çağ boyunca, insanların mümkün olduğu sürece dünyadan uzaklaşıp, Allah ve ahiret günü hakkında alabildiğine düşünmesiyle ilgili bir dünya görüşünü ileri sürerken, Yeni Çağ bu zihniyete bir tepki unsuru olarak belirmiştir. Böylece, Rönesans, kilisenin Avrupalılara takdir ettiği şekliyle dini ya da ilâhi temeller üzerinde yükseleceği yerde, hümanist değerlere dayalı olarak yükselmeyi tercih etmiştir. Rönesans, ana felsefe olarak "insan"ı en mükemmel varlık kabul ediyordu. Artık Tanrı'ya ihtiyaç yoktu. Bu oluşum, Aydınlanma Çağı düşünce sistenini ve pozitivist dünya görüşü ile beslenerek daha da güçleniyordu.

İnsan ve aklını yücelten, deney ve gözlem dışında hiçbir gerçeği bir varlık alanı olarak kabul etmeyen bu Mantıkçı Pozitivist düşünce, Batıda dinî yaşantıyı adeta özelleştirmiştir. Eğer din, ekonomi dünyasından, bilim yaşantısından, ahlâk ve sanat alanından dışarıya itilmişse, onun pratik hayattaki nesi kalmış olabilir? Ülkemiz için, her hafta cuma günleri bir saatlik toplu bir ibadet, kısa süreli cenaze namazları belki de birlikteliğin tek unsurları olmaktadır. Bu tür sürekliliği bulunmayan uygulamalar insanların kalplerine, varolma için gerekli huzuru sağlayabilir mi?

Sekülerizm, Batıda ve ülkemizde (lâiklik anlamında) dine bu niteliği kazandırmıştır. Soyut bir kavram veya metafizik bir yöneliş diye belirleyebileceğimiz "sosyal ahlâk" normları, din kurumunun yerini almak suretiyle, yaşantımıza girmiş bulunmaktadır. Oysa "dinin ikili bir işlevi vardı: Hayata entellektüel ve duygusal anlam katan bir etik, ölümden sonra hayat beklentisi ve selâmete ulaşma vaadi kazandıran kişisel işlev; bir de siyasal ideoloji, kültürel ve sosyal kimlik ile dayanışma sağlayan kamusal işlev". Richard Tapper'ın yerinde teşhisiyle, Cumhuriyet dönemi, İslâm'ın birinci rolüne açıkça karşı çıkmıyordu, ama ikinciye, yani toplumsal işlevine kesin bir biçimde karşıydı."⁸⁷² Böylece bir toplumsal kurum olarak din dışlanıyor, seküler bir kimliğe doğru itiliyordu. Onun yerini, dinî tabanı olmayan sosyal ahlâk anlayışı alıyordu. Nur Yalman'ın deyimiyle: "Tüm bir kuşak, dinî yalnızca Ortodoksluk ve kör gelenekten oluşan bir tür şer ve akıl dışı güç olarak yetiştiriliyordu"⁸⁷³

⁸⁷² TAPPER, Richard. *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, s. 12. İstanbul 1993.

⁸⁷³ YALMAN, Nur. "İslamic reform and the mystic tradition in eastern Turkey", *Archives Européennes de Sociologie*, 10, p. 47. 1969.

Kısacası dinde tabiat üstü inancın yıkılması, ilkin toplumsal sisteme yansımış, bu da Batıda kültür ve değerler yöneliminde bir takım sosyal patlamalara, davranış bozukluklarına yol açmıştır. Nitekim 1950'lerden itibaren Batı dünyasında rastlanılan: Bobbysoxer, Teddyboy, Mod ve Rocker, Ton-up-boy, Punk ve Dazlaklar (Skin-heads) türünden karşıt-kültür sapmaları veya "Yeni Dini Hareketler" dikkatlerimizi çekmektedir. Batıda "yabancı şuur yükselişinin" birer görüntüleri olarak kabul edilen bu yeni dinî hareketlerin belli başlıları arasında: Zen, Yoga, Tantra, I Ching, Swami, Hare Krsihna, TM, Allah'ın Çocukları (COG), Hristiyan Dünya Liberal Cephesi, Kampus Haçlıları, İlâhi Işık Misyonu, İsa Hareketleri, Ananda Marga Müritleri, Satanian; Hristiyanlık Dünyaları Özgürlük Cephesi, Tangué-Konuşmacıları, Mooniler ve Cennetin Melekleri zikredilebilir.

Aslında, hakim kültür veya resmî kiliselerden sapmak suretiyle meydana gelen bu yeni dinî hareketler, Batı toplumlarında 200 yıldan beri gelişen aşırı modernleşme akımlarının doğal bir sonucudur. Ünlü Amerikan sosyal bilimcisi Daniel Bell, bu konu ile ilgili olarak şu tarz bir yaklaşımda bulunuyordu: "Sekülerizasyon dinî savaşları izleyen tarihlerden sonra Batıda uygulanmaya başlamıştır. Bu da, kilise rahiplerinin otoritelerinden sıyrılma anlamına geliyordu. Bu bakımdan, sekülerizasyon dinin siyâsî hayattan, estetik bilimlerden ayrılması, sanatın ise artık ahlâkî değerlere yönelik bir rolü kalmadığı izlenimini taşır. Son iki yüzyıl içinde bu tür bir sekülerizasyon ortaya çıktığında, inançların yayılması gibi eylem biçimleri karşısında geri çekilmeyi ve içe kapanmayı gerektiren bir duruma tepkiler belirmiştir. Gerçekte dinî kurumların sekülerizasyonu karşısında, İngiltere'de Metodistler arasında rastlanılan yeniden canlanma hareketi ve Birleşik Devletler'deki Kutsal Kitap Yayınlama (Evangelizm) kampanyasında gözleendiği gibi dinî yaşantının kitleler arasında olağanüstü bir tarzda yeniden canlandığına tanık olmaktayız.

Batı toplumlarında beliren bu kutsallaşma süreci, Bell'e göre üç önemli sosyal eğilimi gündeme getirmiştir: 1) İktisadî devlet yönetimi ve radikal ferdiyetçilik, 2) Dinden sapmalar, özellikle cin ve şeytanlara ait oluşumlarla uğraşan alanlardan canlı sanatlarla (edebiyat, şiir ve resim gibi) yönelme; 3) Cennet ve cehenneme olan inançların yıkılması ve öteki dünyaya ait boşluk veya hiçlik korkusu sonucunda kitlelerde nihilizm bilincinin ortaya çıkması... Bu üç unsur, geçmişin baskısından kurtulma anlamında Batı'da modernleşme zihniyeti içinde yorumlanmıştır. Toplum hayatında ortaya çıkan

özgürleşme veya bireyselleşme diyebileceğimiz bu gelişim, bir yanda kültürde bağımsızlaşma, öte yanda ahlâkî ve sınırlayıcı bütün gerginliklerden kurtularak kendini güçlendirebilecek bir iç yaşayışa yol açmıştır.

Görülüyor ki, sanayi toplumlarında rastlanılan dünyevileşme (sekülerizasyon) yanında, dinde de ayrıca bir bireyselleşme başlamış bulunmaktadır. Bu hususa, biraz önce özgürleşme nedeniyle değinilmiştir. Özgürleşme, dinî pratiklerden ve dinî yaşantıdan bireyin büyük ölçüde soyutlanması veya dışlanmasıdır. İşte bu noktada, David Riesman "Yalnızlaşmış Kalabalık" (The Lonely Crowd) ve W. H. Whyte, "Örgüt İçinde İnsan" (The Organization Man) da, kendi değerleriyle hareket eden kendine güvenli ve sorumluluk duygusu taşıyan insandan topluma yamanmaya çalışan, toplumla uyuşmaya öncelik tanıyan insana geçişi anlatmaktadır. Whyte'a göre, "çok çalışma, sabır, tutumluluk ve rekabetçi mücadele ile ferdi kurtuluşu yücelten Protestan ahlâkının yerine, günümüz Amerika'sında (sosyal ahlâk), toplumun fert üzerindeki baskılarının ahlâka uygun sayıldığı bir zihniyete" geçmiştir. Bu yeni ahlâk taraftarları, yaratıcılığın kaynağı olarak, grubu kabul etmekte, bireyin en yüce ihtiyacının "aidiyet", yani gruba katılma, grubun bir üyesi olma bilinci olduğu görüşündedir.⁶⁴ Benzer biçimde, W. H. Whyte "günümüz insanının dinin tapınmayla ve doktrinle ilgili yanlarından çok, toplumsal sorunları çözümlemek ve kişiyi yalnızlıktan kurtarmadaki yararlılığı ile ilgili olduğunu" tesbit etmektedir.

Son yıllarda, kiliseye devam edenler arasındaki azalmalarda, dinde ortaya çıkan bu sekülerizasyon sürecinin etkisi büyük olmuştur (Çizelge: 1)

Çizelgede gözlenebileceği gibi, örneklemeye katılan (3685) kişiden %32.6'sının hiçbir inancı bulunmadığı, buna karşılık sadece İngiliz kilisesine bağlı olanların oranında %13.1 düşüş belirmektedir. Bu suretle, çocukluğunda büyük ölçüde dinî terbiye almasına karşılık, gençlik dönemlerinde dinî inançlarında önemli oranda azalmalar kaydedilmektedir.⁶⁵ Aynı grup araştırmacıların, Londra aileleri üzerinde yürüttükleri incelemelerde, fertlerin %85'inin bir yılda kiliseye 12 defa veya bir önceki yıla nazaran daha fazla devam ettiklerini göstermiştir. Buna karşılık, aynı süre içinde aynı kişilerin

⁶⁴ BOTTOMORE, T. *Toplum bilim*, s. 270. Ankara 1977.

⁶⁵ WADSWORTH, M. E. J. and S. H. FREEMAN, "Generation Differences in Beliefs", *The British Journal of Sociology*, vol. 34, no: 4, London 1983.

Çizelge: 1 İlk Gençlik Yaşamında Aile-Din İlişkileri

Dini İlişkiler	Çocuklukta	26 Yaşlarında
Hiçbiri	12.9	32.6
Roman Katolikliği	9.2	7.0
İngiliz Kilisesi	56.7	43.6
İskoçya Kilisesi	7.4	5.6
Metodist	6.5	3.8
Diğerleri	6.2	7.4
Toplam (%100)	37.43	36.85

%52'si FAB'a, %32'si dışayemeğe çıkmış, %13'ü sinemaya ve %4'ü de tiyatroya gitmişlerdir.

Araştırmacılar, kiliseye devam ve üyelikteki çöküşün kanıtı olarak, dinde çoğulculuk ve karşılıklı hoşgörü, kapitalizmle birleşen girişimci ruh ile birlikte, dinin etkisinin devam ettiğini gösteriyorlar. Din, böylece "bir çeşit hobi" haline geliyor. T. Parsons'un yerinde teşhisiyle, "dini etkinliğin yıkılması sanayi toplumlarının farklılaşması sürecinin sadece bir parçasını oluşturmaktadır". Çünkü, sanayileşme sonucu yaşamın büyüyen karmaşıklığı kaçınılmaz bir biçimde bizi görevlerin ihtisaslaşmasına götürmektedir. Sonuç, doğal olarak, daha ziyade içe yönelik veya kişisel dindir. Günümüzdeki yaygın deyimle, "dinin özelleştirilmesi" sürecidir bu..

Bazı bilim adamları, Batılı gençler arasında kiliseye devam ve üyeliklerde göze çarpan azalışın nedenlerini dinde çoğulculuk, karşılıklı hoşgörü ve kapitalizmle birleşen girişimci zihniyete bağlamaktadırlar. İsveç gençleri arasındaki dinî bağların çöküşü daha da büyük boyutlara varmaktadır. Bugün, İsveçlilerin çoğunluğu Hristiyan dininin gelenekli öğretilerine inanmadığı gibi, kilise hizmetlerine de katılmamaktadırlar.⁸⁷⁶ Bu ülkede dinî bilincin derecesi hakkında ferdî düzeyde değişimin en basit göstergesi: "Allah'a inanıyor musunuz" sorusunda düşümlenmektedir.

Gallup tarafından 1947 yılında 1950 kişi; 1980 yılında ise yine 1950 kişi üzerinde yürütülen bir araştırmaya göre, bu ülkede 33 yıl içinde Allah'a

⁸⁷⁶ GUSTAFSON, Göran. "Popular Religion in Sweden", *Social Compass*, 29, 2-3. 1982.

inanmayanların oranı 4 katı artmış, sonuçta “bilmiyorum” diyenlerle birlikte “hiçbir inancı olmayanların” oranı ise %50’ye yükselmiştir.

Batıda yeni dinî hareketler, sanayileşme ve teknolojik ilerlemeler sonucu, sosyal sınıf yapısında olduğu kadar bireysel mannerizmde de ortak kalıpların oluşumuna yol açmıştır. Ülkemizde de, dinî yaşantının gençler arasındaki dağılımı dikkat çekici olsa gerek. Nitekim 1975 yılında İstanbul Üniversitesi’ne mensup 1613 kız ve erkek öğrenci üzerine gerçekleştirilen kapsamlı bir araştırmada gençlerin %15.3’ünün dinî inançları olmadığı görülmektedir.⁸⁷⁷ Aynı inceleme, öğrencilerin %48’inin hiç namaz kılmadıkları, aksatmadan namaz kılanların ise sadece %7.7 olduğunu ortaya koymuştur. Bu veriler, dinî kimliğin oluşumunda önemli oranda lâikleşme veya lâisizm (sekülerizasyon) sürecinin yaygınlık kazandığını göstermektedir.

Günümüzde, yoğun dinî farklılaşma ve hareketlilik de dikkatlerimizi çekmektedir. Yeni İslâmcı oluşum diye belirleyebileceğimiz bu süreçte, hem resmî ideolojinin felsefesine hem de Marksist öğretinin tüm ozalilerine yönelik bir tepki söz konusudur. Artık Türk Solu’nun yıllarca ürettiği Marksist iktisat kavramı, yerini karşıt-Marksist değerlere terk ediyordu. Bu çizgide, İslâmcı yaklaşım kendi kültür kodları üzerinde yükseliyordu. Yeni İslâmcılar için artık önemli olan, Marksistlerin ileri sürdükleri biçimde sloganlar değil, dinî inanç ve normlardır: “Biz siyasal mücadelemizi demokratik platform içinde yaparak, sömürü, faiz, tefecilik gibi millet evlâdını ezen unsurların kaldırılmasını, siyasal iktidar olmak suretiyle sağlayabileceğimizi biliyoruz” tarzında görüşler ileri sürebiliyorlardı.⁸⁷⁸

Genel anlamda, Yeni Sağ (konvansiyonel milliyetçi ve İslâmcı sağ) dinî normların devreye sokulması suretiyle, çocuğun yetişmesi ve eğitim yapısında yönlendirici ve etken bir rol oynayabileceği görüşündedir. Çünkü, dinî değer ve inanç sistemleri ahlâk yapısının çimentosunu teşkil ederler. Bu değerlerden yoksun yetişen gençler, toplumlarına yabancılaşacağı gibi, geniş çapta tüketim normlarına dayalı materyalist bir dünya görüşü ve hayat tarzını da kazanmış olurlar. Görülüyor ki, Yeni Sağ, “dinin aşırı sekülerizasyonu yolu ile toplum yapısından soyutlanmasına” karşı bir tepki unsurunu temsil etmektedir.

⁸⁷⁷ EKŞİ, Aysel, *Gençliğimiz ve Sorunları*, s. 163-164. İstanbul 1982.

⁸⁷⁸ “Gençlik Ne İstiyor?”, *Milliyet*, 4-5. 1975.

Yeni İslâmcı düşüncenin, bir tepki unsuru olarak, yayın organlarında rastladığımız örneklerden biri de, dinin 1940'lar Türkiye'sinde tamamiyle sekülerize edilmiş olmasıydı. 1945 yılında yazılmış ve döneminin içişleri bakanlığına Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından iletilen bir bildiride: "Biz, her ne şekilde ve surette olursa olsun, memleket dahilinde dinî neşriyat yaparak, dinî bir atmosfer ve gençlik için dinî bir zihniyet vücuda getirilmesine taraftar değiliz" tarzındaki seküler uyarıların, Yeni İslâmcılar, artık çok gerilerde kaldığı inancındadırlar. Resmî teorinin, dinin sosyal bir müessese olduğu gerçeğini bir yana iterek, toplum katlarında, özellikle gençlik arasında dinî zihniyetin filizlenmesine tepkide bulunması aslında, aşırı Batıcılışma sürecinin bir yansımasıdır. O kadar ki, "bir inkılâp uğruna din devletçe fedâ edilmiştir."*

Din kurumunun belirli amaçlar için arka plâna itilmesi, gençliğin yetişmesi ve sağlıklı bir toplumun elde edilmesinde olumsuz sonuçlar meydana getirmiştir. Dinin, toplumsal işlevinin dışlanması, ve bütünü ile kişisel bir mesele haline getirilmesi, günümüzde Batı'da rastladığımız türden bir özelleştirilmeye yol açmıştır. Toplumdan dinî değerlerin soyutlanması anlamında sadece bir sekülerizasyon kampanyası değil, devletin dinî işlerden el çekmesi anlamındaki bir lâisizm süreci de bu özelleştirme olgusunu desteklemiştir.

Ülkemizde, 1940'lardan itibaren dozu gittikçe artan dinin, bizzat din-den soyutlanması anlamındaki bir sekülerizmin gündeme gelmiş olması, millî ve tarihî köklerden uzaklaşma, hatta Greko-Latin kültüre yönelik tutum ve zihniyetlerin belirlenmesi (Türk Hümanizması ve Evrensellik gibi) karşısında, halk katlarında veya volk islâm'da -yani yasal olmayan çizgide- "Sûfî" gelişimlerin, yasal çizgide de "komiser" imajını oluşturmuştur. Böylece, Alexander Bennigsen'in deyimiyle, bir yanda Sûfî öte yanda Komiser olmak üzere, "Paralel İslâm" diye bilinen bir gerçeği kültürel yaşantımıza mal etmiştir. Şerif Mardin'in de isabetle belirttiği üzere, toplum yaşantımızda seküler girişimler ne kadar hızla artış göstermişse, sûfî tepki de o nisbette toplum katlarında yayılma olanağına ulaşmıştır. Robert Bellah'tan

*1947'de ilk kez din dersleri okullara konulduğunda, Milli Eğitim Bakanı Talat BANGUOĞLU aynen şöyle diyordu: "Türkiye'de din dersleri hiçbir zaman yasaklanmamıştır. Atatürk aslâ din aleyhtarı değildi. Fakat birtakım sofstaların, din dersi adı altında fesat karşılaştırmalarına izin vermek istemedik. Bir inkılap devri için din dersleri ve mesleki dinî öğretimi devletçe ihmal edilmiştir." "Vatan Gazetesi, 22 Şubat 1948).

beri bilinen bu çelişkili sosyal oluşuma “Kök Paradigma” denilmektedir. Mardin’e göre, “inkılaplarda doz arttındıkça -Komiser baskısı aşırı doza ulaştıkça- volk-İslâm’da, yani Sûfi örgütleşme de o oranda yükselmiştir.”

Benzer yaklaşım, günümüz Aczimendi, Tarikatlaşma, Nurculuk ve Süleymanlık olgusu için de geçerlidir. Son yıllarda, toplum katlarında giderek artan “Alevi-Sünni, Lâik-karşıt lâiklik, İslâmcı-Devrimci” türü derin sosyal yarılma ve zıtlasmalar, volk-İslâm’ın kendine daha güvenilir yerler aramak için sûfi geleneğe sarılmasını gündeme getirmiş olabilir. R. Bellah’ın “İki Sakınlı Teorisi”ni de burada kullanabiliriz. Gemeinschaft-Benzeni (Gemeinschaft-Like) toplumdan (Gessellschaft) topluma geçişin akılcı yöntemler dışında zorlanmasının sancıları ve uyumsuzluklarıyla karşı karşıya bulunmaktayız.

Aşırı sekülerizm veya dünyevileşme yanında, 1950’ler sonrası kapitalleşme sürecinin gündeme gelmiş bulunması, ülkemizin “küçük bir Amerika” yapılması idealine yönelik atılımlara itilmesi Ernst Gellner’in yerinde tesbitiyle, cemaatçı yapıdan cemiyetçi yapıya veya “kültür” olgusuna dönüşmesine yol açmıştır. Gellner’e göre, geleneksel, yani sanayi-öncesi toplumlarda insanların kimliklerinin daha çok yapısal bir temeli vardı. Bir insanın kim olduğu, nisbeten sabit ve güçlü bir aile ve akrabalık bağlarıyla belirleniyordu. Fakat modern sanayileşmiş toplumlarda bu gelenekli düzen artık geçerli olamıyor. Çünkü sanayi toplumlarının ana temeli sürekli değişme ve yenileşmeye dayanır. Modern toplum, kültürel anlamda homojenize edilmiş bir yapıya sahiptir. Bir başka deyimle, gelenekli toplumdan modern topluma geçerken kültürel anlamda bir eşitleştirme meydana gelmektedir. Böylece modern toplumda artık yapı değil, kültür ön plâna çıkmaktadır. Bu da, çağdaş toplumda insanların kültürel bilincini, gelenekli toplumda görülmedik bir biçimde güçlendiriyordu.⁶⁹

Gellner, bu gelenekli-modern yapısal durumu belirledikten sonra şu yargıya varmaktadır: “Ancak kültürel unsurlara bağlı bir kimlik, nisbeten sabit olan bir yapıya bağlı bir kimliğe göre daha bulanık, tanınması daha zor bir şeydir. Bu durum, çağdaş insanlar için bir belirsizlik, bir boşluk; köksüzlük ve geçersizlik hissine yol açmaktadır.”

Böylece, tıpkı Dainel Lerner gibi Ernst Gellner de, gelenekli yapıdan modern yapıya geçerken önemli değişmelerin ortaya çıktığını belirtmekte-

⁶⁹ GELLNER, Ernest. *Uluslar ve Ulusculuk*, s. 192-195. İstanbul 1992. İnsan Yayınları, İstanbul.

dir. Dayanışma, birliktelik gibi yapısal unsurların çözüldüğünü -İbn Haldun'un deyimiyle asabiye'nin azaldığını- yerine kültürel bağlara dayalı ilişkiler sisteminin geçtiğini ileri sürmektedir. Milliyetçilik kadar din bağlarının yükselişi de bu oluşumun bir ürünüdür. Kalabalıklar içinde yalnız kalan insanlar için din, toplayıcı, çekici ve birleştirici bir unsur olmaktadır. Batının 200 yılda tamamladığı sanayileşme ve teknolojik ilerlemeyi ülkemiz çok kısa bir süre içinde katetmeye çalışmaktadır. Batı norm ve değerlerinin oluşturduğu bu kapitalistleşme-sanayileşme süreci, ülkemiz yapısını, değerlerini de etkilemek suretiyle bir benzeşim (convergence) modeline yönelmektedir. Bu nedenle, toplumumuzda son yıllarda ortaya çıkan gençlik kültürü veya "culturati" türü sosyal sapmalar yanında, İslâm'ın yükselişine de tanık olmaktadır. İslâm, Gellner'in belirttiği anlamda kültürün çok önemli bir unsurunu teşkil etmektedir. Aile, akraba ve yöresel bağların hızla zayıfladığı ve yapısal bir kimlik zemininin kaybolmaya başladığı bir dönemde -özellikle 1950'ler sonrası- dinin ön plâna çıkması normal bir gelişim olarak kabul edilmelidir.

Daniel Lerner ve E. Gellner gibi Batı sosyolojisinde önemli iz bırakan düşünürlerin ortak yanı, sanayileşme ve teknolojik ilerleme karşısında, toplum şemasının gelenekliden-modernleşmeye yönelik akışında ittifak etmiş olmalarıdır. Gelenekselleşmeden-modernleşmeye geçiş, düz bir çizgide gitmemekte, önemli toplumsal gerginliklere ve bunalımlara da yol açmakta, tüm değerler sistemi adeta alt-üst olmaktadır. Bir benzememiş içinde niteliğini sürdüren sosyal yapı, ayrışma uğramaktadır. Bu durumda, Standart Kültür veya Büyük Toplum diye belirlenen çoğunluğun katıldığı normal dağılım grafiği, her iki yandan karşıt-kültür veya alt-kültürlerin tepkilerine yol açmaktadır. İşte gençlik kültürü (culturati), ilâç alışkanlığı, beyaz zehir kaçakçılığı, çeşitli yeraltı örgütleri, mafya ve F. Thrasher'in 1927'de kaleme aldığı "The Gang" (Çete) türü toplumsal patolojik eğilimler, gecekondulaşma ve varoş çizgisinde gelişen marjinal gruplaşmalar bu karşıt-kültür (cross-cultural) alanlarını teşkil etmektedir.

Bu tablo içinde, yani geleneksellikten modernleşmeye geçerken beliren bu toplumsal kaos karşısında insanlara bir dayanışma noktası kazandırabilecek kültürel odak noktası da olabilecektir. İşte, din ve milliyetçilik gibi akımlar, "kalabalık içinde yalnız insan"a danışma çerçevesi rolünü yüklenir. Ülkemizde, İslâm'ın yükselişinde bu ortamın önemli payı vardır. Bu bir anlamda kimlik arayışı, kendini kendi değerlerinde bulma sürecidir. Çünkü

yeni yapısal paradigma, tüm gelenekli dokuyu bozmuş, kişiyi bir belirsizlik içine itmiştir. Richard Tapper'ın yerinde teşhisiyle: "Devlet lâisizmine ilişkin resmî anlayışlar ve propagandalar, eğitilmiş cumhuriyeti elit ve orta sınıfın, İslâmî uygulama ve kimliğin halk kitleleri arasında giderek güçlendiğini görmesini engellemiştir".⁸⁰⁰

Gesellschaft olarak toplum yapısında, volk-İslâm'a bu yöneliş, aslında bir paradigma kaymasıdır. Bu süre içinde, Nur Yalman'ın yerinde değerlendirmesiyle: "Tüm bu kuşağın, dini yalnızca Ortodoksluk ve kör gelenekten oluşan bir tür yer ve akıl dışı güç olarak yetiştirilmeleri" de toplumsal tepkilerin direncini arttırmıştır.

Aynı şekilde, son yıllarda giderek islâmî okullaşmanın yoğunluk kazanması, yerli ve yabancı İslâmî kültürün yayın hayatına sunulması, İslâmî eğilimli siyasî partiler, sendika ve medya kuruluşlarının gündeme gelmiş olması, yurt içi yurt dışı sınıai kuruluşların büyük çapta örgütlenmesi süreci de aslında "Sûfi" hareketinin islâmî üst tabakaya bir yansımasıdır. "Cemaatlaşma", hem "aydın-İslâm" hem de "volk-İslâmın" toplumsal mobilizasyonudur. "Daha önceki dönemlerde, aydın bir hümanist, rasyonalist, liberal, Marksist, milliyetçi olabiliyor, ama İslâmî olamıyorlardı". Şimdi toplum dinamiğinin alt ve üst katlarında yeni islâmî oluşumlar ortaya çıkıyordu. Tüm islâm ülkelerinde Batı'nın s mürgeci ve oryantalist eğilimli politikalarına karşı bu diriliş, bir çeşit katarsis (ruhu yıkama) eylem biçimi oluyordu.

Bu eğilimler, "aydın-islâm" ve "volk-islâmî" yapılaşma, 1980'lerden itibaren önemli yönelimlere sahne oldu. Aydın-İslâm, güçlü cemaat liderliği öncülüğünde, yeraltı döneminde kazandığı meslek grupları, okumuş-eğitilmiş kadrolarıyla, iktisadî alana da yönelmek suretiyle holdingleşme süreci içine girmiştir. Adeta İslâmî bir burjuvazi sınıfının oluşumu ile karşı karşıya bulunma durumunda kalınmıştır. Birbirine kapalı bu cemaatlaşma modeli, kısa süre içinde finans kuruluşları, medya ve basın alanındaki örgütlenmeleri, ithalat ve ihracata dönük eylem biçimleri yanında, inşaat sektörü, tıbbi örgütlenme ve yüksek düzeyde eğitim sektörlerindeki girişimleriyle adeta devlet içinde devletçik durumuna gelmişlerdir. Bu durum, Yahudi dini gelişiminde de tanık olduğumuz gibi, "islâmî anlayışın iktisadileşmesi" sürecini bize hatırlatmaktadır. Böylece, sûfi hareket kısa bir

⁸⁰⁰ TAPPER, Richard. *a.g.e.*, s. 737.

süre içinde -halk katlarına dönük- "ir ad" görevini dinlenmeye almış, daha ziyade üst tabakaya yönelik tutum ve davranış biçimlerini karşılayan bir iktisadile me ve aydınlatma süreci içine girmiştir. Volk- sl m, bu gelişimde üstüne d  en payı alamamış, adeta dı lanmı tır. Bir dönem, "Komiser"e tepki unsuru olarak ortaya çıkan "S fi" uyanı , bu defa "cemaatla ma"nın yeni boyutları karşısında "islâmın özünün" kendi misyonu olabileceğinin bilincine varmıştır. Volk-islâm, bu dı lanmanın, aydın c -islâmdan kopuklu un bir yansımasıdır.

Bu oluşum, tarihî gelişim çizgisindeki sûfi hareketlerinin kültür kalıplarına da uyum sağlamaktadır.  sl m dünyasında; 9. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan ve ağırlıklı olarak 11. yüzyılda kendini hissettiren s filik, nasıl eğitim görmemiş kitlelerin toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla örgütlenmiş ve Sünni hareketin veya aydın c -islâmın (ulema) karşısına çıkmışsa, günümüzde de, kırsal alandan gelen grupların "tarikat" kimliği altında yuvalanmaları benzer ip uçlarını ortaya koymaktadır. Allah'a giden yolda (tarikat)  rg tlenme, sünni islâma karşıt olarak, dinsel yaşantıya müzik, raks ve çalgı gibi ritmik eylem biçimlerini de getirmiştir.  sl mi yapıda ortaya çıkan bu kültürel yarılma, ancak Gazzali'nin girişimleriyle önemli ölçüde  nlenebilmi tir.  sl mi literatürde bu eğilim, "dinin yeniden kurulması" olarak bilinir.

Zengin kültür ve dini birikimi temsil eden toplumumuzda ortaya çıkan son tarikatla ma, Ac imendi ve benzeri karşıt kültür oluşumları, aslında 1923'ler Türkiyesinde rafine edilmeyerek illegal alana itilen din gerçeğinin, yeni biçim ve kalıplarla tarih sahnesine çıkması olarak kabul edilmelidir. Kınamak, sokağa dökülmek, olayları "dinden intikam alma" tarzında yeni tarihî yanılgılara sürüklemek çıkış yolu değildir. Karl R. Popper'ın yerinde tesbitiyle: "Bilim  ncesi düzeyde, yanlış teorilerimizle birlikte kendimiz de yok olur, ayıklanırız; yanlış teorilerimizle birlikte biz de ortadan kalkarız. Bilimsel düzeyde ise, kendimiz sistemli bir biçimde yanlış teorilerimizi ayıklamaya çalışırız -bizim yerimize- yanlış teorilerin ölmesini sa larız."

O halde kendimizin de yok olmasını istemiyorsak, yanlış teorilerimizi ayıklamaya çalışalım. Aydınlarımızın, akademisyenlerimizin birlikte d   nmeye, olaylara çözüm yolu bulmaya ihtiyaç duyulduğu bir dönemde yaşıyoruz. Özellikle, volk-islâm gruplarıyla aydın c -islâm temsilcilerinin toplum katlarında ortaya çıkan bu kültürel yanılmaya bir çözüm getirmeleri ve "ihyac " girişimleri ba latmaları gerekmektedir.

Günümüz sosyolojisi, temsil edildikleri topluma karşı iki önemli görevi yerine getirmekle kendisini yükümlü hissetmektedir. Bunların ilki, ele aldığı konuları bilimin ışığında, yansız incelemek suretiyle varılan gerçeği ortaya koyması; ikincisi de, yeni çözüm yolları deneyerek, iyileştirme yöntemlerini belirlemesidir. Çağdaş sosyolojinin bu iki yaklaşım tarzından yararlanarak, Türk toplumunda ortaya çıkan yer dinî hareketlerin alt yapısının incelememesini sürdürmek durumundayız.

Adnan Adıvar, 1951 yılında İngilizce yayınlanan bir yazısında aynen şöyle diyordu: "Cumhuriyetin ilk kuruluş döneminde, Batı düşünce sistemi, özellikle Batı pozitivistliği o kadar yoğun bir durum da olmuştur ki, bunu A. R. Gibb, "Türkiye pozitivist bir anıt-kabir olmuştur" tarzında dile getiriyordu.

Cumhuriyet dönemi, gerçekte Gibb'in yerinde teşhisiyle, kendisini, bilimsel pozitivistlik veya Mantıkçı Düşünce okulunun kalesi olarak telâkki ediyordu.. Bütün devlet mekanizması, ortak bir uyum halinde, yeni doktrin pozitivist formülü -iyi, güzel ve gerçek- içine konulması amacıyla seferber kılınmıştı. Son yirmi yıl içinde Türk gençliğinin büyük çoğunluğu, herhangi bir resmî dinî eğitim almaksızın yetiştirilmişti. Batı pozitivistliği, tıpkı geçmişte "İslâmî doğmanın benimsettirildiği gibi, zorla kabul ettirilmişti".⁸⁸¹

Resmî bir dinî eğitim alınmadan, Türk gençliğinin lâik bir dünya görüşü içinde yetişme süreci, 1924'ten 1948 yılına kadar yaklaşık 25 yıl sürmüştür.⁸⁸² Bir çeyrek yüzyıllık bu süre, asgari iki neslin dinî inanç ve değerler sisteminin aile ocağı veya resmi kimliği olmayan din temsilcilerinden almasına yol açmış, resmî eğitim bu püritan misyondan yoksun bırakılmıştır. Oysa, aslolan modern dini eğitimin bir an önce topluma kazandırılması idi. Bu yapılmadı, boşluk meydana getirildi. Tabiat boşluktan hoşlanmaz, onu doldurur. Öyle de oldu, halk kitlelerinin inanç sistemi yer altına itilen gayri resmi (informel) örgütlenme yolu ile telafi edilmeye çalışıldı.

Dinî sisteme olan bu radikal yaklaşım, Adnan Adıvar'ın da belirttiği üzere, Fransız pozitivist düşünce zihniyetinin cumhuriyetçilerdeki yansı-

⁸⁸¹ ADIVAR, Adnan. "Introduction of İslamic and Western Thought in Turkey", *Near Eastern Culture and Society*, 1951.

⁸⁸² TÜSİAD, "Gerçekten 1928-1948 yılları arasında yirmi yıl süre ile devlet eliyle din adamı yetiştirilmedi ve müslüman halkın din eğitimi ile Kur'an okumayı öğrenme gereksinimi karşılanmadı" tarzında bu süreci belirtiyordu. *Türkiye'de Eğitim*, 1990, s. 9, İstanbul.

masının ürünüdür. Fransız pozitivistliği, din çağının aşıldığını, "insaniyet dini" denilen yeni bir dönemin başladığını 1830'lardan beri August Comte'un Pozitif Felsefe Dersleri adlı eseriyle dünyaya ilân etmiş bulunmaktadır. Bu Comte'cu akımın, Tanzimat Hareketini başlatan Reşit Paşa'dan itibaren Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, İttihat ve Terakkici gibi görüşleri etkilediği bilinmektedir. Hatta, Comte'un Düzen ve İlerleme (Ordre et Progress) deyimi, İttihat ve Terakki kavramının alt yapısını oluşturur. Cumhuriyetçiler, batılılaşma sürecinde hareket noktası olarak Fransa'yı model almaları nedeniyle, pozitivistliğin katı normlarından kendilerini koruyamamışlar, hatta dinî sistemi sosyal bir olgu olarak görmemişlerdir. 1924'ten itibaren de söylevlerde, radyo konuşmalarında ve resmî basın organlarında dinî konuşma ve yayınlar artık devre dışı bırakılmıştır. Hatta, 16 Ekim 1931'de dönemin parti genel sekreteri Recep Peker, Farmason Musl'hittin Âdil'in, "dünyevileşmiş (lâik) bir devlette Diyanet İşleri Başkanlığının" anlamını sorması üzerine, "bunun tarihî nedenleri olduğu" karşılığını vermişti.⁸⁸³

"Ruletler dönmüş, iş işten geçmiştir": Artık, akan bir nehri gerisin geriye döndürmek eşyanın doğasına zıttır. Devrimler, bazan "öz evladını bile yer". Öyle de oldu. Tanzimat döneminden beri devam eden okullaşma süreci, Batının pozitivist düşünce sistemini ülkemize taşımış, önemli bir aydın kadronun din dışı yetişmesine neden olmuştur. Batının materyalist dünya görüşleri ve ateist düşünce biçimleri, Tanzimat sonrası kültür yaşantımızda vazgeçilmez akımlar olarak etkinlik sağlamışlardır. Tıp Fakültesi öğrencisi Beşir Fuad, Tanrı'nın varlığının olup olmadığını kanıtlamak için intihar etmeyi bile göze almıştır.

Dinî sistemin, çağın sosyal ilerleme sürecinin gerisinde kalması, akıl ve deneye dayalı bilimsel gelişmelerin "doğrudan Kur'an'dan yararlanmak" yolu ile çağın gereklerine islâmın anlamlandırılabilmesi-Fransız pozitivist ve materyalist şartlandırılmalarından esinlenen birçok aydınlarımızı din dışı bırakmıştır. Oysa, 1914-1920 yılları arasında Yeni Gine, Kuzey Batı Melanezya ve Avustralya'da uzun süreli araştırmalar yapan, 1927'den sonra da Kızılderililer arasında, Meksika ve Afrika'da araştırmalarını sürdüren ünlü antropolog Bronislaw Malinowski, bir eserinde din kurumunun önemini şöyle dile getiriyordu: "Ne kadar ilkel olursa olsun, dinsiz ve büyüsüz

⁸⁸³ JÄSCHKE, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, s. 67. Ankara 1967.

halk yoktur".⁸⁸⁴ İlkelden modern toplumlara kadar din, bir kırmızı şerit gibi bütün kuruluşları belirlemektedir.

Fransız kültüründen kaynaklanan lâiklik, sadece "devletin dine, dinin de devlete bağlı olmayışı" anlamına değil, aynı zamanda dinden de soyutlanmayı gündeme getiriyordu. Lâiklik kavramı, 1910'larda ilk kez Ziya Gökalp tarafından Türk düşünce hayatına sunulurken "la dini" yani din dışı bir lâiklik anlayışını belirlemesine karşın, Cumhuriyetçiler "din karşıtı" bir anlamı sergilemiş bulunmaktadır. "Tevhid-i Tedrisat Kanunu" (1924) gereğince kapatılan medreselerin yerine, yeni ve modern eğitim kurumları açılmamış; bu nedenle de yüksek din adamları yetiştirmenin kökü kurtulmuştur. 1950'lere gelindiğinde Türkiye'de hemen hemen hiç din alimi kalmamıştır.⁸⁸⁵

Bilindiği üzere, din adamı yetiştirmek için kaynak olarak sadece Kur'an kursları (Darül-Kurra) kalmıştır. Maarif Vekâleti 430 numaralı kanuna dayanarak bunları da almak istemişse de Başkan Rifat Efendi bunların meslek okulları olarak kendi emrinde kalmasını sağlamış, hatta sayılarını da yavaş yavaş arttırmıştır. Böylece, 1932-1933'de 9 kurs, 9 öğretmen ve 232 öğrenci var iken, 15 yıl sonra 1947-48'lerde Türkiye genelinde 99 kursun bulunduğu gözlenmiştir. Yine bu dönemde, 104'ü erkek, 418'i de kadın olmak üzere 502 kursiyer (öğretmen), buna karşılık 1570'i erkek ve 815'i de kız olmak kaydıyla 2072 öğrenciyi rastlıyoruz.⁸⁸⁶

Resmî (örgün) eğitimde dinin dışlandığı düşünülürse, halk katlarında sürüp giden resmi olmayan Kur'an kurslarıyla modern dinî zihniyete sahip aydınların yetişmesinin ne derece akılcı olduğu söylenebilir? Başlangıçta da belirttiğimiz gibi, "lâikliğin din karşıtlığı" olarak kullanılması inanç sahibi insanları yer altına itmiş, Alexander Bennigsen'in deyiimiyle, çeşitli tarikatları temsil eden Sûfi kadroları oluşturmuştur.

Lâisizm süreci, dini resmî olmayan bir çizgiye iterken, camilere asılı bulunan Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali isimlerinin bulunduğu yuvarlak levhalar da 1935'de, yürürlüğe giren 24 Kasım 1934 tarihli bir kararname ile kaldırılmıştır. İslâmı, yeryüzünün bütün kurumlarında ve camilerinde sembolleştiren bu kutsal isimlerin, ancak on dört yıl

⁸⁸⁴ MALINOWSKI, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*, s. 7. İstanbul 1990. Kalcı Yayınları.

⁸⁸⁵ BAŞGİL, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*, II. Baskı. İstanbul, 1962.

⁸⁸⁶ JÄSCHKE, Gotthard. *Türkiye'de İslamlik*, s. 76, 1967.

sonra 1949'da yeniden yerlerine konulma izni çıkmıştır.⁸⁸⁷ Yine 1934'te de Atatürk, "Gazi" ünvanını terketti.

1924-1948 arası okullardan din dersinin kaldırılması, ilahiyat fakültele-
rinde bir toplum için vazgeçilmez önemi bulunan din adamlarının yetiştiril-
memesi, çağdaş bakış açısından, ülkemizin en önemli açmazlarını teşkil
ediyordu. Nitekim, 1935'de bu gerçeği yakından gözleyen Henry Elisha
Allen, Türkiye'de islâmlığın geleceğinin yetişecek din adamlarına bağlı
olabileceğini ileri sürüyordu.⁸⁸⁸ Bu süre içinde, aydın din adamı yetiştiril-
mesi hususunda Türk insanına bir şans tanınmadı. İslâm, sadece halk katla-
rında, gelenekli kimliğini el yordamıyla sürdürmeye çalıştı. Cemaatlaşma,
bu radikal girişimlerin sonucu, yaratılan boşluktan doğmuştur.

Batılı düşünürlerin çoğu kez az gelişmiş ülkelerde dinin tutuklanmış
bu yapıları için kullandıkları bir deyimle "volk-islâm" böylece toplumu-
muzda da gündeme gelmiş bulunuyordu. Bu mizansen içinde, lâikliğin
emrine verilmiş bir din anlayışı, bir yanda -dinden soyutlanmış- aydın bir
grubun gelişmesine zemin hazırlamış, öte yanda da gelenekli islâmın rafine
edilmemiş unsurlarını temsil eden volk-islâmın varlığını sürdürmesine ade-
ta seyirci kalmıştır. Nitekim, emekli Orgeneral Fahrettin Altay yayınladığı
bir kitapta (İslâm Dini: Aydın Gençler için) aydın kesimin bir kısmında dinî
alanda önemli bir boşluğun hüküm sürdüğünü, islâmliğin bazı taraflarını
artık anlayamadıklarını belirtiyordu. 1950 bütçesinin tartışılmasında Gene-
ral Altay, "ramazan vâizlerinin %70'nin cahil olduklarını" ileri sürmek su-
retiyle volk-islâm ve lâik-aydın grubu arasındaki yüzeysel yarılmaya par-
mak basıyordu.

Gotthard Jajscke'nin yerinde deyimiyle kendini "Türk gençlerinin İslâmliğin temizliğine çağırmağa" memur kılınmış kabul ettiği Sait Nursi (Bediüzzaman) 150'den fazla kitap ve broşürleriyle kitlelerdeki dine olan susamışlığı gidermeye çalışıyordu. Sûfi imajın meydana getirdiği bu yer altı oluşum, yasal alana ulaştığında cemaatlaşma olgusunu ortaya koyacaktır. Bu da, 1960'larda David Hotham'ın yerinde tesbitiyle: "Türk insanının, Atatürk'ün olanı Atatürk'e, Allah'ınkini de Allah'a verebilme" çizgisine geldiğini göstermektedir.

■ Belleten, sayı: 38, s. 778-779. Keza, G. Jäschke, a.g.e., s. 161.

■ ALLEN, Henry Elisha. *The Turkish Transformation*, 1935, s. 183. Keza, Howard A. Reed, *Turkey's Imam Hatip Schools: WI, IV s. 150*, (1956).

Cemaatlaşma bir anlamda tarikat yapısının günün şartlarına dönüşümü (transformasyonu) dır. Artık, toplum dinamikleri bir uhrevi kişinin öncülüğünde esoterik yaşam biçimi yerine, çağın gereklerine uygun yeni yönelimleri hedefliyordu. Cemaat liderleri, daha ziyade volk-islâmın kadrosu üzerinde yükselen aydınca-islâm kesimin plânlı ve rasyonel örgütlenmesiyle, çağın gereklerine uygun yeni atılımlara boyut kazandırabiliyorlardı. Böylece, din desteğinde iktisadi hayat, siyasal ortam, eğitim sistemi önemli ölçüde parselizasyona uğruyordu. 1990'lara gelindiğinde ticarileştirilmiş bir islâmî bakış açısı, cemaatlaşma sürecinin alın yazısını oluşturuyordu. Marketleşme, konut ve inşaat, finans, pazarlama, medya, telekomünikasyon, turizm, işletmecilik ve benzeri kapitalistleşme sürecinin tüm dokusunda cemaatlar kendine özgü motiflerini nakşedebiliyorlardı.

"Cemaatleşme", aslında özgürleşme ve bireyselleşme yolunun izleyen ülkemizde, insanlarlar arası dayanışmayı sağlayan bir yardımlaşma biçimidir. Bu nedenle, bazı yazarlar sanayi ötesi toplumların geleneğe özgü dayanışmayı ortadan kaldırması karşısında, "cemaatleşme" olgusunu bir çeşit sivil toplum kurumu tarzında yorumladıklarını gözlemekteyiz.* Türkiye'de sivil toplum gelişme koşullarında, toplumun islâm kökeni ve devlet geleneğine dayanmaktadır. Bunun nenedide Yerasimosa göre, müslümanlığın doğası itibarıyla toplumun davranışlarında diğer belli başlı dinler karşısında cemaatleşme kimliğini korumasından kaynaklanmaktadır.

"İslâmın iktisadileşmesi" sürecinde cemaatleşme, sosyolojik anlamda bir kimlik oluşumunu ortaya koyuyordu. Çünkü, İslâm uzun bir süre toplumsal bir aktör olarak rol oynamaktan uzaklaştırılmış, tutuklanmış ve yer altına itilmiştir. Eski tarikat, medrese, tekke ve benzeri kuruluşlar toplumsal dayanışmayı kaybetmiş, sanayi ve teknoloji dünyasına adım attığında "kalabalıklar içinde yalnız" kalmışlardır. Adeta çerçevesi kopmuş bir toplum yapısıyla yeni bir durum belirmiştir. Kendisini yer altından yer üstüne çıkaran odak noktalarındaki yoğunlaşmalar, belki bu anonimity'den bizleri kurtarabilirdi. Cemaatlaşma, toplum yapımızdaki bu tarihsel boşluktan doğmuştur. Artık, fertler, içinde kolonileştikleri cemaat yuvalarına, inanç sistemlerini özgürce yaşayabilecekleri bir ortama kavuşuyorlardı. Bu nedenle, din, bir kültür olgusu olarak geçmişe yönelik dayanışmacı komşuluk

* Stefanos Yerasimos, *Sivil Toplum Avrupa ve Türkiye*, s.9-12, *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, 2001, İletişim.

bağlarının yerini alıyordu. Henri Bergson'un isabetli tesbitiyle: "Bilim, sanat ve felsefeden yoksun insan toplulukları bulunmuştur ve hâlâ da vardır. Fakat, dinsiz bir insan topluluğu şimdiye kadar bulunmamıştır."

Günümüzde, post-modernizm, demodernizm gibi teknoloji ve sanayileşme çağına karşı yükselen protestolar hepimizce bilinmektedir. Ancak, yeni gelenekçilik diye belirlenen "cemaatlaşma" süreci -bu akımlardan farklı olarak- hem inanç ve değerler sistemine dönmeyi, hem de modern dünyada yerini almayı plânlamaktadır: Cemaatlaşarak kimliğini korumak, cemaatlaşarak ticarileşmek.

Türk sosyolojisinin belki ihmale uğrayan bir araştırma alanı da bu "ticarileşen islâmî" yapı olmuştur. İslâm, çeşitli döviz, slogan ve yaftalarla kapitalistleşme sürecinin içine katılmıştır. Ancak, bu oluşumda, Weberci anlamda islâmî normlar ne ölçüde iktisadî yapıyı etkilemektedir? İş yerine, finans merkezine, süper markete, eğitim kurumuna, medyaya, örgüt ve bürokrasisine ne tür bir etika veya sosyal felsefe getirebilmektedir? Bir başka deyimle yönelttikleri ekonomik eylem biçimlerinin bir "ruhu" var mı?

Keza, islâmî iktisat modeli, siyasal örgütlenme, sendikalaşma, iletişim ve medya kanallarını ne oranda etkilemektedir. Henüz bu çizgide dikkatlerimizi çeken ciddi bir araştırmaya rastlamıyoruz. Oysa, basınımızda sağduyu sahibi bazı yazarlar din ve muhafazakârlığın iktisadî kalkınmada belirleyici motifler olduğu hususuna değinmektedirler. Cem Kozlu, "ekonomi ve din" adlı bir yazısında aynen şöyle diyordu: "Dünya ülkelerinin ekonomik kalkınma modellerini, işleyen sistemleri ve aralarındaki ilişkileri incelediğimizde, (din) in de bu belirleyicilerden biri olduğunu görüyoruz."⁸⁸⁹

Cemaatlaşma, toplum gelişimimizin bir yansımasıdır. Bu nedenle, yapay değil, şartların oluşturduğu bir olgudur. Toplum fertlerinin dünya görüşü, yaşam biçimi ve değerler sistemini temsil etmektedir. Geride bıraktığı karanlık ve ıstırap dolu tarihî miraslar var. Bunlar, ibret verici ve alınması gereken derslerle dolu. Bu nedenle, yüklendiği tarihî misyonu -yörüngesinden sapmadan- gelecek kuşaklara taşıyabilmelidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, İsrail dini sisteminde gözlendiği üzere, "dinî yaşantının ticarileşmesi" biçiminde bir gelişim anlayışına İslâm maruz kalmamalıdır. Özellikle, "cemaatlaşma"nın toplumsal bir kasta dönüşmesine ve sınıflaşmasını izin verilmemelidir. "Cemaatıma katıl, itibar gör" veya

⁸⁸⁹ KOZLU, Cem. "Ekonomi ve Din", *Yeni Yüzyıl*, 23 Ocak 1997.

“cemaatımdan değilsen bana ne” tarzındaki kapalı ve marjinalleşen bir “Alamut Kalesi” modeli -kanın tazelenmemesi nedeniyle- kısa sürede “Gizli Toplumlara” (secret society) dönüşebilir. Tarihi süreç içinde, kanı tazeleyemediği, yeni dinamikler kazanamadığı için volk-islâm, çok kısa süre içinde “Aczimendi” veya “Cin Alizm” hatta “Hizbullah” tipi terörist örgütlenme veya tarikatlaşma bataklığına sürüklenmişlerdir. Bu oluşumda, kuşkusuz süper marketler kuran, dev sanayi tesisleri üreten, milletlerarası finans kuruluşlarına-damgasını vuran ve giderek kapitalistleşen “cemaat” örgütlemelerinin bigâne kalıplarının payı büyük olsa gerek.

Batıda lâikleşme süreci, temelde Reform ve Rönesans ile başlayan dönemlere kadar uzanır. Aydınlanma çağı ile “bilimsel araştırma ve deneyin” başarısını belirleyen bir akıl çağının gündeme gelmiş olması, dinin gerçek kimliğini geri plâna itmiştir. Pozitivizm yeni bir din yerine geçmiş, bir inanç sistemi olarak din toplumsal etkinliklerinden soyutlanmıştır. Bu nedenle, lâiklik batı dünyasının tarihsel gelişimi, kültür ve değerler düzeninin bir yansımasıdır. Onda, Hristiyanlığın önermeleri ve dünya görüşü saklıdır. Yine de, batı dünyasında Hristiyanlığın toplumsal dinamiklerinden uzaklaştırılması, bir vicdan konumuna indirilmesi uzun tarihsel yaşantılarında önemli sosyal krizlere yol açmıştır. Batılı sosyologlar, düşünürler lâikliğin uygulanması sonucu, dinsel yaşantıda ortaya çıkan bu gerilimleri iki yönde belirlemektedirler. Bunlardan ilki, privalization diye bilinen dinin kişiye özel bir hale gelmesi, ikincisi de trivilazition veya dinin önemsizleştirilmesi sürecidir.

Her iki oluşum da, Batı toplumlarının uygulama alanına aktardıkları lâik veya seküler tutum ve zihniyetinin bir sonucudur. Hristiyanlık, dünyevileşmeye (sekülarizasyon) katkı sağlayan bir inanç sistemidir. Hatta, Fransa’da lâisizm karşıt-dini bir eğilimi yansıtır.⁸⁹⁰ Dinin özünden kaynaklanan sekülarizm süreci, aydınlanma çağı ile başlayan kilise ile devletin kesin çizgileriyle birbirinden ayrılması, zamanla çok kişisel bir alana hapsedilmesi, Batı toplum yapısında dinin önemsizleştirilmesi olgusunu gündeme taşımıştır.⁸⁹¹ Ünlü din sosyal bilimcisi Peter L. Berger’e göre, sekülarizm veya dünyevileşme dinin toplumsal hayattan kovulmasıdır. Çünkü, 19. yüzyılda ortaya atılan sekülarizm inancı, okullarda ahlâk derslerinin dinî ilkelere

⁸⁹⁰ BERGER, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 190. İstanbul, 1993. İnsan Yayınları.

⁸⁹¹ *Sekülarizmin Krizi, Doğudan Batıdan*, Ekim 95 Mayıs 96, John KEAN, s. 180. İstanbul 1996.

değil, dünyevî ilkelere göre öğretilmesine yol açmıştır. Berger'e göre, bu da güç ve otorite gibi manevî unsurların dinî kurumlardan soyutlanması ve seküler organlara aktarılması gibi bir sonuç doğurmuştur. Din olgusunun toplumsal gerçeklikten soyutlanması, kişiye özel bir durumu meydana getirmiştir. Sosyal bilimcilerin dinin özelleştirilmesi (privitalization) adını verdikleri durum da budur. Günter Kehrler gibi din sosyologları bu oluşumda kapitalistleşme sürecini de sorumlu tutmuşlardır. Çünkü, kapitalist sistemin bireyci ve özgürlükçü yapısı lâikliği motive etmiş, bu durum da dini değerlerin zayıflamasına yol açmıştır.⁸⁹² Günlük hayat düzeyinde, dinî düşünce ve duyguların yavaş yavaş ortadan kalkması, toplumsal dinamikliğini yitirerek önemsizleşmesi (trivilization) sürecini başlatmıştır.

Din sosyolojisinde, güçlü düşünürlerin ön safında yer alan Robert Bellah'a göre, dinin kamusal yaşantıdan dışlanması, kabuğuna çekilmesi onun nesnelleşmesine (subjectivization) yol açmış, bu da "görünmeyen din" veya "sivil din" anlayışını ortaya koymuştur.⁸⁹³ Sivil din kavramı, bir anlamda din olgusunun özelleştirilmesi veya önemsenmemesinin bir ürünüdür. Sosyologlar, bir toplumda dinin anlamını ve görevini yitirerek sivil kimliğe dönüşmesinin bir toplumsal çöküşe yol açabileceği kanısındadırlar. Çünkü, dinî bağların gevşemesi, toplumdan kopması ve dayanışma liflerinin çürümesi teknoloji toplumlarında yabancılaşma, kimlik yarılması ve psikolojik bunalımlara neden olmaktadır. Yakın zamanlarda Santiago'da UFO tarikatçılarının tümünün (39 kişi) intiharları bu tür bir kültürel boşluğun sonuçları olarak kabul edilmelidir. Çünkü gençlik kültürü (culturati), bu toplumun dinamik yapısında alt veya karşıt kültür biçiminde Zen, Budizm, Konfüçyüs, Mooni, Krisna ve benzeri oluşumlara kitleleri yönlendirmektedir.

Kapitalistleşme süreci, köken olarak Reform ve Rönesans diye bilinen toplumsal hareketlerden kaynaklandığı için bireyci (individual) ve özgürce bir yaşama standardının (liberalizin) yükselmesi bu sistemin kredosunu teşkil eder. Toplumsal kurumların dinden soyutlaştırılması (sekülerizm) ve dinin bir vicdan meselesi durumuna indirilmesi (lâiklik) süreçlerinin gelişmesi, Batı toplumlarında Hristiyan kültürünün özelleştirilmesine ve önemsenmemesine yönelik davranışları güçlendirmiştir.

⁸⁹² GEHRER, Günter. *Din Sosyolojisi*, s. 86-92. İstanbul 1992.

⁸⁹³ BERGER, P. L. a.g.e., s. 16-17. Keza, Robert N. BELLAH, *Religious Evolution (in Reader in Comparative Religions: An Anthropological Approach)* 4. baskı, ss. 523-527.

Türk toplumunun, din-karşıtı bir lâiklik zihniyetini yirminci yüzyılın başlarında gündeme getirmiş bulunması, yasa ve yönetmeliklerin bu felsefe doğrultusunda düzenlenmesi, herşeyden önce önemli boyutlarda dinî değerlere ve islâm kültürüne yabancılaşmış bir aydın kuşağın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Din, hiçbir vakit bu tutsaklanmış dönemlerde bir toplumsal aktör rolünü oynayamamıştır. Nitekim, Başvekil Recep Peker 16 Ocak 1931'de: "Dinin toplum hayatı veya devlet işleri ile değil, sadece ferdin vicdanıyla alâkalı şahsi bir mesele olarak kalmasını" ileri sürüyordu.⁸⁹⁴ İnkılâp tarihi öğretim üyesi ve başbakan olarak Recep Peker'in din hakkındaki bu görüşleri, "dinin bir toplumsal aktör olarak görevlerindeki dışlanması zihniyeti" -ister istemez- lâikliğin din karşıtı bir süreç olarak kullanıldığı anlamını çağırmanıza neden olmaktadır Oysa, dinî yaşantının son derece özelleştirilmiş ve önemsenmemiş boyutlara itildiği Batı, özellikle Birleşik Devletler sosyolojisinde, dine yönelik değerler sistemi ve onların eylem kalıpları ve eylem programları etik, ahlâki ve ideal normları denetleyen bir toplumsal etkendir.⁸⁹⁵ Kısacası, dinin dinamik ve çağdaş Batı toplumunda önemli rolleri vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir:

a) Etikal (yani dinî değerler sistemi ve bunları düzenleyen eylem kalıpları), ahlâki ve ideal normları düzenlemesi ve denetlemesi; b) Mac Iver'in deyimiyle "ahlâk yaşantısının döl yatağı"nı teşkil etmesi; c) Durkheim'in bayrakları, amblemleri ve benzeri grup sembolleri olarak belirlediği ortak tasavvurları oluşturması... Bazıları mekaniki olmakla birlikte: "Tanrı atında, bir millet" sloganı Amerikanlıları temsil eder. Keza, Büyük Britanya'da "Tanrı Kraliçeyi Korusun" amblemi de din ile siyasal alan arasındaki bağları belirtir. Çoğu kez bu amblemlerdeki ana tema, dinin etnosantrik ruhunu da ortaya koymaktadır.⁸⁹⁶

Bu tür, insanları birbirine bağlayan ve dinden kaynaklanan ortak tasavvurlar veya grup sembollerinden biri, belki de biricigi İstiklâl Marşımızda yerini alan "Hakkıdır Hakka tapan milletimizin istiklâl" dözizidir.

Özelleştirilme veya önemsenmeme gibi bir çift kavramla gündeme gelmiş bulunan "sivil din" kavramı, yine de Amerikan sosyolojisinde haklı

⁸⁹⁴ SCHIMMEL, Annemarie, "Avrupa Güzü İle Türkiye de İslâmiyet", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, sayı 8, s. 50-70. Ağustos 1988.

⁸⁹⁵ HODGES JR., Harold M., *Conflict and Consensus: An Introduction To Sociology*, Second Edition, p. 360. 1974.

⁸⁹⁶ HODGES, Harold. M. a.g.e., s. 359.

eleştirilere yol açmaktadır. ABD'de yürütülen kamu oyu araştırmalarında (1975) son derece ilgi çekici sonuçlar elde edilmiştir. Öyleki, "Amerikalıların %94'ü bir Tanrıya inanıyorlar. Bu oran İngiltere'de %76, Fransa ve Batı Almanya'da %72, İtalya'da %88, İskandinavya'da %63, Hindistan'da ise %98'dir. Ahirete inananlara gelince yine bu oran ABD'de %69, İngiltere'de %43, Fransa'da %72, Batı Almanya'da %33, İtalya'da %88, İskandinavya'da ise %35'dir.⁸⁹⁷ ABD'de ankete katılanların %35'i dört İncilin adını verebilmektedir. %54'ü de, dinin günlük yaşantılarını (işlerini) yönlendirdiği biçimindeki bir şartlandırmaya inanmadıklarını bildirmişlerdir.

1975 Gallup Oy Verme Enstitüsü, Amerikan inanç sahibi kişilerin %40'nın her hafta kiliseye devam ettiklerini (Katolikler %54, Protestenlar %38, Yahudiler ise %21) belirtmişlerdir. Yine, 1947'de ABD'de nüfusun %68'i ahirete inandıklarını, 1975'de ise bu oranın %69'a yükseldiğini göstermektedir. Bir Tanrıya inanmak, ahiret gününe inanmak gibi önemli Hıristiyan kültür kodları, ABD'de 1947-1975 yılları arasında özelliğini korumuştur. Ancak, aynı oranlar Batı Avrupa'da değişime uğramıştır.

1958'de ABD'de yapılan bir araştırmada deneklerin %19.8'i Protestan, %19.7'si Baptist, %25'i Roman Katoliği, %14'ü Methodist, %7.1'i Lüterian, %5.6'sı Presbiterian ve %2.7'si ise hiçbir dini olmadığını ileri sürmüşlerdir (sadece %1.3'ü öteki dinlere mensupturlar). Oysa, 1975 yılında İstanbul Üniversitesine mensup 1613 kız ve erkek öğrenci üzerinde yapılan bir araştırmada gençlerin %15.3'ünün bir dinî inançları olmadığı tesbit edilmiştir.⁸⁹⁸ Aysel Ekşi'nin bir Mediko-sosyal yönetici olarak gençler üzerindeki bu incelemesi, elde edilen sonuçların -Batı ülkeleriyle karşılaştırıldığında- ürkütücü olduğu gözlenmektedir. Aynı anket sonuçlarına göre, gençlerin %36.3'ünün ise bir yaratıcı güce inancı olduğu, fakat olayları daha ziyade akılcı yoldan açıklamaya taraftar görüldükleri ortaya çıkmıştır. 1613 öğrenciden sadece %7.7'si namaz kıldıklarını, %48'inin ise hiç namaz kılmadıkları vurgulanmıştır.

Benzeri bir araştırma Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV) tarafından gerçekleştirilmiştir. Elimize geçen verilere göre, 1991'de ülkemizde %63 olan dindarlık oranı, 1997'de %83'e yükselmiştir. 1991'den 1997'ye kadar "Din benim için çok önemlidir" diyenlerin oranı da Avrupa

⁸⁹⁷ SIGELMAN, L. "Review of The Polls: Multi-Nation Survey of Religious Beliefs", *Journal For The Scientific Study of Religion*: 16, P. 289-294. 1977.

ülkelerini katlamıştır. Keza, Boğaziçi Üniversitesi'nden İlkey Sunar'ın İstanbul'da yapmış olduğu bir incelemede ilginç sonuçlar elde edilmiştir. Buna göre, "Din sizin için önemli midir?" sorusuna, deneklerin %86'sı "evet" cevabını vermişlerdir. Yine aynı anket sonuçlarına göre, dinin eğitim sisteminde söz sahibi olmasını isteyenlerin oranı ise %43'tür. Din derslerinin zorunlu olmasını ileri sürenler de %46'ya ulaşmaktadır. İlkey Sunar'a göre, "demokrasileri yaşatan en önemli kültür unsuru da yine dindir."

Burak Bora Anadolu Lisesinde (İstanbul), yönetimimiz altında yürütülen bir araştırmada da ilginç sonuçlar elde edilmiştir. 1997 Şubat-Mart aylarında (50) öğrenci üzerinde uygulanan bir araştırmada "Sizce din bir zaruret mi?" sorusuna deneklerin %56'sı "evet", %44'ü de "hayır" cevabını vermişlerdir.⁸⁹⁹ "Günlük ibadetinizi yapıyor musunuz?" sorusuna da %8'i "evet", 90'ı da "hayır" biçiminde tepkide bulunmuşlardır. Keza, lise öğrencilerinin %22'si Kur'an okuduklarını, %74'ünün de Kur'an-ı hiç ellerine almadıklarını bildirmişlerdir. "Kendinizi ne hissediyorsunuz?" sorusuna da, deneklerin %46'sı "Müslüman", %18'i "Müslüman-Türk", %34'ü de sadece "Türk" oldukları cevabını vermişlerdir. Oysa, 199 'te Milliyet Gazetesinin Konda Büyük Araştırması tarafından Güneydoğu yöresinde (15683) kişiye uygulanan anket sonuçları da dikkat çekici olsa gerek. Buna göre, deneklerin %69'u kendilerini Türk, %21'i Müslüman-Türk, %4'ü de sadece müslüman olarak algılamışlardır. Millî eğitim politikası ve İslâm, kimlik oluşturmada farklı tabloları ortaya koymaktadır. Milletleşme sürecinde, yeni yaklaşımlara ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Volk-islâm ile Aydıncı-islâm kategorileri arasında, önemli boyutlarda farklılaşmalar göze çarpmaktadır. Burak Bora Anadolu Lisesi, özel olması ve ankete katılanların büyük yüzdesinin (%84) orta ve orta- üst tabakaya mensup bulunmaları göz önüne alınırsa, öğrencilerde dindarlaşma bağının Batı toplumları standartları düzeyinde olduğu gözlenmektedir.

Amerika Birleşik Devletlerinde N J. Demerath tarafından gerçekleştirilen bir kamuoyu yoklamasında dinî grupların toplumsal sınıf profilleri belirlenmiştir. Buna göre: Hristiyan bilimcilerin %24.8'i üst sınıf, %38'i alt sınıftandır. Lüterianların %10.9'u üst, %53'ü alt; Yahudilerin %21.8'i üst,

⁸⁹⁸ EKŞİ, Aysel. *Gençlerimiz ve Sorunları*, s. 163-164. İstanbul, 1982.

⁸⁹⁹ UYANIK, Celalettin. *Gençlerde Eğitim ve Kültürel Kimlik, Yüksek Lisans Semineri, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, İşletme Fakültesi Davranış Bilimleri, Kocaeli 1997.*

%46.2'si alt; Baptistlerin %8'i üst, %68'i alt; Mormonların %5.1'i üst, %66.3'ü alt; Methodistlerin %12.7'si üst, %51.7'si alt sınıftandırlar.⁹⁰⁰

Ülkemizde, sosyal tabakalaşma ve sınıf statülerine göre yapılmış dindarlık ölçülerini belirleyen araştırmalara rastlamak mümkün değildir. Olanlar da son derece yüzeysel ve basit tipleştirmelerden ibarettir. En yeni ve küçük çaptaki araştırma da "Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü yüksek lisans öğrencisine aittir." Bu araştırmalardan elde edilen verileri, ülkemiz genç kuşakları arasındaki dindarlık oranının Birleşik Devletlerinin de gerisinde kaldığını göstermektedir.

1830'larda Alexis de Tocqueville (ünlü Fransız düşünürü ve sosyalbilimcisi) şöyle diyordu: "Dünyanın hiçbir ülkesinde din, insanların ruhları üzerinde Amerika'da olduğu kadar büyük tesir yaptığı ileri sürülemez."⁹⁰¹ Yukarıda da belirttiğimiz üzere, Amerikan sosyologlarına göre, din bir toplumsal denetim mekanizmasıdır. Çünkü, etikal değerleri, ahlâki normlarıyla sosyal yapıyı denetler. Sosyolog Hodges'e göre, din ve sosyal ahlâkılık birbirinden ayrılamazlar.⁹⁰²

Batıda ve Birleşik Devletlerde, son yıllarda gözlediğimiz dinsel alandaki özelleştirme (hususileştirme) ve önemsenmeme gibi oluşumların bir dönüşümü olarak yorumlanan Sivil Din, sosyal bilimciler tarafından geniş çapta eleştirilmektedir. Nitekim, bunlardan W. Herberg'e göre, Amerikan milleti, ne iddia edildiği gibi lâikleşiyor (sekülerizasyon), ne de millî hayat "dini" bir kimliğe bürünmektedir. Millî kültür ve din bir çeşit sivil din anlayışı içinde birbiriyle birleşiyorlar.⁹⁰³ Hatta Fukuyama'ya göre, sosyal sermayenin en önemli unsurlarından biridir.

Sivil din, milliyetçilik ve yurtseverliğin dinî niteliklerini yüklenmesi nedeniyle, artık bir devlet dini olmaktan çıkıyor, sivil bir kimlik kazanıyor. Görülüyor ki, sivil din daha ziyade ulusal değerleri, ulusal kahramanları,

⁹⁰⁰ DEMERATH, N. J. *Social Class in American Protestantism*, p. 2. 1965. Keza, U. S. Census Bureau, *Current Population Reports*, ser. p. 20, No: 79, February 195R.

* Araştırmacı Celalettin UYANIK anketlerini uygularken bir gazete'de (Yeni Yüzyıl, 8 Mart 1997) "Lise Öğrencisine Dindarlık Anketi" başlığı altında kamuoyuna afişe edilmiş, hakkında soruşturma açılmış ve Anadolu Lisesindeki görevine son verilmiştir. Tıpkı Orta Çağ'da Jordano, Carlos'un Cezvit Papazları tarafından odunlar üzerinde yakılması gibi, genç araştırmacı da Medya Papazları'nın kurbanı olmuştur.

⁹⁰¹ TOCQUEVILLE, Alexis de, *Democracy in America*, p. 314. New York, 1946.

⁹⁰² HODGES, Harold. M. Jr. *a.g.e.*, s. 360

⁹⁰³ W. HERBERG, "Interview", *U. S. News and World Report*, June 4: 58. 1973.

ulusal tarihi ve ulusal idealleri tanımaktadır. Örnek olarak dolar, Tanrı'nın gözetimi altında, bir "Annuit Coeptis" veya Latince ifadesiyle "Novus Orda Seclosrum" yani çağın yeni bir düzenini sembolleştirir. Devlet resmi mührü, bu iki kavramı birleştirir. George Washington ve Abraham Lincoln böylece bir azizlik mertebesine yükseltilmiş oluyorlar. Bu ülkede, Başkanlık Açış Merasimlerinde -Antik Atina Resmi geçişlerinde gözlendiği üzere- savaşçılar ve rahipler sivil dinin güçlü iradesi altında birleşmiş olurlar.

Görülüyor ki, Birleşik Devletler resmî mühürlerinde bir toplumun dokusunu meydana getiren dinî ve millî görüşlerin sembolleştirilmesi suretiyle -soyut olarak- bir devletin iki başlı fonksiyonu ortaya konulmuş bulunmaktadır.

Seküler çizgi -uzun bir uygulamadan sonra- Batıda, özellikle Birleşik Devletlerde Sivil Din kavramının ileri sürülmesine neden olmuştur. Robert Bellah ve arkadaşlarına göre, Jean Jack Rousseau (1712-1778)'dan beri sosyal ve siyasal felsefe alanında çalışan düşünürler, millî devlette sivil dinin rolünü tartışmışlardır. Bellah da benzer yaklaşımlarla Amerikan sivil dininin birçok unsurlarını açıklamıştır.⁹⁰⁴

* Robert N. Bellah: Sivil dinin ana temasının, Hıristiyanlığın millî bir inanç sistemine dönüştüğü, Yahudilik, Katoliklik ve Protestanlığın bir "Amerikan Hayat Yolu" olduğunu belirtmektedir. Şöyleki, sivil din İncile ait paralellikleri (Yani İsrail olarak Birleşik Devletler, Musa olarak George Washington ve ıstırap çeken İsa figürü olarak Abraham Lincoln'u) temsil etmesine karşın yine de Amerikan sivil dini karışık ve soyut bir düzeyde kalmaktadır.

Amerikan sosyolojisinde adeta millileşmiş bir Hıristiyanlık anlayışı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bir vakitler, ileri sürdüğü görüşlerle Ziya Gökalp de millileşmiş bir islâmî anlayışa zemin hazırlamıştı. Çünkü, islâmı bir noktada millî kalıplara uygulamak dinde millileşme süreci diye belirlenen bir modeli oluşturuyordu. Başlangıçta, Türkçü lâiklerde böyle bir yöntemin izlerine rastlamak mümkündür. Sekülerizm, Birleşik Devletlerde de benzer sonuçları doğurmuştur. Ancak, Amerikan sosyologları ateizm ile

⁹⁰⁴ BELLAH, Robert, "Civil Religion in America", *Daedalus*, 96: 1-21. 1967. Keza, Bellah'ın 1975'de yayınlanan bir diğer makalesinde de aynı konu tartışılmıştır (*The Broken Government: American Civil Religion in The of Trial*, 1975).

sekülerizmi eş anlamlı kabul etmiyorlar. Çünkü, sekülerizm kiliseye ait olmayan sivil ve sonlu bir düşünceyi çağrıştırmaktadır. Hatta, çoğu kez sekülerizm, dinin ve kutsalın ötesinde, dinî kimliği bulunmayan nesnelerin üstünlüğünü de tanır. Özellikle, çağdaş Amerika'da dinî motifler, yaşamın öteki unsurlarıyla çok cüzî görünüşleri yansıtır. Özellikle, günlük işlerin akışında, cinsel ahlâkın izlenmesinde, meslekî ve siyasal karar vermelerde, okul ayırmacılığında dinî motifler azalan bir 'oranda etkilidirler. Sosyal bilimcilere göre, sekülerize edilmiş bir dinî anlayış, artık bir noktada karar kılıyor, o da: "Tamam Din"dir. Bu anlayış, Birleşik Devletler ve Batı dünyasında sekülerizmin bir diğer sonucu da kutsal günlerin, kutsal tatillerin Paskalya (Easter) gibi Fifth Avenue modalarında, Noelin ticarî alışverişlere dönüşmesi sürecinde gözleyebiliriz. Benzer oluşumlar, laiklik olgusunu -din karşıtı- benzer çizgide izleyen ülkemizde, Ramazan bayramı şeker bayramına dönüşmüş, gül esansı "Hacı yagına" kutsal bayramlara ait günler de ya seyahatler veya yazlıklar safhasına yönelik toplumsal kalıpları izlemiştir.

Dinî kurumlarda gözlenen bu aşırı lâikleşme -Birleşik Devletlerde sekülerizm- aynı zamanda karşıt kültür dinlerinin de gündeme gelmesine yol açmıştır. 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında, siyasal yaşamda, aile yapısında ve gelir tabakalaşmalarında önemli değişmelere sahne olmuştur. Karşıt-kültür kalıpları birçok iyi genç insanın enerji ve hayallerini eritip yok etmiştir. Bunların bir çoğu Hristiyan grupları (Allah'ın çocukları, Özgür Hristiyan Dünya Cephesi), Paskalya'dan etkilenenler (Aşkın meditasyon, Zen Budizmi, Hare Krishne ve Yoga Grupları) ve nihayet mistik mezhepleri doğurmuştur. 1976'da Gallup taraması göstermiştir ki, karşıt-kültür kurbanlarının %12'si hiç olmazsa yukarıda zikredilen gruplardan birine katılmışlardır.⁹⁸ Karşıt-kültür kalıpları bu ülkelerde daha da tehdit edici boyutlara sürüklenmiş, böylece toplumun örnek ve temiz gençlerinin %4'ü Aşkın Meditasyona, %3'ü Yogaya, %2'si karizmatik yenilenmeye, %2'si mistisizm ve %1'i de Paskalya dinlerine üye olmuşlardır.

Karşıt kültür gruplarına katılanların yaş oranı da (18-24) arasındır. Wuthnow, 1000 genç üzerinde yürüttüğü bir örneklerinde theism ve bireyciliğin Amerikan gençlerini kemirdiği ve çoğunun sağduyu ve mantıklılığını

⁹⁸ BRIDGES, K. A. 1977, New Spiritual Organisations Considered Likely To Last, *New York Times* (June 22, 1977), 1. 3.

kaybettiğini belirtmiştir.⁹⁰⁶ Yine, Wuthnow bir diğer incelemesinde yeni dinî hareketlerin toplumun kültürel sisteminden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Tarihin yöneticisi ve evrenin yaratıcısı olarak Tanrı ile özdeşleşmeyi ilke olarak benimseyen Tlieism ile Protestan ahlâkından kaynaklanan her insanın kendi kaderini yine kendisinin belirleyebileceği bir bireycilik anlayışı, Batı kültürünün temel yapısını meydana getirir. Wuthnow'a göre, theism gibi bu bireycilik anlayışı da gerçeğin mistik yönlerini belirleyen "Yeni Şuuru" yıkıyor. Çünkü, mistisizm, gerçeği sezgi yolu ile algılayan, derin kişisel deneyimi güçlendiren bir kavrayış yoludur. Seküler dokuyu oluşturan bu theism ve bireycilik şuur yapısını bozmaktadır.⁹⁰⁷

Komünizmin, Marks'ın kapitalizm için kullandığı deyimle, "tarihin çöplülüğüne atılmasıyla", ülkemizde de kapitalizm "tarihin sonu" olarak kabul edilmiş ve adeta otokton düşüncenin bir parçası haline getirilmiştir. Bireyselleşme, özgürleşme ve kapitalistleşme Türk ekonomisinin adeta inanç sistemini oluşturmuştur. Bazı klâsik partiler, demokratik sol cephele-re bölündüklerinde, jargonlarındaki "altı ok"un devletçi kimliğini liberal düşünce ile değiştirmişlerdir. Bir zamanlar, dine karşı lâikleşme bir kültürel kod olarak gündeme gelirken, dinin dokusu zayıflamıştır. İktisadî liberalleşme, bireyselleşme ve özgürleşme süreçleri de bu oluşuma eklenince, resmî eğitimle yetişen kuşaklar üzerinde islâmın etkinliğinin yavaş yavaş dışlanmasına tanık olmaktayız. Son yıllarda, gençler arasında gözlenen intiharlar, uyuşturucu kullanımı ve benzeri sapkın (devinant) davranışlar, aslında toplumumuzun belirlediği kültür dokusundan kaynaklanmaktadır. Nitekim, Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi Başhekimi Arif Verimli'nin İstanbul'da 18 lisede 2850 lise ikinci sınıf öğrencileri üzerinde yürüttüğü geniş çaplı araştırması, öğrencilerin %6.9'unun uyuşturucu kullandıklarını ortaya koymuştur.

Batı tipi kalkınma modelleri, Türk toplumu için açık-davranış kalıplarını oluşturduğu sürece, Batılı krizlerin ülkemizin de yaşayacağı gerçeğini hiçbir zaman unutmamak gerekir. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde gündeme gelen Batı tipi (Fransa) lâiklik anlayışı, kısa sürede onu izleyen liberalleşme ve özgürleşmenin kesiştiği noktayı belirleyen kapitalizm modelinin hayata geçirilmesini hızlandırmıştır. Bu oluşum, Batı toplumlarında kaç-

⁹⁰⁶ WUTHNOW, R., Recent Pattern of Secularization: A Problem of Generations?, *American Sociological Review*, 1976, Sayı: 41, pp. 850-867.

⁹⁰⁷ WUTHNOW, R. *The Consciousness Reformation*, 1. 976.

nılmaz olarak gözlendiği üzere, dini yaşantının önemsenmemesi ve özelleşmesi olgularını da davet etmiştir.

Yukanda belirtildiği üzere, İslâm, bir kimlik arayışı olarak Yeni Gelenekçilik diyebileceğimiz bir post-modernist yaklaşıma hoşgörü ile bakmış, bu da genç kuşaklar arasında islâmî değerlerin yükselişini belirlemiştir. Çeşitli ideolojiler (sosyalizm-Marksizm ve milliyetçilik) arasında İslâmî kodlar -okullaşma süreci sonucu- gençlik katında haklı tercihlere yol açmıştır. Cemaatlaşma, yasal çizgiye ulaştığında, aydınıcı -islâm kategorisi ön safa geçmiş, ancak volk-islâm çevreye itilmiştir. Merkez-çevre diyagramı, ülkemizde kısa zamanda volk-islâm ve aydınıcı-islâm ikiliğine neden olmuştur. Merkez, çağın dinamikleriyle ticarileşen bir kimliğe yönelirken, volk-islâm yani çevre (marjinal) yalnızlığa itilmiştir.

Cemaatlaşma olgusu, adım adım kapitalistleşmeyi izlerken, ne ölçüde islâmî kodları kullandıkları hususunda bilimsel araştırmalar henüz ortaya konulmamıştır. Aynı tarzda, cemaat mensuplarına yönelik toplumsal davranış normları, etikal değerler ve yüklendikleri sorumluluk kalıpları üzerinde de hiçbir araştırmaya rastlamıyoruz. İslâmî normlar, birer etikal değerler olarak, cemaat fertleri üzerinde ne tür yansımalar yol açmaktadır? Bunların, lâik kültür kodlarıyla çatışma ve benzeşim alanları nelerdir? Bu hususta da bilgi sahibi değiliz. Ancak, ticarileşen islâmın kültür dokusu, Batı normlarından oluşması nedeniyle, özelleştirilen ve önemsenmeyen bir çizgiye doğru kaydığı çoğu kez gözlemlerimizden kaçmamaktadır. Gerek ekonomik açılımlarında, gerekse toplumsal mannerizmle "düzene uyma" kalıpları alışılmamış ölçüde bir yaygınlığı gözler önüne sermektedir. Böylece, aydınıcı-islâm kesimi tarafından çoğu kez "müslüman düşünce biçimi" diye ortaya atılan ilkeler, lâik yaşantıyla uyum sağlamamaktadır.⁹⁰⁸

İslâmcı akımlar, lâik yapıyı eleştirirken "düzene uyma" diyebileceğimiz tutumları da geliştirmektedir. Feride Acar, Kadın ve Aile adlı islâmcı derginin bakış açısını yorumlarken, "bir yanda bu derginin lâik toplumun kurallarını, kurumlarını ve yaşam tarzını kötü ve tehlikeli olmakla ithamı edip onları şiddetle reddederken, bir yandan da bu tür toplumların kaynaklarını gayet iyi tanımakta ve saflarına çağırmakta, bunlardan etkin bir biçimde yararlanabilmektedirler" yargısını ileri sürmektedir.⁹⁰⁹ Türkiye'de, üç

⁹⁰⁸ TAPPER, Richard. *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, s. 295-296. İstanbul 1991.

⁹⁰⁹ ACAR, Feride. *İslâmcı İdeolojide Kadın* (R. TAPPER, a.g.e., s. 205-236).

islâmcı kadın dergisi üzerinde varılan sonuçlar dikkat çekici olsa gerek. Bizim Aile ve Kadın ve Aile dergilerinde Acar'a göre lâik toplum ile diyalog güçlüdür.

Benzer şekilde, M. Meeker de, yeni Müslüman Aydınlar üzerinde yorumlar yaparken: "Aslında Müslüman aydın, bu anda, belki de Cumhuriyet tarihinde daha önce olduğundan çok daha fazla ölçüde lâik aydınla aynı sorunlara ve deneyimlere tepki vermekte olan bir mümindir". Böylece iki grup, aynı sorunlarda birleşmektedir. Ancak, her iki aydın grup da, aynı kültür dokusu içinde biçimlenmeleri nedeniyle, olaylar karşısındaki tepkileri çoğu kez bir benzeşim ortaya koymaktadır. TV reklâmlarında, basın-yayın organlarında, pazarlama ve bankacılık, inşaatçılık girişimlerinde kapitalist normlar ön sırayı tutmaktadır. Piyasa ekonomisine yönelik eylem türlerinde, tüketim mallarına olan tutum ve davranış kalıplarında bir farklılaşma gözlememiz güçtür. Belki, çevrede yer alan tarikatlaşma ve Aczimendi türü cemaatlaşma toplumun derisinin dışına yönelik protesto kalıpları, merkezi kadrolaşmadaki lâik benzeşimlere tepki olarak düşünülebilir. Merkez veya cemaat örgütlemeleri, çevre ise kültürel dinî, sosyal ve ekonomik bağları kurmak suretiyle, eğitici rolünü oynamamış, adeta marjinalde kalmasında himayeci rol oynamıştır. Nur Yalman'ın yerinde tesbitiyle "tüm bir kuşağın, dini yalnızlığa ortodoksluk ve kör gelenekten oluşan bir tür, serbest ve akıl dışı güç olarak yetiştirilmesine" seyirci kalınmıştır.

Yükselen İslâm, 1970'lerden itibaren iktisadî, sınai, eğitim ve politik sektörlerde yerini almaya başlayınca, bölgelerarası dengesizliklerde çözüm üretememişlerdir. Daha ziyade, zenginleşme, servet üzerine servet yığma, belirli sınıflara konut, gıda ve tüketim malları hazırlama, bankacılık, taşımacılık alanlarında güçlerini kanallize etmek suretiyle cemaatlaşma, Batı tipi kapitalistleşme sürecinin önerme kalıplarını meydana koymuşlardır. Garaudy'nin yerinde teşhisiyle, toplum katlarına adil bir biçimde yayılmayan, kalkınma ıstırapları içinde çözüm yolları arayan bir ülkede, "paranın üstünlüğünün hiçbir değeri bulunmamaktadır." Birer sosyal aktör olarak rol oynaması gereken bu volk-kalabalık-devre dışı bırakılarak "pasif vatandaş" durumuna getirilmesine adeta seyirci kalınmıştır. Allah Kur'an'ında: "Biz bir şehri yok etmek istediğimizde zenginlerini güç sahibi kılarız" buyurmaktadır. Ünlü İslâm düşünürü Ali Alimoğlu "Para zevki arttıkça Allah korkusu azalır" diyordu. İslâmcı-aydın bu çizgiye doğru yönelmektedir.

Cemaatlaşma, sivil toplum örgütü olarak, 1970'lerden sonra ülkemizin bölgesel kalkınma dinamiğinde yeni projeler üretebilirdi. Yine de vakit geçmiş değildir. Sadece büyük metropollere finans gücü ve maddî potansiyeli yığmak suretiyle, paracıl bir ekonomik modele yönelmenin islâmcı bir bakış açısıyla ne ölçüde bağdaşabileceği tartışılmalıdır.

Ülkemiz, 600 yıllık zengin, güçlü ve A. Toynbee'nin ifadesiyle: "Üzerinde güneşin batmadığı ender imparatorluklardan" biri iken, günümüzde geri kalmış ülkeler kategorisinde yer alması düşündürücü olsa gerek... Asya veya Konfiçyus Kaplanları bile kalkınma trendini yükseltirken, ülkemizin hâlâ arzulanan optimale erişememesi hazindir. Ülkemizin, Güneydoğu ve doğusunda insanların %25'inin bir aşiret ve kabile kimliği altında yaşaması, hatta gerilla savaşlarına sahne olması, enflasyonunun üç rakamlara tırmanış eğilimi taşıması sosyo-ekonomik ve kültürel dar boğazlar içinde bulunduğumuzu gösteren önemli kanıtlardır.

1962 yılında DPT adına Frederick W. Frey, 458 köyde yaşayan (6000) den fazla ve yaşları 14'ün üstünde olan köylüler üzerinde yürüttüğü geniş çaplı bir taramada (survey) ilk kez ülkemizde bölgelerarası farklılaşmalar belirlenmiştir.⁹¹⁰ Frey'e göre, bu araştırmanın amacı: a) Köy niteliklerinde bölgesel farklılıkları b) Köylülerin niteliklerinde bölgesel varyasyonları c) Türk köylüleri arasında bölgesel farklılıkların diğer tip farklılıklarla karşılaştırılması gibi sorunları belirlemektir.. Bu araştırma göstermiştir ki, bölgeler arası varyasyonlar gerçekten sert çizgiler halinde ortaya çıkmaktadır. Frey'e göre, Ege ve Marmara birbirine daha fazla benzeyen iki bölgedirler. Bunları izleyen öteki bölgeler ise Akdeniz, Orta-güney ve Kuzeydoğu yöreleri, nihayet üçüncü ve son kategori ise Güneydoğu ve doğu yöremizdir. Güneydoğu, Türkiye ortalamasından 1/3 oranında geri seviyededir.

Bu acıklı tablo ve bölgeler arası endeksler, aradan 35 yıl geçmesine rağmen önemli bir değişmeye uğramış sayılamaz. Yine hayvan pisliğinden kokar yakıt (tezek ve kerme) gündemde, yine kırık-dökük -Etiler'den bile çok gerilerde kalan- kerpiç evlerde sürdürülen yaşantı; derelerde, akar sularda çilekeş köylü kadınlarımızın çamaşır yıkamaları sürüp gitmektedir. Yöreyi belirleyen ve genelde az gelişmiş ülkeleri temsil eden bir köylü sloganı vardır! "Biz köylüler zavallı toprak kurtlarıyız, hayvanlarla yaşıyoruz,

⁹¹⁰ FREY, Frederick W., *Regional Variations in Rural Turkey*, Report Nd: 4, Cambridge, Massachusetts: 1966.

onlarla yeriz, onlarla konuşuruz ve onlar gibi koklanz. Bu nedenle daha çok onlara benzeri”.

Doğu ve güneydoğu yöremiz, bugün bu çizgidedir. Oysa, İkinci Dünya Savaşından çıkan Almanya ve İtalya, büyük ve dramatik kayıplar vermele-
rine karşın, kısa zamanda disiplin içinde kalkınmalarını gerçekleştirmişler-
dir. Savaş sonrası, Almanya, Batı ve Doğu olmak üzere ikiye bölünmesi gibi
bir talihsizliğe uğramış, buna karşılık bölgesel kalkınma plânlarını yürüt-
mek suretiyle yeniden dirilişlerini hayata geçirmişlerdir. Milyonlarca işsiz
kitleler, grup tesislerinde son derece ucuz emek işçiliği ile dayanışmayı
sağlayarak, kalkınmayı başarmışlardır. Hatta, kırsal alanlarda yarım-gün
küçük ve orta boy sanayi işçiliği için olanaklar sağlanmış, böylece çiftçi sa-
bahtan öğleye kadar tarlasında, öğleden sonra da evdeki atölyelerinde ça-
lışmak suretiyle kalkınmanın itici gücüne öncülük etmiştir. Benzeri kalkın-
ma modelleri, İtalya’da da uygulanmış, bu ülkede de kuzeyde uygulanan
kalkınma modelleri güneyin kalkınması için destek unsur olmuştur. Bir
Olivetti tesisi, her eve daktilo aksamalarını dağıtmış, böylece yarım-gün çift-
çilik ve sanayileşme iş kollarını yönlendirerek kalkınmayı desteklemiştir.
İtalya, Batı Almanya kalkınmaları bir mucize değildir. Bir ideal, bir iman
etrafında kümelenen insanların onurlu ve haysiyetli önderliği altında örgüt-
lenmelerinin sonucudur.

Ülkemizin, doğu ve güneydoğu yörelerinden gelerek büyük kentleri-
mizde kapitalistleşen islâmcı kuruluş ve organizasyonların sermayelerini
kalkınma süreci için kullanmaları gerekmez miydi? Bu ülke bizim, bu in-
sanlar da bizim din kardeşlerimiz değil miydi? Doğu’da, sadece 30 yıl hiz-
met vermiş bir insan olarak bu görüşlerimi ileri sürerken bir kalkınma ro-
mantizmine başvurduğum sanılmasın.

Aydıncı-islâm, Kur’anî kodların mübarek deseni içinde hareket eder-
ken, paracıl (acquisitive) toplum imajından silkinmesi gerekmektedir. Ek-
meğini Londra’dan, traşını Atina’dan, akşam yemeğini Paris’ten sağlayan
günümüz kapitalisti karşısında Bayan Toyota’nın: “Her Japon insanı devle-
tine vergi vermek için çalışır” tarzındaki yaklaşımı ticarileşmiş islâmcı kad-
ro için birer ibret levhası teşkil etmelidir. 1990’larda, Peter Ustinov’un
Toshiba’yı mütevazı japon evinde ziyaret ettiğinde, karşılaştığı manzara
çok şaşırtıcı olmuştur. Zira, yaşlı bay ve bayan Toschibalar gelenekli kilim-
lerinde (tatami) çubuklarla yer sofrasında yemeklerini yediklerinde: “Bu
kadar zengin olduğunuz halde bu mütevazı yaşamınızı aklım almıyor”

tarzındaki Ustinov'un sorusuna, Toshiba aynen Şu cevabı veriyordu: "Japon kültürünü ve ahlâkını bozamam." Bir Japon insanı için toplumundan farklılaşması bir sosyal sapmadır. Ülkemizde, Batıda gözlendiği üzere üst zenginler üzerinde yapılmış örnek olay araştırmaları mevcut değildir. Wrighte Mills'in, 1950'lerde kaleme aldığı İktidar Elitleri, Birleşik Devletlerde  st sınıfın büyük ölçüde "süper dejenere" diye belirlediği bir kategori oluŐurmaktadır.

İslâmın yükselişinde, merkezi temsil eden cemaat gruplarının iki önemli misyonuna sırası geldiği için dikkatleri çekmek istiyorum. Ülkemizin, Batıyla yatıp-Batıyla kalkması ve Batı kültürü ile entegrasyonu baŐlatması nedeniyle, Batı toplumlarının yükseliş trendini aynen yaşaması gerekir. Bu nedenle, lâikleşme sürecinde beliren sivil din, karşıt kültür dinleri gibi çok değişik oluşumlar Türk insanını da tehdit edebilir. İslâmcı aydın veya cemaatlar, ilkelerinden kaynaklanan sosyal mobilizasyon gücünü seferber kılarak, bu tür sapmalar karşısında vaziyet almalı ve temsil ettikleri sessiz çoğunluğu İslâmın yüksek erdemliliği ile Őereflelendirmelidirler. Bu, topluma yeni bir norm verme, kanı tazeleme, Plato'nun deyiimiyle, bir çeşit aydınlatma, bilgilendirmedir. İkinci önemli misyon, komünizmin yıkılışından sonra Kapitalizm, Batı ve ülkemizde tarihin sonu olarak benimsenmiştir. İslâmın ticarileŐmesine kapılmadan, kapitalistleŐmeden kazançlarını -Allah rızası için-  lkemizin Doğu ve Güneydoğu yörelerine kanalize etmek suretiyle örnek kasaba, örnek köy, örnek  niversite, örnek hastahane, örnek fabrika kurmak suretiyle Batı Almanya'nın, İtalya'nın ve Japonya'nın kalkınmalarındaki atılımlarına benzer erdemli girişimleri ortaya koymalıdır. Virgil, "fazilet Şehri terkeden son adımdır" diyordu. Aydıncı-islâm, ilk ve son adımı "cemaatleşme modeliyle" atmalı ve bir Asrı Saadeti Doğu ve Güneydoğu bölgelerimizde yaŐatmalıdır.

BÖLÜM - XXI

TOPLUMSAL YAPI VE KÜLTÜREL DEĞİŞME

Bu bölümde, güncel toplumsal gerginliklerin önemli bir kesimine, kültürel değişme süreci içinde değinmek istiyorum. Aslında, bu gerginlikler, tek-tük olgular türünde algılanarak tarihsel perspektiften uzak tutulmaması gerekir.. Bugünü ancak dünle açıklayabiliriz. Çünkü, tüm toplumsal olaylar bir süreklilik içinde akıp-giderler. Bu nedenle, olayların temelinde yatan tarihsel çizgiyi izlemek suretiyle ancak gerçekçi yorumlara varabiliriz. Tarihsel olayları analiz için de yapısal yaklaşımları göz önüne almamız zorunluğu vardır.

Toplumsal yapı ve kültürel değişme yaklaşım biçimleri, aslında olayların arka planında yatan etken unsurların aydınlatılmasında biricik yaklaşım yöntemidir. Çünkü, bir grup içinde fertler arası ilişkiler kadar bizzat grupla olan karşılıklı yaklaşımları da söz konusudur. Batman’da son günlerde rastlanılan intihar salgını bireysel nitelikli değildir.

Alt yapısında, insanlar arası olduğu kadar insan-grup ilişkileri göz önüne alınmadan konuya gerçekçi bir açıdan yaklaşım söz konusu olamaz. İntihar olgusu üzerinde önemli çalışmayı E. Durkheim gerçekleştirmiştir. Her toplum, ilkin çerçevelenmiş (encandre) ve düzenli bir biçimi ortaya koyar. Ancak, kültürel değişme sonucu zamanla kural bozukluklarına uğramak suretiyle, kendisini kuşatan normları bozarak çerçeveden çıkar (desencadre) ve çıkmış olan patolojik bir yapıya dönüşür. Durkheim, İntihar adlı belgesel eserinde bu tür anomik davranışların belirli dönemlere ait belgesel kaynaklarını belirtmiştir. Burada gözleendiği üzere, kültürel değişme süreci, yapısal unsurların etkileyici rolünü gözlemekteyiz.

Günümüzde de, anomik davranışlar yanında, sağlıklı olmayan kültür değişme süreçlerinin oluşturduğu tortuların (residue) neden olduğu önemli gerginliklere de tanık olmaktayız. Özellikle, zihinsel yaratıcılık yerini alıntı (borrowing) türü kültürel iktibaslara (borrowing) terk ettiğinde “yerlilik” kimliği tarihsel rolünü artık oynayamaz duruma gelmiştir. Bu defa, Batıdan

alıntı veya iktibas kültür normları ile yerli kültür unsurları arasında derin çatışmalar ortaya çıkar. Ancak, bir gümrük bekçisi konumunda olması gereken entelektüel tabakanın kozmopolit kimliği nedeniyle, bu tarihsel rol gereği gibi yerine getirilemez. Bu durum, kültürel hayatta ithal malı değerlerin istilasına yol açar. Yeni oluşum, bir yanda eğitim süreciyle genç kuşakların algı alanlarının (kognisyonları) oluşumuna yol açar, öte yanda bir savunma mekanizması olarak kabul edilmesi gereken kültürel yaratıcılık yıkılır. Yerini taklitçiliğe terketmek durumunda kalır. Ünlü tarih felsefecisi, Arnold Toynbee "Türkiye" adlı eserinde buğerçeği şöyle dile getiriyordu: "Hiçbir değişiklik, halkın çoğunluğu tarafından iyi karşılanmadıkça köklü bir değişiklik olamaz. Halk da böyle bir değişikliğe yalnız evrimci bir eğitim ve aydınlatma yolu ile hazırlanır. Yoksa, devrimci önderler tarafından birden getirilirse yanlış anlaşılabilir, şaşırılmış ve bilgisiz kütleler tarafından şüphe ile karşılanabilir". Toynbee, kültürel değişme sürecinin kendi ilkeleri içinde yürütülmesi tezini savunduktan sonra şu görüşleri ileri sürüyordu: "Cumhuriyetçilik, Doğu'da, Batı'dan getirilmiş ve dikilmiş bir egzotik bitkidir ve kökleri toprağın derinliklerine inip tutması beklenmeden çiçek açması istenmektedir".

Toynbee, bir toplumun devamlılığı için ön görülen akılcı, kavrayıcı bir metodoloji yerine, alıntı yolu ile radikal çözümlere ulaşmanın tehlikelerine bu şekilde değinirken aynen şöyle diyordu: "Osmanlı kaftanını çıkarıp Cumhuriyet paltosunu sırtına geçiren çok hızlı bir devrim" kültür değişmesi açısından üzerinde durulması gereken bir husustur.

Tanzimat'tan beri sürekliliğini koruyan bu yapılaşma, son yıllarda hızla "kaftanı atıp paltoyu giyinme" çizgisine çekilerek, bilimsel araştırmaların da ötesine, hiçbir bilimsel refleks göstermeksizin sürüp-gitmektedir.

Bu bölümde, toplumumuzu rahatsız eden, hatta norm bozuklukları türünden önemli gördüğümüz temel gerginliklere ve kültürel yarılmalara değinmek istiyoruz. Böylece, olayları tarihsel gelişim çizgisinden uzak tutan, yapısal dinamikleri dışlayan yüzeysel yaklaşımlara bir tepkide bulunmak suretiyle konuya derinlik kazandırmak amacını taşıyoruz.

Ülkemiz, şu anda "temellerin duruşması" diyebileceğimiz bir noktadır. Birçok sorunlar, temel alt yapılar ele alınmadan sadece yüzeysel yaklaşımlarla çözümlenmek istenmektedir. Bilindiği üzere, R. Kennedy 1963 yılında Texas'ta katledilmişti. Cinayetin aydınlatılması için Eisenhower'ın kardeşi-

nin başkanlığında bir komisyon kurulmuş ve uzun yıllar süren ciltler dolu-su araştırmalar sonucu hazırlanan raporda “Kennedy’nin katlinden Amerikan toplumu” sorumlu tutulmuştur. Bir cinayet olayında toplum yapısı dinamiği gündeme geldiği halde, gerçek anlamda toplumsal kokuşmanın (corruption) içinde bulunan ülkemizde, hâlâ masa başı tartışmalar yolu ile olaylara çözüm getirmenin akılcı, metodik ve bilimsel bir yol olduğu kabul edilemez.

Aristoteles bir eserinde şöyle diyordu: “Atina sitesi kaleleri ayakta iken ahlâkı harabe olmuştu”. Türkiye için böyle bir karamsar tablo çizmek istemiyorum, ancak toplumsal gidişin akılcı ve bilimsel yaklaşımlarla çözümlenmemesi halinde “Atina” sitesinin düştüğü akıbetten bizi kimler kurtarabilecekler?

Şu anda ülkemizin çözüm bekleyen temel dinamikleri nelerdir? Bunlara nasıl bir yöntemle yaklaşmamız gerekmektedir? Bu sorunlara metodolojik bir yol izleyerek ana çizgileriyle değinmek istiyoruz. Bunlar da beş kategoride toplanabilir. Birkütür değişmesi süreci içinde metodolojik yaklaşımlarla konuya derinlik getirmek suretiyle çözüm yollarını ortaya koymamız gerekmektedir.

a. Türkiye’nin toplumsal yapısı incelendiğinde, Batı ile farklılaşan bir yapılaşmayı ortaya koymaktadır. Osmanlı’dan kaynaklanan bu durum, ülkemizin en önemli özelliklerinden birini teşkil etmektedir. Bu da ikili (dual) toplum yapısıdır. Tarihsel süreç içinde gelişen bu oluşumda, bir yanda bürokrasi ve askeri sınıftan uzak tutulan, toprağı ekip-biçmeye mahkûm kılınan halk tabakası (Reaya), öte yanda “yabancı soylulara” yönetimin tahsis edildiği bir örgütlenme biçimi (Enderun) olmak üzere düzenlenen bu “ikili toplum” yapısı, Osmanlı’dan günümüze uzanan sosyal tortulardan biri, belki de en önemlisidir.

Atatürk’ün “fikirlerinin babası” olarak kabul ettiği Ziya Gökalp, “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinde ele aldığı “Halka Doğru” yazısında bu hususa açıklık getiriyordu. Ona göre, Osmanlı aydını halktan kopuktu, çünkü halkın içinden çıkmıyor, yabancı okullardan geliyordu. Bu yüzden milli kimliğe sahip değil, kozmopolitti.. Halk ise, ulusal kültürün döl yatağını teşkil ediyordu. Halk ile aydın arasındaki bu bölünme, ikili yapılaşma (dual), aydının halka gitmesi ve ondan milli kültürü alması ve bir kültürel bütünleşmeye gitmesiyle ancak ortadan kalkabilirdi.

Bu nedenle, tarih boyunca dışlanan "halk", Kemalist sistemin "halkçılık" ve halka yönelik felsefesi ile yeni bir yaklaşımı ileri sürüyor ve böylece "ulus-devlet" oluşumunun yolunu açıyordu. Bu metodolojik yaklaşım, Batının 300 yıl önce Reform ve Rönesans yolu ile gerçekleştirdiği milletleşme (nation-building) sürecinin ülkemizde ilk atılımını meydana getirecektir.

Ülkemizin, aydın-halk arası kopukluğu veya antropolojik deyim ile bu kültürel yarılma (cleavage) sürecinin, Atatürk'ün ölümü, Kemalist sistemin devreden çıkarılması ve arzulanın doğrultuda yönlendirilmesi sonucu ulus-devlet olgusunun günümüzde bilimsel anlamda bir bütünleşmeye veya entegrasyona ulaştığı görüşü savunulamaz. Halk-aydın ikiliği devam ettikçe, ulus-devlet ve milli kalkınma politikalarının gerçekleşebileceği konusunda değiliz. Tarihsel sürecin bir ürünü olan bu elitist tabakanın ancak halkıyla bütünleştiği ve millileştiği takdirde etkinliği artacaktır. Bu nedenle günümüzde kimliğini sürdüren aydın-halk ayrışımı, Türk toplumunun en önemli dinamiği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles'e göre: Bir toplumun gidişi, o toplumu yöneten insanların irfanı, erdemliliği ve karakteriyle yani dianoetik yapısıyla ilişkilidir. Günümüzde hemen her kuruluştaki rastladığımız üst-düzeydeki rüşvet, iltimas, kara parayı aklanması, off-shore ve yer altı dünyasına yönelik Mafia gibi sapkın (deviant) davranış biçimleri ve sosyal kirlenme kalıpları, temelde Alvin Gouldner' ın da ileri sürdüğü gibi, aydın sınıfın (entelijansiya) sorumlu olduğu "gümrük bekçisi" rolünü oynayamamasından kaynaklanmaktadır. Türkiye'nin çözüm bekleyen en önemli toplumsal dinamiğinden biri bu aydın-halk ikiliğidir. Günümüzde bu tür bir başka ikili (dual) toplum modeline rastlamak mümkün değildir. Çünkü bu kültürel yarılma tarihsel kökenlere dayanmaktadır. Medya ve iletişim araçlarını yönlendiren, ekonominin can damarlarını elinde tutan ve halkından ziyade dış kanallarla akış sağlayan bu "amorfi" tabaka, halka yöneleceği ve onunla bütünleşeceği yerde tamamen halkın değerlerine ters düşen bir saplantının içindedirler. Bu nedenle, Türkiye'nin davası, aydının "millileşmesi" ve milleti ile bütünleşmesi olgusunu gerçekleştirmesine bağlıdır. Bir başka deyimle, ülkenin kilit noktalarını elinde bulunduran ve tarihsel süreç sonucu kurumlaşan bu aydın tabaka, aynı zamanda halkına yabancılaşmıştır da..

Ünlü İngiliz tarih felsefecisi Arnold Toynbee, "tarihi yapan yaratıcı azınlıktır" diyordu. "Yaratıcı azınlık" ne zaman tehlikeye düşer veya kimli-

ğini kaybederse, bu da yine Toynbee'ye göre "aydın-halk bütünleşmesinin gerçekleşemediği" çelişkili durumları ortaya çıkarır.

Nitekim, 18 yıl Türk üniversitelerinde hizmet görmüş olan Prof. Dr. Phillip Schwartz'ın "üniversite reformları neden dolayı başarısız geçti" adlı 1968 yılında bir günlük gazetede yayınlanan makalesinde ileri sürülen görüşleri, Türk aydınının gerçek profilini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir:

"18 sene, Türk milletinin her tabakasıyla yaptığım sıkı temaslardan edindiğim intibalar neticesinde üniversite reformunun başarısızlığında iki mühim ve Türk tarihiyle izah edilebilen faktörün en büyük rolü oynadığını sanıyorum. Biri Türk aydınlarının bir çoğunda derin kökleri olan kifayetsizlik hissidir. İkincisi de, gerek aydınlarında gerekse halkın bir çok unsurlarında Türk milletinin mukadderatını idare edenlere karşı mevcut olan itimatsızlıktır.

"Önce kifayetsizlik hissini ele alalım. Bu, ilk görünüşte kolaylıkla tespit edilemez. Hatta üniversitenin kaderini ele almış şahsiyetlerin bazıları kendilerini çok üstün görmektedirler. Fakat hakikatı biraz araştırırsak, kifayetsizlik hissini hayret edilecek ifadeleriyle karşılaşıyoruz. Kaç defa Türk arkadaşlarımdan şu tarzda hitaplara maruz kaldım: "Siz Türkiye'yi tanımıyorsunuz.. Burada hiçbir şey yapılamaz".

"Ekseriyetle rastlanan sathi bedbinlik, haksız tenkit iptilası, hakikatlerin ve hadiselerin yanlış bir vaziyetten takdimi, daima haklı çıkma hırsı, böbürlenmek, alayışe düşkünlük, toleranstan mahrumiyet, başkalarını görmek, birbirini çekememek, başkalarının üstünlüğüne tahammül edememek, başkalarına nispetle daha iyi olmak iddiası, görünüşü kurtarma arzusu, bütün bu gibi vasıfların neticeleri günlük hayatta bile çok derin tesirler yapmaktadır. Eğer idareciler sınıfı arasında menfi bir ıstıfa (seleksiyon) cereyan ediyorsa bunun sebeplerini de bu ruhi faktörlerde aramak gerekir".

"Yukarıda zikrettiğimiz ikinci sebep, yani itimatsızlık unsuru da birinci sebeple çok yakından alâkalıdır. Bütün bu sebepler neticesinde aydınların çoğu kendi şahsi kaderlerini milletinden ayırmakta haklı olduklarını zannetmektedirler. Vatanları için ölmeyi göze alanların çoğunda vatan için yaşamak çok gevşektir. Bundan dolayıdır ki, hayat mücadelesinde hile, kanundan daha büyük bir itibara sahiptir. Kumazlık, ilim ve sanat bakı-

mından yaratıcı dehadan daha yüksek bir kıymet taşımaktadır. Üniversitelerde mevcut olan mevkiler, bir çoklarınınca hayat gayesi olarak telakki edilmemektedir. Bilakis, ancak hariçteki şahsi ve maddi işler için bir temel olarak kullanılmaktadır”.

Türk üniversitelerinde yıllarca hizmet görmüş, insan ve toplumumuzu yakından tanıyan eski bir Alman hocanın üniversitelerimizin üst aydınları hakkındaki bu temel yargılarına katılmamak mümkün değildir. Schwartz, aydın sınıfta rastlanılan bu dejenerasyonu, görüldüğü üzere tamamen “Türk tarihi ile bağlantılı bir yönü bulunduğunu” noktasından hareket etmek suretiyle “kifayetsizlik” (yetersizlik) ve “itimatsızlık” (güvensizlik) gibi tamamen karakter yapısıyla bağlantılı olarak açıklamaktadır.

Tarihsel şartlar sonucu, aydının milli köklerinden kopmuş kimliği, ancak halkı ile bütünleşerek millileşmesi veya “kanın tazelenmesi” anlamında -okullaşma süreci sonucu- halkına yabancılaşmış durumdan kurtulması ile mümkündür. Çünkü, “yaratıcı azınlık”, “kilit aydın” veya “gümrük bekçisi” konumunda bulunması gereken elitist tabaka, yönetici azınlık, Atatürk’ün Büyük Nutku’nda dile getirdiği “başına geçireceği insanların kanlarındaki ve vicdanlarındaki (cevheri asliyi) iyi tanımları” tarzındaki “milletine” yönelik tavsiyesinde, ön gördüğü bu tarihsel uyarılar abes değildir. Gerçek anlamda yönetici tabakanın “gen”lerinin izlenmesi kuşkusu Atatürk için temel hareket noktasıdır..

b. Halktan kaynaklanan değer ve inanç sistemleriyle aydın tabakanın bütünleşememesi, çoğu kez temel alt yapı olan din alanında da gözlenmektedir. Laiklik sistemimizin tarihsel gelişimi izlendiğinde, “İslâm” a kendine özgü norm ve etikal değerleriyle ölçülü bir yer verilmediğine tanık oluyoruz. Hatta belirli bir süre (1928-1948), eğitim-öğretim alanında dinin devre dışı bırakıldığı da bilinmektedir.

Yaklaşık iki yüz yılı aşkın bir süre içinde, öteki kurumlar gibi, islâmi uygulama tarzı da önemli ölçüde kendine özgü tarihsel kimliğini yitirmiş, hemen her alanda kokuşma başlamıştı. Gerçek islâm, “aşkın varlığını” ancak Kur’an ve halkta sürdürebiliyordu. Palmer P. Jay’in de isabetle belirttiği gibi dini kimlik ancak halkta yaşıyordu: “Türkiye’de yönetici elit ile halk kültürü arasında derin farklar vardır. Halkta ümmet kültürü, yönetici aydında ise lâik kültürü hakim olmuştur”.

Cumhuriyet dönemi Türk toplumuna lâiklik kavramını ilk kez ileri süren sanıyorum Gökalp olmuştur. Latince laicus kökeninden geldiğini belirten bu kavramı “ladini” yani “din-dışı” biçiminde karşılıyordu.. Gökalp üzerinde doktora tezi yürüten U. Heyd’a göre: “Gökalp’ın asıl amacı din ile devleti birbirinden ayırmak, böylece Türk ulusunun siyasal ve toplumsal hayatı üzerinden islâmın hakimiyetini kaldırmaktır”. Cumhuriyet Halk Fırkasının “lâiklik” umdesi de (ilkesi) aslında Gökalp damgalıdır.

Din-dışı bu lâiklik anlayışı, belirli süreleri içinde din-karşıtı bir alana dönüşmüş ve dışlanmış. Böylece, Mantıkçı Pozitivizmin Fransa’da gelişen: “Deney ve gözlem dışında hiçbir gerçeği varlık alanı olarak kabul etmeyen” bu “lâiklik” anlayışı, ülkemiz aydınlarını da etkilemiştir. Eğer din, ekonomi dünyasından, bilim yaşantısından, ahlâk ve sanat alanından dışlanmışsa, onun pratik hayatta nesi kalmış olabilir? Bir ülkede, dinin siyasal ideoloji, kültürel ve toplumsal kimlik ile grup dayanışmasını sağlayan kamusal işlevleri gibi önemli etkinlikleri devreden çıkarıldığında, geriye sadece kuru pratiklerinden başka bir şeyi kalmaz. Artık din, din olmaktan uzaklaşır.

Türk toplumunun sorunlarına yönelik araştırmalarıyla tanınan R. Tapper’in belirttiği üzere, dinin iki temel sosyal görevi vardır. Bunlardan ilki, “hayata duygusal anlam katan bir etik anlayışı, ölümden sonra selamete ulaşma ve bir yaşam beklentisi” gibi kişisel işlevleri; ikincisi de toplumsal dayanışmaya sağlayan kültürel norm ve değerlerin kaynağı oluşturan kamusal görevidir”. Bir dini sistem, bu ikili yapısından soyutlandığı takdirde geriye “magic” bir dünya kalır. Tapper’e göre, Batı toplumlarında tanık olduğumuz büyük çapta davranış bozuklukları, şahsiyet yarılmaları ve çoğu kez Zen, Yoga, Tantra, Hare Krishna, Satanian ve Ananda Müritleri türü “culturati” diye bilinen toplumsal sapmalar, aslında dinin psikolojik ve kamusal anlamdaki görevlerini yitirmesinden kaynaklanmaktadır.

Henri Bergson, Max Weber, Maurice Blondel, Albert Einstein ve daha bir çok Batılı düşünür ve bilim adamlarına göre, toplumları biçimlendiren temel alt yapı nın din olduğunu gözlüyoruz. Özellikle, fizik dalında Rölativite Teorisiyle (Introduced Theory of Relativity) Nobel ödülünü (1921) alan Yahudi kökenli Einstein (1879-1955): “Bilimsiz din kör, dinsiz bilim topaldır” diyordu. Bu uyarı, bizde bilim-din çatışmasına şartlanmış aydınlarımız için ibret verici bir ders olmalıdır. Ayrıca, bu büyük bilim adamının Yahudi Tasavvufu ile ilgili çalışmalarına da özellikle dikkat çekmek isterim. Eko-

nomiyi alt yapı, dini ise onun bir yansıması olarak algılayan Marxism artık ölmüştür. Ancak din, temel yapı olma özelliğini sürdürmektedir. Dünyamızda hiçbir toplum -marjinal birkaç ülke dışlanırsa- din-dışı yaşıntıya sahip değildir. Antropologlar, 19. yüzyılda 250 farklı (ilkel-gelişmiş) toplumlar üzerinde yapmış oldukları geniş çaplı araştırmalarda din dışı hiç bir topluma rastlamadıklarını belirtmişlerdir.

Halk katlarında yüz yıllarca yaşatılan "halk (volk)-İslâm"ın, modern değerler sistemi ve temel konfigürasyonları ile donatılarak, yeniden topluma sunulması gerekirken, ona savaş açmanın hem eğitici hem de akılcı bir yaklaşım olduğu görüşü ileri sürülemez.. Dini değerleri toplumdan soyutlayan, onu lâiklik karşıtı olarak algılayan ülkelerde, toplumsal kirlenme (social corruption) kaçınılmazdır.

Dine karşı açılan her savaş yenilgiye mahkûmdur. Bir zamanlar, Sovyetler döneminde ateist okullar açarak, kitlesel dinsizleştirme politikası artık iflas etmiş, yerini "yeniden dine dönüş" terk etmiştir.. Bu husus, ülkemizde lâiklik ilkesini, kendi doğrultularında lâisizme -din karşıtı bir anlayışa- dönüştürmek isteyen entelijansiya için ibret verici olsa gerek.

Alexander Benningsen' in "Sofi ve Komiser" adlı eserinde din karşıtı girişimlerin ne tür sorunlara yol açtığını ibretle okumaktayız. Komiser veya rejim temsilcisi, gün boyu ateizm propagandasını yoğunlaştıracak, ancak akşam evine döndüğünde soft kumaşından dokunmuş kisvesini giyerek, aile fertlerine dini eğitimi vermek suretiyle ikili bir rol oynayacaktır. Ateizmin temsilcisi komiser, gündüz kıvıltı yıldızlı resmi elbisesini giyerek görevi başında dinsizlik propagandasını yürütecek, akşam evine dönünce, resmi elbiseyi çıkararak sofi kisvesiyle çocuklarına dini eğitimi aşılayacaktır. Komiser ne denli din düşmanlığı yaparsa, sofi de yer altında o oranda dindarlaşma sürecini yoğunlaştıracaktır. Benningsen bu sürece "parelel islâm" diyordu..

Benningsen'in Sovyet kaynaklarına dayalı bu belgesel araştırması, aynı zamanda rejimin yıkılarak tarih sahnesinden çekilip gittiği gerçeğini de ortaya koyması nedeniyle ibret verici olsa gerek.

Fransız tipi bir lâisizme kayıp giden Türk pozitivistliği de, Sofi ve Komiser türü girişmelere gideceği yerde, eğitim-öğretim sürecini gündeme taşıyarak, Püritan bir İslâm anlayışını temsil edebilecek düzeyde çağdaş dini kadroyu yetiştirmelidir.

Toplum yaşantımızda, son yıllarda giderek yoğunluk kazanan sapkın davranışlar, "kültürati" eğilimleri hemen her alanda gözlenen kurumsal çözümler de aslında dinin ve etikal değerlerin "lâiklik karşıtı" kurallar olarak kabul edilmesi ve devre dışı bırakılmasından kaynaklandığı inkâr edilemez bir gerçektir.. O halde, din kurumunun bir "varlık alanı" olarak yeniden anlamlandırılması ve yorumlanması toplumsal dinamiğimizin en önemli yönelimlerinden birini teşkil etmelidir.

c. Ülkemiz akademik çevrelerin büyük bir kesiminde -özellikle sosyal bilimlerde- gözlenen metodolojik bir yanılğı da, yaratıcı kimliğin yitirilerek, Batı yorum biçimi ve bakış açılarının etki alanına girilmesidir.. Bu yaklaşımların çoğu, eleştirel zihniyetten uzak, taklitçi ve adaptasyona yatkın bir özelliğı ortaya koyarlar. Bu nedenle, Batı kaynaklı görüşler ve ileri sürülen teorilerin büyük bir kesimi, Batı değer ve normlarının bir taşıyıcısı olmaları nedeniyle, metodolojik bir yaklaşımla analiz edilmeden, yorumlanmadan doğrudan kültürel yaşantımıza aktarılmasının büyük sakıncaları vardır. Hiçbir teori veya yaklaşım tarzı, o ülkelerin toplum yapısı, değerler sistemi, gelenek ve töreleri yanında, tarihsel oluşumundan soyutlanamaz. Bu nedenle, toplumsal bilimlere yönelik bakış açıları çoğu kez "değer yüklüdür" diyebiliriz.

Batılı düşünürler iş ahlâkı, sosyalliğı besleyen seküler veya kutsal-dışı değerlere yönelirken, bunların temellerinde yatan mükemmeliğı (perfection) de göz önüne alırlar. Üniversitelerimizde okutulan Maslow teorisi bunlardan ilk akla gelenlerinden biridir. Bu teori "mükemmeliğın" bir paradigmasını hazırlar. Bu modelde, yaşamak için en alt düzeyde iken beslenmeye (fizyolojik) ihtiyaç duyarız. Karnımız doyduğunda güvenlikte olabilecek bir yer ararız. Barınma sorunu çözüldüğünde başka insanlarla ilişkilerimiz olsun isteriz. Bu temel ihtiyaçlar karşılandıktan sonra, duygusal olanlar ortaya çıkar. Kendimize saygı duymak, kendimizi gerçekleştirmek gibi.. Başka bir deyişle, hepimiz beğenilmek isteriz.

Görülüyor ki Maslow teorisi, "mükemmeliğı" giden yolun mideden geçtiğini, oradan da kendimizi gerçekleştirme diyebileceğimiz bir bilinçlenme ile sonuçlandığını belirleyen bir yol izlemektedir. Oysa, Maslow'un bu ihtiyaçlar sıralamasında ileri sürdüğü gibi her zaman yukarıya doğru değil, bazen de aşağıya doğru hareket edebilmekteyiz. Bir varlık alanı olarak İnsan, psikolojik süreçleri ön plana alırken, çoğu kez fizyolojik olanları geri plana atabilmektedir.. Bu açıdan bakıldığında fizyolojik ihtiyaçlar ha-

reket noktası olmayabilir. Türk toplumu, İstiklal Savaşına "karnını doyurmak" güdüsü ile katılmış değildir.

Metodolojik açıdan sosyal bilimlerde en çok rastladığımız bir husus da yine insanların kültür ve değer yaklaşımını belirleyen algı alanlarımızdır. Kognisyonlarımızın şartlandığı tutum ve davranışlar, çoğu kez içinde yaşadığımız toplumun aynası gibidir. Ferdi farklar psikolojisi bile bu hususta etkinliğini sürdürebilir. Nitekim şahıslar arası davranış biçimleri bize göstermektedir ki, her insanın dünyamız hakkındaki tasavvuru (imajı) birbirinin aynı değildir; çünkü ferdin fiziki ve sosyal çevresi; fizyolojik yapısı; istek, hedef ve amaçları; geçmişteki deneyimleri hiçbir zaman birbirinin aynı değildir. Bundan dolayı dış nesneleri olduğu gibi algılamamız mümkün değildir. Algılanan her cisim, zihnimiz tarafından bir fotoğraf makinesi gibi aynen yansıtılmaz. Algılanan her şey, ferdin istek ve ihtiyaçlarına yarayacak bir biçimde değiştirilir, şekillendirilir. Bu nedenle, algılamada bulunan her fert, dış dünyayı kendi görüşüne göre ifade etmek üzere, dünyasının resmini çizen ve bir dereceye kadar temsili olmayan bir sanatkârdır.

Böylece ferdin istek ve ihtiyaçlarına uygun düşecek tarzda kendisi için önemli olan cisimlerin algılarını değiştirir, bozarlar. Bir örnek vermek gerekirse Meksika'da yaşayan Tepoztlan kızıl derilileri burada zikredilebilir. Ünlü antropolog Redfield çalışmalarında (1930), Tepoztlan halkının son derece ölçülü ve barışçı bir kültüre sahip olduklarını ileri sürdüğü halde, yine tanınmış antropolog Oscar Lewis (1951) aynı toplumun çatışmacı bir kültür biçimini yansıttığını vurgulayarak Redfield'in bulgularının yanlış olduğunu ispatlamıştır. İki ünlü araştırmacının aynı topluluk üzerindeki araştırmalarının farklı sonuçlar ortaya koymuş olması her şeyden önce bilim adamlarının bakış açılarının birbirinin aynisi olmamasından kaynaklanmaktadır.

Buna benzer örnekleri Barlett'de izleyebiliyoruz. Ancak, konuyu fazla uzatmadan şöyle bir sonuca varabiliriz. Bir dış nesne (bu Tepoztlan veya benzeri) olabilir, araştırmacıların farklı davranış çevrelerinden (frame of reference) kaynaklanmaktadır. Bu davranış çevresinin arka planında da fertlerin kültürel değerleri saklıdır. Toplumsal bilimlerde fert bir olayı yorumlarken bu yüzden tarafsız olamayacağı gibi değişik sonuçlar da ortaya koyacaktır. Bu nokta, metodolojik bakış açılarının önemli ölçüde görecelik arz etmesi nedeniyle üzerinde önemle durulması gerekir.

Muzaffer Sheriff, olaylar karşısında niçin tarafsız kalamayacağımıza açıklık getirirken danışma çevrelerinin etkenliğine dikkatlerimiz çekmekte, önemli bir noktaya değinmektedir. “Danışma çevrelerinin fertlerin kültürel farklılığından kaynaklandığı hususudur. Bu nedenle hem araştırmacı, hem de deneklerin algı alanları bu danışma çevresine göre değerlendirilir. Fert bir dış nesneyi yorumlarken bu yüzden tarafsız (objektif) kalması mümkün olamayacağı gibi, değişik sonuçlar da ortaya koyacaktır.

Toplumsal bilimlerde tarafsız kalınamayışı, her şeyin denekin olaylar karşısındaki vaziyet alışışı ile bağlantılı olduğu. hususuna Sheriff yaygın olan “otokinetik hareket” adını verdiği deneyimle açıklık getirmektedir. Buna göre: Zifiri karanlık bir yerde, tek bir ışık noktası birkaç kez yanıp söndüğünde bize belirli olmayan çeşitli yönlerde hareket ediyor gibi görünür. Tarafsız olarak, bir tek ışık noktasının bize hareket ediyor gibi görünmesinin nedeni, uzay içinde tarafsız bir dayanışma çerçevesinin ve belirli danışma noktalarının var olmasından kaynaklanmaktadır. Zifiri karanlık bir yerde bir tek ışık noktasının fiziksel olarak belirli bir yerde tamamiyle sabit durmasına rağmen hareket ediyor gibi algılanmasına otokinetik hareket adını veriyor.

Görülüyor ki dış nesneleri algılamamız, belirli bir “danışma çerçevesi” içinde cereyan etmektedir. Danışma çerçeveleri ortadan kalktığı anda dışımızdaki belirli nesnelerle ilişki kurmamıza olanak yoktur. Nesnelere yönelik her gözlem, ister istemez araştırmacının ilgi, yaşantı ve dayandığı varsayımına göre anlam kazanmaktadır. Aynı şeye bakan kişinin çok kere değişik şeyler görmesi, farklı yaklaşım veya bakış açılarından kaynaklanmaktadır.

Yukarıdan beri sıraladığımız hususlar, akademik çevrelerin ve araştırmacıların, olayları yorumladıklarında, Batılı değer ve normların metodolojik yaklaşımına biçim verdiğini unutmamaları gerekir. Maslow teorisinde gözlediğimiz üzere, Batılı batı bakış açılarının ürünü olan biyolojik temele dayalı bir modelden hareket etmeleri niçin zorunlu olsun? Bu yaklaşımın, deney ve gözlem yöntemleriyle her şart ve durumda tüm toplumlar için de geçerli olabileceğini kabul etmemiz mümkün mü? Aynı şekilde, piyasa ekonomisine dayalı kapitalist bir modelin de her toplum için geçerli olduğu ön şart, tüm toplumların uyması gereken bir yasa olması tezi de niçin tercih edilmesi zorunlu yaklaşımdır?

Bir diğer örnek de, günümüzde, "Tarihin Sonu mu?" görüşünün sembolize ettiği kapitalist sistemin biricikliği tezidir. Uyumcu sosyolojiye göre, artık çatışmacı sosyolojinin bir yansıması olarak kabul edilen sosyalizm "tarihin çöplüğüne" atılmış, kapitalist sistemin biricikliği gündeme gelmiştir. Bilindiği üzere, Batıda her çağın bir öğretisi sistemi veya akımının öncülük ettiği dönemler olmuştur. Bir zamanlar Romantizm akımı vardı, sonra bunun karşıtı Aydınlanma çağı geldi ve "akıl" olgusunu felsefi düşüncesine Pozitivizm 19. yüzyıla damgasını vurdu. 21. yüzyılda da bilgi çağı egemen olmuştur. Batılı düşünce, hemen her yüzyılda bu akımların biricikliği ilkesine inanmış, ötekilerini reddetmiştir.

Ekonomik alanda da benzeri örneklerle karşılaşmaktayız. Bir dönem devletçilik (etatizm) veya güdümlü ekonomi, onu izleyen dayanışmacı solidarizm, korporatizm, nihayet sosyalizm ve alternatif akımlar; günümüzde de kapitalizm veya piyasa ekonomisine yönelik özgürlükçü, bireyci liberalist modeller birbirini izlemiştir. Her dönem, bu ekonomik sistemler karşısında insanlar vaziyet almış, onların biricikliği tezini savunmuşlardır.

Liberal ekonomik sistem, Batının değer ve inançlarının bir ürünüdür. Bir ahlâkçı düşünür olan Adam Smith tarafından temel konfigürasyonu ortaya konulmuştur. Bilindiği üzere Smith, görünüşte içerikleri birbirine zıt, fakat esas itibarıyla gayet yakın olan iki kitap yazmıştır. Bunlardan biri liberal ekonominin bencil yapısını ileri süren: "Milletlerin Zenginliğinin Yapısı ve Nedenleri Üzerine Bir Araştırma", öteki de ahlâki bilimin temel ilkelerini açıklayan "Ahlâki Düşüncenin Teorisi"dir. İngiliz iktisat geleneğine göre, bu iki farklı görüş (kapitalizm ve ahlâki değerler) birbirini tamamlayan ve birbiriyle uyum içinde olan bir yapıyı ortaya koyarlar

1900'ler sonrası Max Weber, bu görüşü daha da ileri götürerek, "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı eseriyle desteklemiştir. Weber'in bu tezine göre, kapitalizmin ruhu Protestan ahlâkının bir ürünüdür. Hatta Weber daha ileri giderek, bilimin, hukuk sisteminin ve demokratik düzenin de Protestan ahlâkına özgü bir özelliği yansıttığı kanısındadır. Her düşünür gibi Weber de eleştiri yağmuruna tutulmuştur. Ancak, Robert Merton onun bu tezine, yeniden eğilerek, bilim ile Protestan ahlâkı arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Aynı şekilde, 1952'de Isidor Thorner ve Christopher Hill de 1964 yılında Püritanizm, kapitalizm ve bilimsel devrim arasındaki ilişkileri,

hem geçmiş dönemler hem de günümüz şartları için geçerli olduğunu belirtmişlerdir.

İngiliz Püritanizmi kadar Alman Pietizmi de bilimin gelişmesi hususunda bir ilk hız ve derinlik ortamı hazırladığı görüşü günümüzde yaygındır. Bilindiği üzere, Merton gibi Weber de, dini yaşam tarzı ile ticari zihniyetin yoğun bir biçimde birlikte yürütüldüğü tarikatlara Quaker'ler ve Mennonit'leri örnek vermektedir.

Ekonomik sistemlerde etikal değerler aramak ne sağlar? Bu değerlerin ekonomik sisteme tür bir yaklaşımları vardır? Bütün bu hususlar da temel çizgileriyle belirlenmelidir. Weber'e göre, Pietizm veya Püritanizm, "kazanç için kazanç peşinde koşmayan" ve havarilerin örneğine uygun yaşayan, müminlerin karizması ile donatılmış, işine sadık bir inanır (mümin) modelini ortaya koyar.

Bilimle kapitalizm arasında ilişki kuran bu yaklaşımlar göz önüne alındığında, Türk liberalizmini belirleyen, piyasa ekonomisine açık ve özel sektöre dayalı girişimci bir ekonomik yapılaşmanın etikal değeri var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? Yoksa sosyal ahlâk anlayışı ile bu etikal yaklaşım sağlanabilir mi? Hepsinin ötesinde, Türk kapitalist sistemi "meta-iktisat" diyebileceğimiz bir çizgiyi mi izlemelidir? Konu ile uğraşan akademisyenlerin bu sorulara bir açıklık getirmeleri gerekmez mi?

Kısacası, liberal sistemimiz, salt kendi kuralları içinde mi işleyecek? Yoksa sistemin etikal normlara ihtiyacı var mı? Bütün bu hususlar geniş ölçüde akademisyenler tarafından tartışmaya açılmalıdır.. Çünkü, "barikâi hakikat müsaademei efkârdan doğar". Kanaatımızca, ülkemizde gözlenen kurumsal yozlaşma, toplumsal çöküş ve değerler sisteminde gözlenen çürümelerin alt yapısında da yine bu "Anarco" kapitalist modelin derin etkisi olduğu unutulmamalıdır.

Prens Sabahattin'den beri sosyal felsefesi savunulan liberal ekonomik sistemi "Tarihin Sonu" olarak kabul edenlerin "Türk-tipi" diyebileceğimiz bir uygulamanın şablonunu ortaya koymaları gerekir. Aksi taktirde, kendimize özgü değerlerimizi dışlayarak antropologların "kültürel iktibas" (borrowing) diye belirledikleri primitif topluluklara dönüşmüş oluruz. Yaratıcı yeteneklerini kaybeden bu gibi toplumlar, bilindiği üzere ileri teknoloji toplumların uydusu durumuna gelmekten kendilerini kurtaramazlar.

İktibastan uzak, kendimize özgü bu tür bir liberal sistemi akademisyenlerimiz nasıl gerçekleştirebilecektir? Yeni bir inanç kabul edilemeyeceğine göre, İslâm kültür kodlarından yararlanmamız gerekir. Ünlü sosyolog Mc Iver'ın belirttiği üzere "dini sistem, ahlâkın döl yatağıdır. O halde, İslâmı "kültür verici" bir değerler sistemi olarak yeniden gündeme getirmemiz gerekir. 1980'lerden sonra Batı sosyolojisinde gözlenen ve dini sistemin yerine geçebileceği ileri sürülen "Sivil Din" veya "Sosyal Ahlâk" anlayışı aslında sosyal krizin bir görüntüsüdür.

Dini sistem ile İslâmın normları arasında Weber tipi yaklaşımların tipik örneğine Sabri Ülgener'de rastlıyoruz. Ülgener, gerçek anlamda bir Türk Weber'idir diyebiliriz. Bazı öğrencileri onun izinden gitmek suretiyle Ülgener'e yeni bir görünüm kazandırmaya çalışmaktadırlar..

Manevi değerlerin kapitalist sisteme kazandırdığı yeni bir kimlik için burada Asya Kaplanları ve Japonya örnek olarak verilebilir. Nitekim, Hayashi ve Suziki tarafından Japon toplumu üzerinde yürütülen on yıllık bir araştırmanın sonuçlarına dayanarak, G. Trommsdorff'un "Japonya ve Almanya'da Değişme" adlı bir makalesinde (1983), dini değerlerin kapitalistleşme sürecindeki etkilerini gözlememize katkıda bulunmaktadır. Bu karşılaştırmaya göre, Batı Almanya ve Japonya piyasa ekonomisine dönük toplum olmalarına rağmen, Almanya ferdiyetçi (bireyci) bir kimliği yansıttığı halde, Japonya daha ziyade kolektivist -yani grubu ile aynileşen- toplumsalcı bir yapıyı ortaya koyuyordu. Bu oluşumda, Budizm-Şinto ve Zen gibi inanç ve değerler sistemiyle yüklü manevi unsurların etkisi unutulmamalıdır. Oysa, Batılı düşünürlere göre (M. Friedman), "tarih siyasal özgürlük için gerekli şartın kapitalizm olduğunu söylüyordu".

Sonra, kapitalist sistem sonuna kadar günahsız değildir, onun da uygulama alanında toplumsal kutuplaşmalara (dikotami) dönük yapısı vardır. D. Bell bu gerçeği "Kapitalizmin Çelişkileri" adlı eserinde tüm özellikleriyle açıklamıştır. "Ülkemizde: Şirketler dünyası, borsa-piyasa ilişkileri, holdingleşme, bir sınıfın dillere destan hedonistik yaşantıları, veto grupları ve iktidar elitleriyle güç birliği sağlanması, gri para dalavereleri, ülkeyi bunalımlara götüren terörist eylemler, hayat pahalılıkları, kitlelerin yoksullaşması, intiharlar, gençlik yan-kültür alanlarının oluşması, seksi ve Epiküryen türde konuların basın ve tv yolu ile dünyamızı istilası, milli ve dini ideallerin marjinal alanlara itilmesi, bu liberallaşma sürecinin birer yansımalarıdır"..

Kısacası, altını çizerek tekrar ediyoruz: Kapitalist sistem, Fukuyama'cı perspektiften bakıldığında "Tarihin Sonu" olarak niçin kabul edilsin? İnsanlık, bir zamanlar pozitivizme' de "Bilimin Son Aşaması" olarak bakıyordu. Bu gün öyle mi? Ülkemiz açısından eğer kapitalizmin spiritüel değerleri tartışılacaksa-tartışılmalıdır da-sisteme nasıl yaklaşılmalıdır? Kuşkusuz, İslâmın devreye girmesi gerektiği inancındayız. Liberal ekonomiye İslâm ne verecektir? İslâm'ın kendine özgü bir iktisat modeli var mıdır? Bunlar liberal ekonominin dünya görüşü ile ne oranda bağdaşabilir? Tüm bu alternatif yaklaşımlar gündeme gelmeli, kendimize özgü "değer yüklü" ve eleştiriye açık metodolojiler üretilmelidir. Gai Eaton'nun isabetle ileri sürdüğü üzere: "Hiçbir toplum, Batı uygarlığının iyi tarafını alacak, kötü tarafını bırakacaktır" tarzında bir yaklaşıma yönelmemelidir. Çünkü, Batı uygarlığı, organik bir bütündür, hiçbir parçasının diğerlerinden bağımsız olduğu iddia edilemez. Her şey birbirleriyle iç içe dokunmuş bütüncül (gestaltik) bir yapıyı ortaya koyar. Bunların birini alıp diğerini bırakmak ise sistemi tümünden bozar" ..

d. Günümüzde, ülkemizin bir diğer dinamik konusu da, köylü-kentli ikili yapısının etkinliğini sürdürmesidir. Şu anda nüfusumuzun yaklaşık yarısı kırsal alanda yaşamaktadır. Bir yanda kırsal alanlardan kente göçler olmakta -kentleşme- (urbanization), öte yanda metropol alanlarda kent-köy etkileşimi (Rurbanization) sürüp gitmektedir. Dinamik konu şu: Türkiye, hızlı bir sanayileşme sonucu, kırsal alanları boşaltarak, tarım sektöründe çalışanların oranını optimum yüzde 7 veya 5'e düşürmek suretiyle, "köylülük" kimliğinin sürekliliğini mi düşünmekte? Yoksa, kırsal yörelerin dokusunu bozmadan -merkez köyler yolu ile- "köyü, köyde" kalkındırmayı mı arzulamaktadır? Bu hususlar, her şeyden önce bilimsel ve metodolojik yaklaşımlarla tartışılmalıdır. Özellikle, ülkenin coğrafi konumu, yerleşim biçimleri, ekip-biçme alanları, etnik farklılaşmalar, toplumsal örgütlenme ve arazi tasarruf ilişkileri tartışmaya açılmadan "kalkınma örneklerini" gündeme getirmenin bir metodolojik olabileceği kanısındayız. ABD, sanayileşmeyi kentlerde başlatarak günümüzde tarım sektöründe çalışanların oranını yüzde 3 veya 2'lere düşürmüştür... Günümüzde, ABD için "kırsalın ölü mü" deyimini geçerlidir. Buna karşılık, Hindistan 70-80 kadar köyü bir merkezde toplayarak -konsolide ederek- yaklaşık çok sayıda köylerini kalkınma sürecinin içine çekmiştir. 1950'lerden itibaren merkez köyler modelini Hin-

distan çok sayıda ABD'de yetiştirdiği uzman bir kadro ile uygulama yoluna gitmiştir.

Ülkemiz, bu iki yaklaşımdan hangisini tercih edecektir? “Merkez köyler” modelini uygulayarak “köylüyü köyde” tutmak suretiyle kırsal deseni bozmak istemeyecek mi? Yoksa sanayileşme odak noktalarını birer cazibe merkezi durumuna getirerek kırsal nüfusu iç göçler yolu kentlere mi çekmek istemektedir? Bir diğer yaklaşım da, şu andaki köy ve kent kalkınmalarını kendi akış seyri içinde bırakmak suretiyle spontane bir kalkınma yöntemini mi düşünmektedir? Bütün bu hususlar, metodolojik açıdan tartışmaya açılmalıdır. DPT, Tarım Bakanlığı ve benzeri kuruluşların, hatta 1960'ların Köy İşleri Bakanlığının Envanter Etütleri de göz önüne alınmak suretiyle, konuya yeni yaklaşımlar ve yorum biçimleri getirilmelidir.

Biz, bu noktada metodolojik bir kalkınma modeline destek vermek suretiyle, kırsalın kalkınmasında tutulacak yöntemlere açıklık getirmek istiyoruz. Her şeyden önce, önerilerimizin dört esas noktada özetlenmesinin yararlı olacağı kanısındayız.

1) Tarımsal kalkınmayı temel sektör olarak kabul eden yaklaşım.

Amerika Birleşik devletleri geleneğinde tarım “temel (basic) sektördür”. Çünkü, tarım ülkenin büyük ölçekte insan kaynaklarını beslediği kadar, dışa yönelik bir kazanç unsurudur da. Nitekim, Mao Dönemi Kızıl Çin'de baş gösteren bunalım dönemlerinde ABD bu ülkeye yüz binlerce ton buğday ihraç etmek suretiyle, önemli kazanç elde ediyordu. Bu yaklaşıma göre, tarım sektörü aynı zamanda ekonomik kalkınmayı da uyarır. Çünkü, tarımsal girişim, ürünler talebinde artışa; bu da özellikle gelişmenin ilk aşamalarında, ihracatın yoğunlaşmasını ve ekonomik kalkınma için ön görülen işgücü sektörüne katkıda bulunması kadar, sanayileşmenin hazırlayıcı unsuru olmasını da sağlar. Bu da, ekonomik kalkınmada tarım sektörünün destekleyici rolünü bize göstermektedir.

2) Bir diğer yaklaşım da, kalkınmada önceliğin tarım sektörüne değil de salt sanayileşmeye tahsisidir. DPT kuruluşundan itibaren bu yaklaşımı desteklemiştir.

Böylece, yurt sathında başlatılan sanayileşme hamlesi birer cazibe merkezi konumuna getirilecek, bunlar da kırsal alanın kalkınmasına katkıda bulunacaktır. Bursa, Gazi Ayıntap ve benzeri yörelerimizde yaratılmış olan

sanayileşme odak noktaları, bu tür kalkınma modellerinden akla gelen birkaç tanesidir.

1960'lar başlangıcında her ne kadar Köy İşleri Bakanlığı il il köy envanter etütleri üzerinde yayınlar hazırlamışsa da bunların hepsi sadece teorik yaklaşımdan öteye geçememiştir. DPT'nin de benzeri örnek kalkınma yörelerinin oluşumuna destek sağlayacak bir eğilim içine girdiği tezi savunulamaz. Kalkınma kendi akışı içinde yürütülmüştür. Örnek olarak, "merkez köyler" veya bir merkezde "köylerin konsolidasyonu" Plan etütlerinde yer almakla beraber uygulamada verimli eğilimlere rastlamak mümkün değildir. Her şey, deyim yerinde ise yaz-boz tahtasına dönüştürülmüştür. Böyle bir yönelim için ilkin ülkenin alt yapısının belirlenmesi, durum tespiti, bölgeler arası kültürel farklılaşmaları ayrıntılı bir biçimde ortaya konmalıydı. Bütün bunlar yapılmadığı için, kırsal alan sorunları dışlanmış ve kalkınmanın felsefesi sanayileşme sürecine yönlendirilmiştir.

DPT'nin kurulduğu tarihten günümüze gelinceye kadar ülke çapında sosyolojik, antropolojik ve zirai-ekonomi, kentleşme, iç ve dış göçler açısından dikkat çekici bir yayının bulunmaması da bu gerçeği ortaya koymaktadır. Hatta son çeyrek yüz yıl içinde giderek yoğunlaşan kırsal alanların kentlere taşınmalarına ve kentlerde gecekondulu olgusunu meydana getirmelerine rağmen, geniş kapsamlı ve yorumcu analizlere dayalı araştırmaların da gerçekleştiği söylenemez.

DPT'nin: "Türk Köylerinde Modernleşme Eğilimleri Araştırması (1970)", "Sanayileşme ve Geleneksel Yapı: Japon Modeli (1984)" türü çeviri dışında hemen hemen benzeri örneklem çalışmalara rastlamamız da konunun öneminin göz önüne alınmadığını göstermektedir. Ancak, Batılı araştırmalar, özellikle Kırsal Türkiye'ye yönelik sosyo-antropolojik veya tarım ekonomisi alanında yürütülen doyurucu yayınlar yukarıda zikrettiğimiz göçler, kentleşme olgusu, demografik yapı ve bölge planlaması hususunda gerçekte "yerlilik" özelliği gösteren alan incelemelerine nazaran daha kendine özgü ve geniş kapsamlıdır.. Bunlar arasında, özellikle Peter Benedict, Frederick Frey, Barbara Helling, H. Halperin, F. Shorter, Ulrich Planck, Leo Fenskee, , Richard D. Robinson, Daniel Lerner, Edward Larson, Paul J. Magnarella, John Kollars, Paul Stirling, Peter Suziki, Z. Y. Herslag ve diğerlerinin Türk köyleri ve tarım-endüstri ilişkileri hakkındaki çok yönlü incelemeleri burada zikredilmeye değer. Bunların dışında bazı yerli köy monografileri, aşiret araştırmaları, küçük kasaba kalkınma modelleri yanında

özellikle Ekonomik ve Sosyal Etütler Konferans Heyeti'nin katkılarını da unutmamak gerekir.

Gerçek anlamda, Devlet Planlama Teşkilatı bürokrasinin dışında Türkiye'nin radikal kalkınma sorunları üzerinde bütüncül (holistik) yapıyı ortaya koyan yayınlara da sahip değildir. Oysa, 1920'lerde ABD'de Pitrim Sorokin, Charlis Galpin ve C. Zimmerman'ın bin kadar köy üzerinde ortaklaşa yürüttükleri bütüncül nitelikteki geniş kapsamlı çalışmalar, bu ülkede bölge planlaması, köy sosyolojisi, toplum kalkınması, yeniliğin yayılması, göçler, kentleşme ve yeni bölgesel kuşaklar oluşturarak kalkınma ideolojisinin yönlendirilmesinde etkileyici rol oynamıştır. Alt yapısı aydınlatılmamış, sadece köy-kasaba monografilerine dayalı incelemelerle kırsal kalkınma modellerini gündeme taşımanın bir anlamı olmazsa gerek.

Kalkınma süreci bir beyin gücü merkezinde toplanacağı yerde, her bakanlık kendi çizgisinde kalkınma projeleri üretme yolunu tercih etmiş, partiküler kalkınma merkezlerine yönelik çok merkezli projeler ağırlık kazanmıştır. 1960'lar öncesi ülkemiz çapında durum bu merkezde idi. Nitekim, İmar ve İskân Bakanlığının bünyesinde yer alan Prodüktivite Merkezi bunlardan ilk akla gelenidir. Bu merkez, gerçek anlamda plansız, sistemsiz münferit kalkınma projelerini ele alarak kalkınmanın stratejisinin parçalanmasına neden olmuştur. Nitekim, Dalaman-Köyceğiz kalkınma tasarıları bunlardan ilk akla gelenidir.

DPT kuruluşu ile kalkınmanın stratejileri bir merkezi kuruluş çizgisine çekilmiştir. Bu dönemde ülke genelinde DPT iki bölge çalışmasına (Antalya ve Çukurova), İmar İskân Bakanlığı da Trakya bölgesinin planlamasına ağırlık vermiştir.

1967 yılında, ülke genelinde 7 bölgeli bir yaklaşım gündeme gelmiştir. Bu girişimde dikkat edilecek husus, bölgelerin karakteristiğine göre 3-4 kent oluşturulmak suretiyle bölge kalkınma projeleri-sanayileşme için bir sıçrama teşkil edebilmesi amacıyla oluşturulmuştur. İmar İskân Bakanlığı uhdesinde olmak üzere belirli yörelerden kalkınma planları göz önüne alınmıştır.

Bu merkezlerde sanayileşen odak noktaları, kırsal alanların kalkınmasına gereken hızı (impetus) sağlayacaktır. 1980'ler sonrası bu plan projeleri bir yana itilerek ve Doğu ve Güneydoğu adeta bir kenara itilerek belirli stratejik yörelerde, özellikle turizme yönelik bölgelere kalkınma felsefesinin

yöneldiğine tanık olmaktayız. Bölge planlaması stratejisinde, yine bölge üniversiteleri bir hizmet sektörü olarak dışlanmış, yararlanma yoluna gidilmemiştir. Kalkınma Planında bölge stratejileri ön görülürken Bölge üniversitelerin bu alandaki paylarının devre dışı bırakılması da düşündürücü olsa gerek.

Nitekim, Birleşik Devletleri'nde Tennessee Üniversitesinin patro-najı altında 7 üniversitenin birleşerek ülkenin en yoksul alanlarında ırk ayırımı, nüfus problemi, eğitim, elektrifikasyon, sulama ve sağlık-hastalık alanlarında başlatılan kalkınma projeleri son derece başarılı olmuştur. Bölge kalkınmasında hâlâ üniversitelerin gündeme getirilmemesi planın merkeziyetçi tutumunun bir ürünü olsa gerek..

3) Tarım ve sanayi sektörlerinin dengeli bir biçimde kalkınmalarını destekleyen görüşleri de dikkatlerimizden uzak tutmamalıyız. Her iki sektör varlığını sürdürerek bütüncül (holistik) bir kalkınmayı uygulama alanına aktarmak da bir diğer yaklaşım tarzıdır. Yukarıda açıkladığımız üzere, Hindistan kalkınma modeli bu tür dengeli bir oluşumu yansıtmaktadır. Bu tür bir kalkınma modeli, DPT'nin değişik dönemlerde politik ortama yakın uygulamalarında da gözlenmektedir. "Kırsalı korumak" amacıyla köyü köyde tutmak biçiminde belirlenebilecek bu tür projeler de belirtilmeye değer.

Kalkınma modelimizde DPT'nin zikzaklar çizmesinde en önemli etkenlerden biri de konuya metodolojik bir açıdan yaklaşılmmasıdır. Batıda Antropologlar kalkınma sürecinde iki tip yaklaşımın birbirinden ayrılmasına dikkatlerimizi çekmektedir.

Bunlardan biri, "topluma ait bilimsel yaklaşım"lar, diğeri de "toplumsal sorunlar ve iyileştirici yönelimler"dir. Ülkemiz gibi az gelişmiş veya gelişmekte olan toplumlarda sorunlar iç içedir: Ekonomik kaynaklardan gelen yoksulluk, işsizlik ve açlık derecesine ulaşan eğilimler yanında; maddi ve manevi alanda karşılaşılan fiziksel ve ruhsal hastalıklar (intiharlar, nev-rozlar) yanında ilaç ıptılası, çocuk suçluluğu, ırk ve dinsel ayrımcılık, boşanmalar; yaşlılar sorunu ve evsiz barksızlar gibi kalkınma sürecinde insan faktörüne yönelik yaklaşımlar da bu tür bütüncül bir kalkınma projesi içinde göz önüne alınmalıdır.

Ülkemiz kırsal ve kentsel alanlarda bu tür bütüncül nitelikte araştırmalar gündeme gelmediği için, ele alınan projeler partiküler bir yapıya dönüşmüştür.

Bu nedenle, yurdun belirli yörelerinde eşantiyon tipte kırsal alan kalkınma biçimleri, bütüncül yaklaşımların dışında kalmaya mahkûmdur. Kırsal ve kentsel kalkınmayı paralel olarak ele almak isteyen tüm kalkınma biçimleri yörelerin endemik karekterini de göz önüne almak durumundadır.

Türkiye, son yıllarda bu tür bir kalkınmaya yönelirken, köyü köyde tutamamış, hemen ülkenin her kentinde gecekondulaşma olgusunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bugün gecekonduşmaz bir kentimiz hemen hemen yok gibidir. Her kent, bir çekim merkezi olarak, çevre köylerini kendine çekmiş, ancak kent-köy bütünlüşmesini istenilen düzeyde sağlayamamıştır.

4) Zirai-Sınai (Agri-indus) diyebileceğimiz model de, günümüzde tartışılan kalkınma yollarından biridir.. Gözleendiği üzere, bu açılım da zirai-sınai kalkınma birlikteliğinin kırsal sektörde ele alınması anlamını taşımaktadır. Ancak, bu sanayi girişimi ağır sanayi türünden değil de bizzat köylünün oluşturacağı kooperatifler yolu ile ürünlerine pazarlama olanağı sağlanması anlamını taşımaktadır.. Böylece kırsal alanlar kısa süre içinde ticari bir kimliğe ulaşacaktır. Bu yeni sisteme bazı bilim adamları "Agribusines" de diyorlar.

Kırsal alanların kalkınmasında, yukarıda belirtildiği üzere ülkemizin yapısal sorunları, araziye yerleşim biçimleri, etnik yapılaşma ve toplumsal örgütlenme biçimleri metodolojik açıdan analiz edilmediği sürece, sembolik türde herhangi bir kalkınma modelini eşantiyon olarak sunmanın bir anlamı olmazsa gerek..

Türk toplumunun dinamikleri ele alınırken yaklaşım biçimlerimiz, bilimsel metodolojinin gözetimi altında yürütülmelidir. Her şeyden önce ülkenin gerçekleri, katılımcı gözlem ve görüşme yöntemleriyle en ufak ayrıntılarına kadar incelenmelidir. Masa başı teori oluşturmanın artık dönemi geçmiştir. Ülkenin belirli yörelerinde aşiret-kabile oluşumları varken, bunları birer yakıştırma ile "feodalizm" biçiminde belirlemenin hiçbir değeri yoktur. Çünkü, feodalizm Batıya özgü bir tarihsel süreçtir ve Batı kültür tarihinde sonraları burjuvazi sınıfı gibiyeni oluşumlara yol açacaktır. Oysa, aşiret ve ağalığın bu yapısal konumunun ileride merkeziyetçi bir kimliğe dönüşebileceği tezi ileri sürülebilir mi? Kısacası Güneydoğu ve Doğu

yörellerimizdeki millet-altı diye belirlediğimiz aşiret-kabile kuruluşlarının, kendini aşan yeni kuruluşlara dönüşmesi mümkün mü?

Ülkede, tarihsel şartların oluşturduğu Alevi-Sünni farklılaşmalarını gözlemekteyiz. Bunlar Türk toplumunun günümüzdeki dinamik konularından bir kaçıdır.. Ne yazık ki, ne aşiret-kabile ne de Alevi-Sünni konuları "masa-başı" irdeleme-lerden öteye geçememiştir. Akademisyenlerimizin hem iktibas (alıntı) hem de masa-başı eğilimleri bir kenara bırakarak, katılımcı gözlem yolu ile alan (field work) araştırmalarına yönelmeleri gerekmektedir. Türk toplumunun dinamikleri, ancak araştırmacı zihniyete sahip kadroların yetiştirilmesi ile çözümlenebilecek bir noktaya gelmiştir.

e) Türk toplumunun günümüz dinamiklerinden biri, belki de en önemlisi etniklik yapılaşma biçimidir. Özellikle, küreselleşme (globalleşme) ve dünyamızın giderek bir "köye dönüşmesi", farklı soydan gelenlerin kimlik bilincini de ortaya koymuştur. Bir yanda ülkeler küresel bütünleşmeye yönelirken öte yanda etniklik bilincinin gündeme gelmiş olması çelişkili gibi görünmekle beraber "çok uluslu" yapılaşmanın bir yansıması olduğu gözden ırak tutulmamalıdır.

Ülkemiz, daha önceki bölümlerde de belirtildiği üzere, henüz ulus-devlet sürecini sosyolojik anlamda tamamlamış değildir. Bu durum, küreselleşme olgusu ile "aidiyet duygusunu" önemli oranda etkileyerek, epistemolojik ve estetik zaafılarla malul alt-kültürleri yaşatmanın kişinin doğal bir hakkı olduğu tezini gündeme getirmiştir.

Günümüz sosyal bilimcilerinden Arend Lijphart'a göre, bir ülkede eğer nüfusun yüzde 80'i veya daha çoğu aynı dine (Katoliklik, Protestanlığın çeşitli kollarının toplamı, Yahudilik ve Japonya'da iç içe geçmiş olan Budist ve Şintoist inançlar) mensupsa veya aynı dili konuşuyorsa (homojen) olarak sınıflandırılmaktadır.. Lijpart yer yüzünde üç türlü homojenliğin varlığından söz açmaktadır Bunlar sırasıyla: 1) çoğulcu olmayan toplumlar (Danimarka, Yunanistan, İzlanda, İrlanda, Japonya, Norveç, Portekiz, İsveç ve Birleşik Krallık); 2) yarı çoğulcu toplumlar (Finlandiya, Fransa ve İtalya); 3) çoğulcu toplum (Avusturya, İsrail, Lüksemburg)'dur. Lijpart'ın bu tanımı dikkate alınırsa, Kanada, Almanya ve ABD'yi yarı-çoğulcu toplum kategorisinde düşünmemiz gerekmektedir.

Görülüyor ki, "homojen" toplum, siyasal arenada demokratik bir kimliği, hoşgörü ve yumuşaklığı belirmiyse, sadece ve sadece toplum yapısının

din ve dil açısından oluşumunu belirtmektedir.. Eğer bir toplumun büyük çoğunluğu, Lijpart'ın deyimiyle yüzde 80 veya daha fazlası ortak bir dil ve dinde birleşiyorlarsa bu oluşum hem milletleşmenin hem de homojenlik niteliğini ortaya koymaktadır. Lijpart ayrıca Kanada, Almanya ve ABD'yi yarı-çoğulcu toplum kategorisinde düşünmektedir.

Milletleşme sürecinde Kemalist sistem, sadece ortak dil ve ortak bir duyguda birleşme süreci olarak algılarken, Gökalp ayrıca din kavramını da ileri sürüyordu. Hatırlanırsa, Gökalp'e göre millet: Dili dilime, dini dinime uyan" bir gerçekliği ortaya koyar. Her iki görüşte, "homojenlik" veya "aynı cinstenlik" birimini temel ilke olarak kabul etmek suretiyle bir çoğulcu toplum modeli oluşturmaya çalışmaktadır. Lijpart çizgisinde ülkemiz yarı-çoğulcu bir toplumu temsil etmektedir. Kısacası etniklik bir ırk (soy) unsuru olarak değil kültür, dil ve din gibi toplumsal ilişkiler sistemi içinde yorumlanmıştır. Irka (soya) dayalı ayrımcılık (discrimination) daha ziyade Amerikan sosyolojisine hakim olan bir düşünce tarzıdır. Bu ülkede, etnik halklar bir eritme potasında (melting-pot) eritilerek "Amerikanizm" denilen bir tipe dönüştürülüyordu.

Milletleşme veya "ulus-devlet" olgusunu sosyolojik bir kavram olarak gerçekleştiren ABD'de, yakın tarihlere kadar gözlenen "siyah-beyaz" esaslarına dayalı ırk (soy) ayrımcılığı ancak J. F. Kennedy döneminde "sivil haklar" teorisiyle büyük ölçüde bütünleşmeye gitmiştir. Yine de yer yer bu ayrımcılık belirli yörelerde katılık kimliğini korumaktadır. 1920'lere kadar bazı üniversitelere zencilerin girmeleri yasaklanmıştır. Ancak, bu süreç Kennedy tarafından delinmiş ve zenci-beyaz kaynaşımı gündeme gelmiştir.

Bunun gibi Kızılderililer de egemen toplumdan dışlanmış ve kimliklerini aradan yüz yıllar geçmesine rağmen güçle kazanmaya çalışmışlardır. Yeni yeni bazı yayınlar ve beyaz perdeye taşınan oyunlar, bu topluluğun farklı bir soy birliğine dayandığı tezini savunmuştur. "Kurtlarla Dans", aslında Kızılderililerin köklerini arama sürecinin bir başkaldırısı sinema oyunudur. Ünlü Amerikan Antropolojisti Clark Wissler, "The American Indian: Man and Culture" adlı 1965'te yayınlanan eseriyle Kızıl Derililerin Asyatik -büyük ihtimalle- Moğol kökenli olduğunu ileri sürüyordu. Wissler, zamanının sivil haklar dönemi olduğu görüşünden yararlanarak, Amerikayı keşfeden insanların Sibiryadan geldikleri görüşünü yaymaya çalışıyordu. Özellikle, Ethe G. Stewarth'ın "Dene ve Na-Dene Kızılderilile-

rin Göçü" adlı alan araştırmasında bu toplulukların tamamıyla "Türk boyu" olduğunu gözlemekteyiz. Ancak, "Wasp" inancını, hiçbir vakit bu ülkede yaşayan farklı eğilimler yıkamamıştır. Beyaz-Protestan tezi, son cumhurbaşkanlığı seçiminde üstünlüğünü göstermiş ve farklı soydan (Yahudi) gelen aday silip-süpürmüştür.

ABD deneyimi bize, tarihsel süreç içinde etnik grupları "eritme" (assimilasyon) politikasının ne denli "sert" (hard) bir kültür unsuru olduğunu göstermektedir. Son 11 Eylül olayı, islâm kültürüne mal edilmiş ve bir "Haçlı ruhu" ile "islâmiyet" karşıt tez olarak bir "hınc" unsuruna dönüştürülmüş, bu ülkede yaşayan müslümanlar adeta bir tehdit faktörü olarak aşağılanmıştır. Çünkü, WASP inancı bu ülkenin alın yazısını oluşturur.

Amerikan kuruluş dönemi, farklı etnik gruplarla birlikte yaşama tezini savunması nedeniyle, sosyoloji tarihleri de büyük ölçüde etnik ve azınlık gruplarına dayanır. Hatta, azınlık ve etnik gruplar üniversitelerde okutulan derslerden biridir de. Nitekim, Charles Marden, "Amerikan Toplumunda Azınlıklar" adlı eserinin "azınlıklar sosyolojisine girişi" bölümünde ana temayı "azınlık-çoğunluk" kavramı üzerinde yoğunlaştırmış, etnikliği sadece bir yerde kullanmıştır. Ancak, 1950'ler sosyolojisinden ayrılarak, etnik kavramını, "ırk" veya "soy" dan ziyade, grubun "kültürel etosu" ile bağlantılı görmüştür. Bu duruma göre, etniklik-azınlık ne anlama gelmektedir. Bu hususta konuya açıklık getirmede yarar olduğu kanısındayız.

Amerikan sosyolojisinde açıkladığımız tabloya ilave olarak, etniklik-azınlık ayrışımı önemli bir yer tutmaktadır. Etnik ayrışım, her şeyden önce, bir toplum içindeki azınlık-çoğunluk farklılaşması ile yakından ilgilidir. Şöyle ki, bir milletin siyasal denetiminde bir ferdin kendi milliyet grubu hakim ise, bu fert çoğunluk grubunun üyesi, eğer ferdin mensubu bulunduğu milliyet grubu hakim değilse o zaman bu fert, bir azınlık grubunun üyesi sayılır.

Bu tanımda gözlendiği üzere, azınlık-çoğunluk ayrışımı doğrudan egemen grubun pozisyonuna göre değerlendirilmektedir. Ancak, egemen veya hakim toplumun, alt-gruplara nazaran "çoğunluk" durumunda bulunması gerekmektedir. Bu tanımda "çoğunluk", egemen kültürü temsil etmesi nedeniyle, aynı zamanda "çan eğrisini" de oluşturur. Bu nedenle, Amerikan sosyolojisinde milletleşme veya "ulus-devlet" yapılaşması "egemen" veya "çoğunluk" yapılaşması birimine dayanmaktadır. Aynı şekilde

“etniklik” kavramı da sadece “azınlık” grubu kimliğini belirlemekte, ayrı bir soy veya ırk ölçeğine gerek duymamaktadır. Bu tür bir yaklaşım aslında niceliksel değerleri yansıtmakta, soy ve ırk, hatta kültür ayrışımını reddetmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Kemalist sistemin veya resmi teorinin ileri sürdüğü “çoğunluk” etosu da Asyatik kökenli ve Anadolu’yu ulusal toprağı haline getirmiş “Türk” kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak, sistemin “azınlık” sözcüğün değişmekte, farklı din-dil ve soydan olanları kapsamaktadır. Buna göre, ülkemizde Hristiyan ve Yahudi gibi İslâm-dışı dinlere mensup bulunanlar da “azınlık” grubu kategorisinde düşünülmektedir. Bu çizgide, “etniklik” kavramı, da sadece “çoğunluk” veya egemen toplumdaki farklı dil ve kültüre mensup olanların temsil edildikleri bir olgudur.

Amerikan sosyolojisinde etniklik manzaraları, günümüze yansıyan özellikleriyle böyle özetlenebilir. Bu tanımlarda ortaya çıkan ana düşünce, etniklik ile azınlık arasında kurulan özdeşleşme ön plana çıkmaktadır. Buna ek olarak, çoğunluğu oluşturan grubun Egemen veya Büyük Toplum kavramları adı altında toplanarak, karşıt uçlarda kalanların etniklik kategorisini teşkili de yine bir farklı etniklik olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların ötesinde toplumda yer alan farklı dil, kültür ve soy özelliğine sahip olanların -egemen kültür olsun olmasın- birbirine görece olarak etniklik kimliğini temsil etmeleridir.

Ancak son yıllarda yine Amerikan sosyo-antropolojisinde çok daha farklı etniklik anlayışlarına tanık olmaktadır. Bunlara da “son” durum olması nedeniyle kısaca değinmekte yarar vardır. Çünkü, bu görüşler ulus-devlet peşinde koşan aydınlarımız için de geçerli olabilmektedir. Bu anlayışa göre, etniklik kavramı veya olgusu tek bir unsurla açıklanamaz. Bu hususun çağdaş anlamda yeni bakış açılarına ihtiyacı vardır. Şöyle ki: “dünyanın bir çok yerlerinde insanlar deri rengi, saç dokusu, çeşitli yüz şekilleri, kafa yapısı biçimleri gibi ırk özellikleriyle de farklılık gösterirler. Bu tür doğuştan gelen özellikleri biz “soy”a dayalı nitelikler olarak belirlemekteyiz. Buna karşılık dil, din, ekonomik düzenleme, beslenme alışkanlıkları, elbise biçimleri, aile kalıpları, hatta yönetim tarzlarıyla da insanlar birbirinden farklı kültürel ayrımları sergilerler.” İşte kültürel ayrımlardaki bu

farklılaşma özelliklerine günümüz antropolog ve sosyologları “etnik grup” adını vermektedir.

Bu tanımda da anlaşılacağı üzere, etnik grup özelliği, daha ziyade farklı soydan olsalar bile, kültürel çeşitlilik etkin bir rol oynamaktadır. Örnek olarak Charles Winick’in: “Bantu veya Mamayo-Polynesian grupları arasındaki farklı soy ayrışımı yerine, kültürel ayrışımı etniklik olgusunun belirleyicisidir”. Gözlemlendiği üzere günümüz sosyo-antropologları etniklik için artık soy ölçeğini dışlayarak, daha ziyade azınlıkta kalan grupların göze çarpan genel kültürel özelliklerini ön plana çıkarmaktadır. Bu anlamda etniklik, kalın çizgileriyle “aynı dili konuşan ve aynı kültüre sahip olan gruplar” olarak tanımlanmaktadır.

Çağdaş etniklik olgusu artık gelenekli tanımlarını yitirmiş durumdadır.

Türk sosyoloji geleneğinde durum nedir? İlk tarihîsel geleneğimiz ve devlet felsefesi açısından azınlıklar ve etnik grupların birbiriyle özdeşleştirilmesi bir geçer. Bazı sosyologlar bu etniklik-azınlık dikotamilerine farklı yaklaşımda bulunmaktadır. Özellikle Talcot Parsons konuya değişik açıdan bakıyordu. Ona göre, etniklik, ortaklaşa bir soydan veya aynı gruptan geldiklerini kabul eden akrabalık gruplarının bir araya toplanması olarak tanımlar. Bu tanım, etnikliği, azınlıkla özdeşleştirmektedir. Azınlık veya çoğunluk kimliğini taşıyan her grup veya topluluk bir birine göre “etniklik” özelliğini taşır. Artık, etniklik olgusu, azınlık-çoğunluk meselesi değildir.

Parsons, etniklik kavramına bir görelilik özelliği kazandırırken, diğer bir sosyolog Mac Iver ise, ister karmaşık isterse soyutlanmış (izole edilmiş) bir toplumda olsun, etnik grup, aynı sosyal ve kültürel geleneğe mensup olanların bir kuşaktan diğer kuşağa aktardıkları ortak mirastır. Bu tanımda da temel özellik, ortaklaşa paylaşılan kültür ve geleneklerdir. Etniklik artık sadece azınlık-çoğunluk ayrışımı değildir, tamamen kültürel farklılaşmayı yansıtmaktadır.

Bu tanımlarda esas unsur, birlikteliği sağlayan ortaklaşa kültür ve toplumsal geleneklerdir. Dikkat edilirse, sadece azınlık-çoğunluk ilişkisi değildir. Nitekim azınlık da bir toplumsal gruptur. Marden’inin görüşleri göz önüne alınırsa ABD’nin de bir azınlık grubu olabileceği düşünülebilir. Nitekim, Arnold Green de benzeri tezi savunmaktadır: Dil, sadakat, mizaç (idiosyncrasy) ve davranış bakımından eğer bir grup kendine özgü yaşam biçimini bir dereceye kadar koruyorsa, o da yabancı bir gruptur.

Yukarıdaki tanımlardan biraz farklı olarak, tanınmış sosyolog Pitirim Sorokin etnik karakter hususunda farklı bir yaklaşımı ileri sürmektedir. Ona göre: "Aynı dili konuşan ve aynı kültür değerlerine ortak olan fertler (bireyler) milliyet veya etnik grubu teşkil ederler." Bu tanımda gözlendiği üzere etnik grup, bir diğer anlamda milliyet grubudur da.

Sorokin, milliyet veya etnik grup birlikteliği yanında bir de "millet" kavramına değinmektedir. Buna göre: Millet en geniş bir toplum tipidir. Çünkü küçük toplumlar yanında büyük toplumlar da sosyolojik bir gerçektir. Bu açıdan bakıldığında da milliyet, aynı zamanda daha büyük topluluk olan millet gerçeğinin bir yansımasıdır. Milliyet, millet kimliğini temsil eden büyük topluluklar kategorisini oluşturur.

Sorokin, ayrıca milleti oluşturan üç unsura da değinmektedir, bunlar da arazi (territory), devlet ve dil'dir. Bu anlamda millet veya ulus, devlet, dil ve arazi unsurlarının bir kaynaşmasıdır. Ancak, dil etnik grupların farklılaşmasında en dinamik bir yöne sahiptir.

Bir diğer sosyal bilimci Rose da azınlık veya etnik grupları Birleşik Devletler ölçeğinde dört önemli özelliğine göre şöyle sıralamaktadır: Irk (soy) niteliği, milliyet niteliği, din niteliği ve dil niteliğidir. Rose'a göre, yer yüzünde hiçbir modern toplum içinde etnik yapı olmadan değerlendirilemez. Ülkemizde de bu dört gruba dayalı olarak milliyet ve etnik grup tanımları yapılmaktadır. Nitekim, İbrahim Yasa, milliyet kavramı yerine "kültür" ögesini tercih etmektedir..

ABD ve Batı sosyolojisinde bu azınlık ve etnik yapılaşmayı ana çizgileriyle açıkladıktan sonra ülkemiz açısından bu kavram çiftine bakış açımız nedir?

Rose sıralaması ele alındığında: 1) Irk (soy) niteliğine dayalı bir özellik ülkemiz yasa ve Kemalist sistemde mevcut değildir. Böyle bir ayırıma Cumhuriyet etosu izin vermemiştir.

Konu bu açıdan ele alındığında ırk veya biyolojik temelleri dayalı bir "kast" modelinin Türkiye için geçerli olduğu tezi ileri sürülemez.

Tarihsel gelişim süreci içinde benzeri görüşlere yer verilmediği, hatta "Türlük" bilincinin Osmanlı'da dışlandığı yerini "ünmet" idealinin aldığı diğer bölümlerde ayrıntılı bir tarzda açıklanmıştır. Osmanlı, ondan Selçuklu'lar ümmet ideolojisini ön plana çıkarmış, Orkun anıtlarında rastladığımız "Türk" veya "Türk budunu" kavramına tarih boyunca bir değer vermemiş-

lerdir. Hatta, Kur'an ve hadislerin "kavmini tanıma" veya "kavmine yardım" olarak ileri sürdüğü görüşler, arka plana itilerek, "kavim asabiyesi" salt ümmet ideolojisine feda edilmiştir. Oysa Araplar ve İranlılar da bu kavim asabiyesinin ne denli güçlü olduğunu yer yer açıklamış bulunuyoruz.

Atatürk'ün ileri sürdüğü "ne mutlu Türküm" veya "muhtaç olduğun kudret damarlarındaki asil kanda mevcuttur" türü değerlendirmeleri, bir ırk veya soya ağırlık vermek suretiyle, Batıda egemen olan Nazizim ve Falanjizm türü sapmalardan tamamı ile uzaklaşmak, suretiyle tüm yan grupları "egemen toplum" biriminde toplayarak bir bütünleşmeye gitmektir. Hatta, ABD'de milletleşmeyi ileri süren "White-Anglo Sakson-Protesan" türü bir WASP teorie de asla iltifat etmemiştir.

Cumhuriyet ideolojisinde "Türk" paradigması, sadece ve sadece "Hanedan-i Osmani" veya "Millet-i Hakime" yerine, ağırlığı "Türk" olgusuna aktarmak suretiyle, bir zümreye ait olmayan, tüm toplumu kapsayan ulus-devlet olmanın yolunu açmıştır. Büyük Nutuk'ta da belirtildiği üzere, devleti yönetenlerin ne zaman ihanetleri görüldüğünde "damarlarındaki ve vicdanlarındaki cevheri asliye bakılması" tarzındaki önerisi de bu gayeyi taşımaktadır. Hepsî o kadar. Böyle bir eğilim, aynı zamanda tarihsel akışı seyri içinde, "ümme" ten "millet" geçişin şartlarını da ortaya koymaktadır.

Rose'un etnik farklılaşmayı belirleyen bir diğer yaklaşımı da "milliyet" ögesine dayalı etniklik zihniyetidir. Bu hususta Rose aynen şöyle demektedir:

"Ayırt edici bir kültür ve duygu, ve ayırt edici bir tarih yolu"; hatta ayırt edici bir dil de milliyet anlayışının etnikli izlerini taşır. Böyle bir yükseliş de Sorokin'e göre: "Devlet yönetiminde, adli kurumlarda, okul veya dini kuruluşlarda milliyetlerin başlattıkları eşitlik mücadeleleri, aslında dillerinin eşitliği için yaptıkları mücadeleleri ile başlar".

Böyle bir yaklaşım, tarih sahnesinden kültürün en belirleyici unsurlarından biri olan "dil"i ön plana çıkaran Kemalist sisteme uygun bir metodolojidir. Çünkü, Selçuklular ve Osmanlılardan sürüp gelen "karmaşık" bir dil anlayışı, milletleşme sürecini başlatan Cumhuriyet idesinde yer alamazdı. Tüm yan gruplar kadar "Egemen Toplum"da ortak paydada birleşebilecekleri bir dil sosyolojik gerçektir..

Bu ilkeler çerçevesinde, DiE azınlık-çoğunluk kavramına bir ayırım getirmekte, böylece ABD ve Batı sosyolojisi geleneğinden uzak bir yol izlemektedir.

Buna göre azınlık grupları "dil", "din" ve "soy" açısından (Egemen Toplum) dan ayrı özellikleri taşıyanlar "azınlık" kategorisinde düşünülmektedir. Ermeni, Yahudi ve Rum'lar gibi topluluklar birer "azınlık" unsurdurlar. Azınlık olgusu, Türk devlet felsefesinde bu anlamı belirler. Çoğunluk kategorisinde birleşenlerin ise "dil", "din" ve "kültür" kodları ortak olan gruplardır. Bunlar için azınlık gruplarında gözlediğimiz "ayırt edici bir tarih, soy, din ve dil" gibi ayırt edici unsurlar egemen değildir. Hemen hepsi ortak bir kültürde bütünleşmişlerdir. Toplum yapılaşmasında hiçbir vakit, öteki kültür çevrelerinde

Gözlendiği biçimde bir ayırt edici özellik egemen değildir.

"Türk" kavramı çatısı altında gruplar arası hiçbir ayırım düşünülemez. Hiçbir "boy", "kavim" ve "zümreye" üstünlük tanınmaz. Bu nedenle, "birliktelik" temel felsefeyi oluşturur. Tasada ve kıvançta aynı coğrafyada yaşayan grupların Dilde, duyguda ve din de ortak bir payda da birleşmeleri, sadece ve sadece "Egemen Toplum" olgusunun gerçekleşmesi yönünden zorunludur. Yoksa, "Türk"lük bir üstünlük, bir ayırt edici kültür değerleri olarak algılanmamalıdır.

Ortak payda da birleşen (Kürt, Boşnak, Gürcü, Pomak, Çerkes, Zaza, Laz, Abazaca ve benzeri gruplar dilediklerinde, "kimlik kullanmak" durumunda iseler, temel yapının esprisini bozmadan aidiyet duygularını (community feeling) kullanabilirler. Yoksa, kişiye veya gruba özgü bir kimlik kazandıran bu özelliklerden soyutlanmış bir ayrımcılık veya asimilasyon politikası uygulanamaz. Çünkü, ayrımcılığı besleyen etkenler ülkemiz şartları için geçerli sayılamaz. Oysa, Birleşik Devletler de etkileri kısmen azalmış olsa bile: Ekonomik ilişkiler yanında hukuki, siyasal ve topluma ait ilişkilerde izlenen ayrımcılık zihniyeti hepimizin bildiği bir gerçektir.

Sosyolojik anlamda gerçek durum bu iken, gerek içten gerekse dıştan körüklenen "etniklik" bilinci yaratma çabaları, tamamen "propagandist" veya "siyasal emeller" in bir ürünüdür. ABD ve Batı ülkelerinin hiç birinde "soy" veya "ırk" a dayalı homojen bir yapılaşma söz konusu değilken, ülkemiz "millet" yapılaşması üzerinde yürüttükleri "pseude" türü siyasal davranışlar, tamamen milletimizin bütünlüğünü bölmek amacını taşımak-

tadır. Son yıllarda gözlenen Doğu Karadeniz ve Güneydoğu misyoner ziyaretleri, "Haçlı Ruhu"nun tarihsel boyutlarını göstermesi bakımından dikkat çekici olsa gerek.

Bu eylem biçimleri karşısında, özellikle Batı zihniyeti ve metodolojisini benimseyen "dışa bağımlı kültürel etos"un sürekli, "farklılıklar zenginliğimizdir" veya Türkiye "çoğulcu bir toplumdur" biçimindeki görüşleri -eğer siyasal veya ideolojik bir amaç taşımıyorsa- tamamen gaflet veya dalalettir. Sürekli, alt-kültürler yaratmak ve onları desteklemek suretiyle farklılıklar yaratmak ve "çoğulculuk" adı altında topluma yeni bir yön vermek, çoğu kez bölücü, çatışmacı ve ayırıcı duyguların desteklenmesine ve beslenmesine yol açar. Bu gerçeği, Amerika Cumhur Başkanı Baş danışmanı ve Hraward Üniversitesi öğretim üyesi Zbigniew Brzezinski "Kontrolenden Çıkmış Dünya" adlı son eserinde açıkça ortaya koymuştur. Brzezinski'ye göre: "Amerikan toplumunu biçimleyen (Beyaz Anglo-Sakson Protestan) kültüründen küresel mozaği yansıtan bir kültüre dönüşülmesi, kaçınılmaz olarak, değerlerinin derinden değişmesine yol açacak ve belki toplumun birliğini daha da zayıflatacaktır. Ayrışmış bir Amerika'da küresel bir kültürün ve etnik bir mozağin oluşmasının, bu ülkenin karşılaştığı sorunların çözümünü daha da güçleştireceği inkâr edilemez.. Eğer bu sorunlarla bir an önce baş edilemezse, ortaya çıkabilecek bu yeni mozaik Amerika'yı giderek yükselen bir şehir gerillası hareketiyle bile yüz yüze bırakabilecektir". Tahminlere göre, 2010 yılında bu ülkede her beş Amerikalıdan birinin ıspanyol kökenli, birinin Afrika ya da Asya kökenli, üçünün de Avrupa kökenli olabileceği ileri sürülen bir ülkede "mozaikleşme" olgusunu düşünenlerin getirebileceği tehlikelere Brzezinski bu şekilde tepkide bulunuyordu.

Ülkemizde ise, bir zamanların devletin tepe noktasını temsil eden kişilerden tutunuz da Kültür Bakanına varıncaya kadar "farklılıklar bizim zenginliğimizdir" veya "Türkiye 47 etnik gruptan ibaret bir mozaiktir" türü yaklaşımlar, eğer bir art niyete dayanmıyorsa, ülkeye yapılmış en büyük iftiradır. Bir kere, "farklılığımızda birlik" yoksa niçin zenginliğimiz olsun? İkincisi, Türkiye hangi bilimsel gerçeğin ürünü olarak "47 etnik" gruptan oluşmuş bir millettir? Bu da açıklığa kavuşturulmalıdır.

Türkiye'nin (47) etnik gruptan oluştuğu "çoğulcu" bir toplum olma tezi bir Batılı araştırmacıya Peter Alford Andrews'a aittir. 1989 yılında Wiesbaden'de yayınlanan "Türkiye Cumhuriyeti'nde Etnik Gruplar" adlı bu eserinde Andrews'un zikrettiği etnik grupların başlıcası şöyle sıralanabi-

lir: Almanlar, Estonlar, Molokanlar, Kuban Kazakları; Özbekler, Uygurlar, Özbek Tatarı, Türkmen Kazaklar, Kırgızlar, Abdallar-Türkmen, Sunni Yörükler, Tahtacılar, Karaçaylar, Kumuklar, Azeri-Karapapaklar, Azeriler, göçmenler ve Balkarlar'dır. Bunlardan ilk dördü benim Molokanların Toplumsal Yapısı adlı doktora tezimden aktarılmıştır. 1962'de bu dört grup Rusya ve Batı ülkelerine dönüş yapmış olmalarına rağmen, Andrews, azami ölçüde "çoğulcu" birime ulaşmak için bunların hâlâ ülkemizdeki varlığından söz açabilmektedir. Bunların izleyen 20 kadar etnik grup kategorisine ithal edilen topluluklar da katıksız Türk boylarıdır. Bunların dışında on bir etnik grup olarak zikredilenlerin tümünün Türk boyları olduğu gözlenmektedir. Diğer bir kategori de etnik veya azınlık kimliği ile kesinlikle örtüşmeyen gruplardır. Bunlarda: Rumca konuşan müslümanlar, Ostetler, Sudanlılar, Çingeneler Keldaniler ve benzeri partiküler alt gruplardır. Çoğunun bir etniklik kimliği bulunduğu tezi de savunulamaz. Diğerleri de Kafkas halklarıdır, bunların da çoğunun "Türk-dışı" oldukları tartışmaya açıktır.

Görülüyor ki, Andrews tarafsız bir metodoloji izleyeceği yerde, kasıtlı olarak ülkemizi içinde çok çeşitli balıkların yüzdüğü bir havuza dönüştürme emeli taşıyan bu yaklaşımı ne denli bilimsel bir metodolojiyi yansıttığı ileri sürülemez. Yazar, adeta bir propa gandist gibi hareket etmektedir. Ayrıca, Kırım Tatarları, Nogay Tatarları, Dağıstanlılar, Çeçenler ve Gürcüler gibi Trans-Kafkas islâm halklarını da elinden geldiği ölçüde çoğaltmak suretiyle 47 etnik grup normuna ulaşmaya çalışmaktadır.

Adı geçen eserde Süryaniler, Ermeniler, Rumlar, Polonezler, Çingeneler ve Museviler olmak üzere 5 veya 6 azınlık grup dışında başka gruplar mevcut değildir. Bunların da miktarı yaklaşık (140) bin kadardır.

P. Andrews'un bir diğer propagandist nitelikli yaklaşımını da bazı Ermeni gruplarının "Alevileştiği" tezi ve Doğu Karadeniz halkları (Lazlar-Hemşinliler) hakkındaki yakıştırmaları da bilim dışı bakış açılarının bir ürünü olsa gerek..

Kısacası, azınlık-çoğunluk dikotamisinde, Türk standart birimi, ABD ve Batılı görüşlerden ayrılmaktadır. Bu yörelerin sosyal bilimcileri azınlık-çoğunluk kavramına (oran ve görelilik) biçiminde bir yaklaşımı ileri sürmüşlerdir. Eğer, bir grubun nüfus oranı ötekini belirli ölçüde geçiyorsa, onlar birbirlerine göre azınlık-çoğunluk kategorilerini oluşturmaktadır. Ayrıca, bu belirlemede "ırk" veya "Soy özelliği" de rol oynamaktadır.

Ülkemizde azınlık-çoğunluk ve etnik kimliği belirleyen unsurlar ABD ve Batı sosyoloji sınıflandırmalarından ayrılmaktadır. Nitekim, Devlet İstatistik Enstitüsü "azınlık" olgusunu "ırk, soy, din ve dil" farklılaşmalarına dayandırdığı halde, çoğunluk ögesini "nüfus" birimi açısından bir optimuma bağlamaktadır. Etniklik olgusu ise iki ana bakış açısına göre biçimlendirilmektedir. Biri, Batı sosyolojisinin etkisi altında piyasaya sürülen metodolojik şartlandırmadır. Türk elitisti, "etniklik" kavramını ABD ve Batılı kaynaklar çizgisinde izlemekte, kendi kültür değerleri ve bakış açılarını reddetmektedir. Bunlar için, ülke-dışı kaynaklar ne üretmiş ve ne tür yaklaşımlar ileri sürmüştü, onlara uyum sağlamak veya onları alıntı (borrowing) biçiminde algılamak, artık kendine özgü bir metodoloji biçimi yaratmıştır.

Türk sosyolojisinde azınlık-çoğunluk ve etniklik paradigmaları kültür değerleri, inanç sistemleri tarihsel bakış açılarımız doğrultusunda incelenmelidir.

Zira ülkemiz ABD ve Batı toplumlarının tarihsel yaşantısını, kültür ve değerler orientasyonunu aynen kendi toplumu içinde yaşamış değildir ki ortak bir tarımda birleşelim.

Kendi soyunu ve kimlik yapısını dışlayan ve her renkte ve ırktaki toplulukları "ümme" felsefesi çatısı altında belirleyen bir Osmanlı modelinden Cumhuriyet dönemine geçmiştir. Cumhuriyet ideolojisi, ümmet kategorisine girenlerin çok büyük kesimine ters düşmüş, I. Cihan Savaşı, İstiklal Savaşı gibi iki önemli ölüm-kalım mücadelesinden sonra kendi milli politika ve stratejisine uygun bir yaklaşımı tercih etmiştir. Bu tercih, görüldüğü üzere rastgele bir yaklaşımdan ziyade geçmişin kanlı sonuçlarının bir ürünüdür.

Türk sosyolojisinde azınlık, ister istemez soy-ırk ve din-dil ayrışımına dayanacaktır. Çünkü, bu gruplarla Cumhuriyet etosu'nun geçmişe yönelik dramatik hesaplaşmaları latent olarak kültürleri ve değerler sistemine mevcuttur. Etnik paradigmaya gelince, bu da "İslâmi" tabana oturan ve yasal olarak "ortak" bir dili kullanan her topluluk bir millettir. Ulus-devlet ilkesi temelinde bu mitosa dayanır. Bu millet kavramı şablonunuda, konuşulan dil veya mahalli lehçeler yanında, inanç, töre, giysi ve aile örgütlenmelerinden sapmalar tamamen etnik kavramının içine ithal edilebilir. Temel unsurları ile aynı coğrafyada yaşayanlar arasında belirten bu kültürel ayrışım et-

nik grup kategorilerini meydana getirir. Bunlar da, Andnews belirttiği tarzda 47 etnik grubunun çok çok altındadır..

Amerikan sosyolojisi, hatırlanacağı üzere, azınlık-etniklik kavramlarını büyük ölçüde özdeşlik  ablonunda ele almıştır. Çünkü, böyle bir yaklaşıml, Amerikan toplumunun kendi bakış açıları ve kültür sistemlerinin bir ürünü olması nedeniyle, emik (phonemic)  zellik taşır. Oysa, Amerikan bakış  ılarına dayalı bir yaklaşımın dışında kalan yabancı bir gözlemcinin aynı olaylara bakışı farklı olacağından bu da etik (phonemic) yaklaşımı temsil eder. Emik veya Etik yaklaşımlar hiçbir vakit birbirinin aynı değildir. Bu nedenle, azınlık kategorisinin çoğunluk kategorisiyle örtüştüğü tezi veya Egemen Toplum dışına taşan unsurları yan-kültür ve alt-kültür alanları olarak gören yaklaşımlar da, yine bu ülkenin algı alanları ve kültür değerlerinin bir yansımasıdır. Bu görüşlere dışardan bakan bilim adamları için, etniklik-özdeşlik hiçte öyle birbirinin özdeşi kabul edilemez.. Çünkü toplumsal olayları yorumlama  ısı, her toplumun kendi kültür ve değerlerinin bir sonucudur.

Durum böyle olunca, "Amerikan sosyolojisinde gözlediğimiz farklı bakış  ılarından acaba hangisini tercih etmek durumundayız" sorusu hiçbir vakit "yerlilik" niteliği taşıyan bir yaklaşım biçimi değildir. Bu nedenle, kendi toplum yapımızın tarihsel akışı, kültürel değerlere dayalı terkiibi (kompozisyon) göz önüne alınmadan Batı standartlarına dayalı yeni yaklaşımları ileri sürmek anlamsızdır.

Ülkemiz, bin yıllık tarihi içinde, çeşitli etnik grupları " mmet" şemsiyesi altında toplayarak, onlara özel olanaklar ve haklar tanımış, buna karşılık kendi halkını adeta dışlamıştır. Böylece, Atatürk'ün deyimi ile "başının üstüne geçirdikleri" insanların "kanındaki cevheri asliye" bakmamışlar, sadece "Hanedanı Osmani"ye itaat etmişler, uyum sağlamışlardır. Bu uzun deneyim halkımızda önemli kültürel mannerizmin kazanılmasına yol açmıştır. Toplumsal deneyim ve kültürel bakış  ıaları böyle olunca, mensuplarını kendilerinden farklı görmemiş, onlarla adeta özdeşleşmiştir. Tarihsel yaklaşım halktan gelmiş, ancak halk sürekli bir biçimde dışlanmışır. İşte Osmanlı toplum yapısının kültürel paradigması budur.

O taktirde, bu tarihsel deneyim ve kazanılmış mannerizm nedeniyle yüz yıllarca birlikte yaşadıkları halkları (toplulukları) alt-grup veya yan-grup tarzında kategorilere ayırmanın bir anlamı olmazsa gerek.  rnek ola-

rak, yüzyıllarca birlikte yaşadığımız, birlikte yiyip-içtiğimiz ve birlikte şehit olduğumuz bu kutsal ülkede Batı metodolojisine yatkın bir etnik bakış açısı ile "Kürt" halkını "azınlık" veya "etniklik" kategorileri altında belirtmeye ne hakkımız var? Ülkemiz açısından ileri sürebileceğimiz etnik yaklaşım, daha ziyade gelenekler, toplumsal güçler, uyumsuzluk örgütsüzlük, reform eylemleri ve ilerleme süreciyle ortaya çıkan toplumsal sorunlarla bağlantılıdır. Bu husus bir diğer anlamda, grubun çeşitli sorunlar karşısında takındığı tavır ve yaklaşım biçimleriyle ilgilidir. Giysi, töre, geleneksel değerleri, yerel konuşma, biçimi ve evreni yorumlamada farklı yaklaşımlarıyla Egemen Toplum' dan ayrışımı gösterir.

Kürt, Zaza, Çerkez, Laz, Lezgi, Gürcü ve benzeri gruplar, tarihsel gelişim süreci içinde, yüzyıllarca Egemen Toplum çatısı altında tasa ve kıvançta bir ortak paydada birleşmişlerdir. Ancak dil, gelenek, töre, örgütlenme biçimi, evreni algılama ve yorumlama, toplumsal sorunlar karşısındaki takındığı tutum ve davranışlarla Egemen Toplum'un ayrışımı hiçbir vakit ulus-devlet olma veya milletleşme oluşumun etkilemez.

Mevlana'nın deymi ile, hepsi bir bahçedeki renk, ton, yapı, görünümde olan çiçekler gibidir. Bunları birbirine karşıt unsurlar olarak yorumlama, Batı ve ABD'nin tarihsel gelişimi, toplumsal yapısı ve değerler sisteminin bir yansımasıdır. Katolik-Protestan iç savaşları (katliamları), ABD'de siyah-beyaz düşmanlığı, ırk ayırıcılığı, soy ve kültürel farklılığı ileri sürerek halkları bir "eritme potası"nda eriterek ortadan kaldırma operasyonları, mazlum toplumları sömürge politikalarıyla ezip geçen yapılaşma biçimleri kendi tarihimize yabancıdır.

Egemen Toplum modelinden sapmamak şartı ile bu grupların tümü normal çan eğrisini oluşturur. Nitekim, ülkenin çok sıcak bir döneminde (1993) Milliyet Gazetesinin yurt genelinde 15.683 kişi üzerinde yürüttüğü son derece titiz ve hassas bir kamu oyu yoklamasına göre, deneklerin %69'u kendilerini "Türk", %21'i "Müslüman-Türk" olarak hissettiklerini sadece, %4'ü kendilerini "Müslüman" olarak algıladıklarını belirtmişlerdir. Bu veriler, hem Türkiye'nin bir "etnik havuz" olmadığını, hem de "Egemen Toplum"un sınırlarını belirlemesi nedeniyle, dikkat çekici olsa gerek.

Günümüz Türk toplumunun dinamikleri ele alınırken, bu beş temel oluşum, eğer gerçekçi bir çözüme gidilerek bilimsel bir sonuca varılmazsa kültürel gerginlikler ve sosyal kirlenme sürüp-gideceğe benzemektedir. Bu

nedenle, norm bozukluklarının toplumsal iyileştirici yaklaşımlarla ıslah edici bir noktaya yönlendirilmesi gerekmektedir. Bunlar tümü ile yine tarihsel gelişim, kültür ve değerler sisteminin kimlik yapısında aranmalıdır. Sadece, bunalımları tek nedene -ekonomi gibi- bağlamak yolu ile  z me gitmenin önemli sakıncaları olabilir. Temelden kaynaklanan toplumsal sorunlar hiçbir vakit yüzeysel önlemlerle  z mlenemez.

Bunlar arasında ‐aydın-halk ikiliği; bilimsel metodoloji üretilcek yerde Batı'dan alıntılar veya kültürel iktibaslara yönelme; çağımızın dinamik ve küresel gelişim tablosunda yer alan liberal sistemlere yerlilik kazandırılacağı yerde aynı zihniyet içinde Batı standartlarına bağlı kalma; ‐Köylü‑ kökenli bir Türkiye'nin sorunlarına ülke gerçekleri göz önüne alınarak bilimsel yaklaşımda bulunma; nihayet çoğulcu-toplum modellerine dayalı bir etniklik-azınlık dikotamisi karşısında vaziyet alma bir çıkış yolu değildir.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu araştıma boyunca, Türkiye'nin sosyal yapısı ele alınırken daha ziyade günümüz olaylarında gözlenen gerginliklerin, kültürel yarılımların, hatta kokuşmaya (corruption) varan işlevsel (fonksiyonel) bozuklukların ön plana çıkan dinamikleri üzerinde durulmuştur.

Hiçbir sosyal olay, temelde yatan nedenler göz önüne alınmadan çözümlenemez. Bu yüzden toplumsal yapı bir döl yatağı olarak, uyum ve uyumsuzluklar kadar çatışma türü gerginliklerin de nedenidir. Bir toplumda meydana gelen her çeşit norm bozuklukları (anomia), o toplumu meydana getiren inanç ve değerler sistemi, kültürel etkenler, hedef ve yönelim biçimleriyle yakından bağlantılıdır.

Olayların yorumu ve çözümlenmesi yapılrten tarihsel gelişim çizgisinin de göz önüne alınması gerekir. Toplumsal olaylar temelden itibaren bir süreç içinde cereyan ederler. Bu bakımdan, beklenmedik bir anda ortaya çıkan bir gerginliği, o ana ait gelip-geçici önlemlerle tedavi etmenin anlamı, kanayan bir yaraya krem sürme biçiminde yüzeysel çareler olduğu unutulmamalıdır.

Alt yapı faktörlerine inebilmenin tek yolu tarihsel yorum biçimlerinin gündeme gelmesidir. Bunun için de, gelenekli veya klasik yönleme dayalı olguları bize yansıtan tasvirici (vak'a nüvist) bir yaklaşımın ötesinde Tarihselci bir metodla yorumlayan yeni bakış açıları ve çözüm yollarına ihtiyaç vardır. Tarihselci yaklaşım, olayları tek boyutlu -gördüğü gibi nakletmedeğil, aksine onlara boyut kazandırmak için sosyoloji, antropoloji, çevre unsurları (ekolojik etkenler) yanında hukuk, ekonomi gibi sosyal bilimlerden yararlanmaktır. Çok boyutlu bu tür bir yaklaşım biçimi, sosyal yapının tarihsel süreç içinde tüm özelliklerini bize yansıtabilmektedir.

Araştırma boyunca günümüz sosyo-ekonomik gerginliklerinin çözümlenmesi için yüzeysel teşhis ve tedavi yöntemlerinden sakınılmıştır. Örnek olarak, Türk toplumu şu anda yolsuzluk ve yoksulluk gibi bir sürecin içindedir. Yetkililer bu olgunun çözümlenmesi için ekonomik önlemler ileri sürmektedirler. Yukarıda belirttiğimiz gibi, olaylara bu tür bir yaklaşım, yüzeysel ve tek boyutludur. Temellere inilecek yerde, tek nedenli bir yakla-

şım yolu ile bozulan dengenin düzelebileceği kanısındadır. Oysa, yozlaşma, kokuşma, yolsuzluk, hatta yoksulluk gibi toplumsal sorunlar aslında temelde yatan yapısal etkenlerdir.

Bu araştırma boyunca, Türk toplumsal yapısı ele alınırken, daha ziyade olayları sergileyen tortu (residue) etkenlere yer verilmiştir. Bunun için de, bilimsel açıdan toplumsal yapı kavramı tartışılmıştır. Toplumsal yapı nedir?Özellikleri nelerdir?Bu soruları yorumlayan hususlar örnek olaylarla aydınlatılmıştır.

Bu tabandan hareket etmek suretiyle, günümüzde toplumumuzu uyumsuzluğa (disharmony) sürükleyen olaylara öncelik verilmek suretiyle konular ortaya konulmuş ve analitik bir yaklaşımla çözüm yolları da sergilenmiştir.

Şu anda toplumumuzda ön sıraya çıkan başlıca gerginlikler veya uyumsuzluklar şöyle sıralanabilir: Lâik-islâmî yaklaşımlar, tüm kurumlara yayılmış bulunan etikal değerlerde çürüme, siyasal yapıyı düzenleyen demokratik ve parlamentarist sistemde lider tekelleşmesi, çeşitli yer altı ve yer üstü terör örgütleri, sosyal şiddet kalıpları, Alevi-Sünni uyumsuzlukları ve "Resmî teori" veya "ideoloji"nin çıkarıcı ve pragmatik amaçlar için kullanılması..

Araştırma kapsamı içinde bu tür gerginlikler, fonksiyonalist bir yaklaşımla sergilenmeye çalışılmıştır. Öyleki, şu anda toplumumuzun dinamik alanını oluşturan en önemli sorun tüm kurumlarımızı saran yolsuzluklardır. Yönetici kadro, yolsuzluk olgusunu, "bankaların hortumlanması" ve toplumun kirletilmesi biçimindeki tutum ve davranışlar olarak sıralamaktadır. İMF ve benzeri kuruluşlardan kredi alındığı ve yöneticilerin duyarlılık kazandığı takdirde, her şeyin düzelebileceğine inanmak, olaylara palyatif çözüm getirmekten başka bir şey değildir. Oysa, toplumsal yara için için kanamaktadır. Krem ve losyon sürmekle hiçbir şey yapılamaz.

Tarihsel yaklaşım biçimi, olayların temellerine inmemizi bize önermekte, tek boyutlu çözüm yollarından uzaklaşmamızı salık vermektedir. Bu araştırma boyunca konular, bu doğrultuda analitik bir yöntemle açıklanmaya çalışılmıştır. Toplumsal yapının teşhis ve analizinde hareket noktası cumhuriyet-öncesi Osmanlı toplum yapısı olmuştur. Çünkü, yaklaşık altı yüz yıl tarih sahnesinde yer almış ve çok yönlü etkinlikleriyle kurumlaşma ve merkezi yönetim kültürüne bir biçim vermiştir.

Bu yapısal doku, tarihsel süreç içinde kalıplaşarak ve Cumhuriyet dönemini de etkileyerek günümüze kadar uzanmıştır. Tarihsel yaklaşımın yöntemi de dünü bugüne bağlayarak yorumlamaktır. Osmanlı sistemi, askeri unsurlara (yeniçeri ve patrimonial devşirme) stratejik alanları terketmek suretiyle toplumsal aktör rolünü oynayabilecek kapı-bekçisi, koruyucu veya yönlendirici nitelikte aydın kadrosunu yetiştirememiştir. Yönetim, daha ziyade kozmopolit veya "devşirme" diye anılan yabancı soyluların elinde kalmıştır. Bu sistemin altı yüz yıl boyunca sürüp gitmesi, sistemin "yerlilik" özelliğini yitirmesine yol açmıştır. Böylece, Osmanlı toplum yapısında ikili bir sınıf modeli ortaya çıkmıştır. Bir yanda, yönetimden yoksun bırakılmış halk tabakası (reaya), öte yanda her türlü olanağa sahip "devşirme" güçleri.. Bu ikili yapı, günümüz bir çok toplumsal gerginlikleri temel nedenlerini oluşturmuştur. Yönetici kadroda millilik niteliğinin yitirilmesi, Osmanlı'nın son yıllarında ortaya çıkan bir çok sorunları yanında, "Batıcılışma" türü yeniliklerin akışını da hızlandırmıştır.

Dinin, bir çeşit lâisizm (sekülerizm) uygulamaları ile devreden çıkarılması, küçümsenmesi aslında patrimonial bir zihniyetin yönetimi ele geçirmesi sonucu olmuştur. Bunun gibi, 1900'lerde Batıdan giriş yapan sosyalist akımların tüm teorisyenleri de aynı sınıfın mensupları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk toplumunun ikili kimliği, hem zirvede hem de tabanda bir azınlığın egemen olduğu bir yapıya dönüşmüştür. Çoğunluk, Cumhuriyet dönemine kadar yönetimde bir rol oynayamamış. kırsal alanda yaşantısını sürdürmüştür. Cumhuriyet sonrası ortaya çıkan gecekondulaşma olgusu, bu ikili toplum yapısının ürünü olmuştur. Anadolu insanına okul, yol, insanca yaşama olanaklarının sağlanmaması, büyük kentlerin marjinal alanlarında gecekondulu kuşaklarının oluşumunu hazırlamıştır. Üst tabakanın önemli bir kesiminin ulusal değerlerden yoksun olması, halkın da Toynbee'nin yerinde teşhisiyle bir "sürü" gibi yaşamaya mahkûm bırakılmasından ötürü, yolsuzluklar dinamik bir kimlik kazanmıştır.

Bankaları hortumlayanların önemli bir kesiminin patrimonial yönetimin mirasçıları olmaları, içinde yaşadıkları toplumun selameti ve ulusal varlığı için hiçbir dürüstlük normu göstermemeleri bu tarihsel blokun oluşturdurdu açmazlardan sadece bir kaçıdır. Özellikle, halk tabakası ile bu zirvedekilerin (iş adamı, yönetici ve siyasal temsilciler) ayrışımı arasında yerlilik kimliği etkin olan bir sivil toplum blokajının da bulunmayışı yolsuzluk ol-

gusunun “ayyuka” çıkmasına neden olmuştur. Bunun gibi, temel bir kurum olan dinin devreden çıkarılması, marjinal alanlara itilmesi, her şeyden önce topluma direnç sağlayabilen kanalların tıkanmasına yol açmıştır.

Topluma “dürüstlük” normunun sağlanması, kurumlara etikal değer ka andırılması hususunda dinin en önemli güç kaynağı olduğu bilinmektedir. Antropologların araştırmaları göstermiştir ki, yer yüzünde hiçbir toplum inanç düşüncesinden soyutlanmış değildir. Bu nedenle, inanç sistemini yaşayan insan iki boyutlu (hem bu dünya hem de öbür dünya) bir yaşam biçimini kişiliğinde yansıtır. Dinin dışlanması tek boyutlu bir tipin oluşumunu hazırlar.

Ülkemizin içine sürüklendiği bu toplumsal yozlaşmada etikal değerler gündeme gelmediği takdirde hiçbir iyileşme beklenilemez. Sadece, ekonomik unsurları ön plana alarak enflasyonu düşürmek, istikrar politikalarını izlemek çıkış yolu değildir. Günümüz toplum bilimlerin amacı da, içinde yaşadığımız birlikteliği her türlü sapmalardan kurtararak iyileştirme sürecini hızlandırmaktır. İnsan derisinin dışında değil, içinde yaşayan bir varlıktır. Onu, bu niteliklerden yoksun bırakmak suretiyle farklı bir yaşam biçimine mahkûm ettiğiniz takdirde, verimlilik, dürüstlük ve ahlâki davranışların yerine her şeyi mübah gören, Bergson'un da haklı deyimi ile “bedeni büyüyen, fakat ruhu küçülen” tek boyutlu insan tipini elde etmiş olursunu .

O halde, kültürel değerlerimize yönelik -Marksistlerin üst yapı, olarak belirlediği- aslında temel yapıyı oluşturan etikal unsurlara yönelmemiz gerekmektedir. Çünkü, ekonomik refahın meydana getirilmesinde sosyosermayenin önemi büyüktür. Bu da insanların birbirine duymuş oldukları güven duygusudur. Cemaatçı (Gemeinschaft) bir yapılaşmayı temsil etmesine rağmen, ülkemiz, dünya ülkeleri arasında güven düzeyi en düşük ülkelerden biridir. 40 ülke arasında, Türkiye Brezilya'dan sonra insanların birbirine en az güvendiği bir ülke konumuna gelmiştir. Güven düzeyi düşük ülkelerde, devletle aile arasında yer alan gönüllü (volontaris) birleşmeler çok zayıftır. Oysa, 1715-1730 Lale Devri boyunca gündeme gelen “Turqueri” hareketlerinde en önemli gönüllü kuruluşları temsil eden “Vakıf” kültürü Hollanda'yi bile etkide bulunmuştur. Ancak, 1900'lerden beri gündeme gelen radikal yapısal değişimler, tüm gücü “Patrimonial Devlet” anlayışına terketmesi, Cumhuriyet sonrası hızlanan tarihsel kültür değerleri

ve inanç sistemlerinin devreden çıkarması- Cemaatçı kimliğine rağmen- güven düzeyi en düşük ülkeler durumuna düşürmüştür.

Fukuyama'nın belirttiği üzere, "sivil toplum kuruluşlarının temeli de aileye dayanmaktadır. Aile fertlerinin daha geniş bir toplumda yaşanan ve örgütlü bir duruma geçmesi gereken sosyal sermayenin özünü oluşturur." Başarılı bir sivil toplum da fertlerin alışkanlıkları, âdetleri ve ahlâki değerlerine dayanır. Yasa, sözleşme ve ekonomik rasyonalite sanayi-sonrası toplumların zenginleşmesi ve istikrarı için gerekli fakat yeterli olmayan unsurlardır. Bunların yanı sıra, hatta rasyonel etkenlerin de ötesinde, alışkanlıklara dayalı karşılıklı ilişkiler, ahlâki yükümlülükler, topluluğa karşı görev ve güven gibi değerle ihtiyaç vardır." Fukuyama'ya göre, bu tür bir sosyal sermaye kazanılmadan ekonomik rasyonalite kazanılamaz.

Kapitalistleşme ve liberal bir çizgide ülkemiz hızla ilerlerken, Yımpaş ve Kombassan gibi ailesel kuruluşların bile yolları tıkanmış, sosyal sermayesi oluşturan unsurlar devre dışı bırakılmıştır.

Türkiye'nin sosyal yapısı ele alınırken, Osmanlı'dan günümüze uzanan yolda, ortaya çıkan unsurlar ana çizgileriyle yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu araştırma, aynı zamanda "sosyal olayların sosyolojisi" anlamında bir yaklaşıma sadece parmak basmak istemektedir.

Tarihsel olayları bir vak'anüvist veya olgulara dayalı tespitler yerine sosyo-antropolojik bir içerik kazandırmak suretiyle toplum yapımızın önemli dinamikleri analiz edilmeye çalışılmıştır. Olaylara bu tür bir sosyal tarih yaklaşımı, ancak geçmiş olaylarla günümüz olayları arasında bir bağ kurmamızı sağlayabilir. 1980'lerden itibaren hızı giderek artan toplumsal gerginlikler, kültürel yozlaşma ve ideolojik kutuplaşmaların temellerine inilmedikçe bir başka deyimle tarihsel olaylar arasında gerekli bağlar kurulmadıkça tüm çözüm yolları bilimsel niteliğini yitirir..

GENEL KAYNAKLAR

"Gençlik Ne İstiyor?", *Milliyet*, 4-5, 1975.

"Şeriatçı İslamiyeye Usulu Devlet-i Aliyeye" uygun olanların alınması, *Tarih-i Cevdet*, cilt. 3, s. 41-42.

Abadan, Yavuz, *Türk İnkılabı*, s. 28-29, 1954.

Acar, Feride, *İslamcı İdeolojide Kadın* (R. Tapper, a.g.e., s. 205-236).

Adivar, Adnan, "Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey", *Near Eastern Culture and Society*, 1951.

Afetinan, A., *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, TTK yayınları, s. 20-21, 1969.

Ağaoğlu, Ahmet, "Türk Alemi", *Türk Yurdu Dergisi*, 1/1, 1911. Zik. Masami Arai, a.g.e., s. 91.

Ağaoğlu, Ahmet, *Halk Gazetesi*, sayı: 93 ve 107, 1912.

Akdağ, Mustafa, "Karayazıcı" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, c. 6, s. 339-343.

_____, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, c. II, 1974, s. 386-387.

_____, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 27. Akdağ, M. Akdağ a.g.e., s. 28.

_____, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, cilt. II, 1979, s. 159-160.

_____, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, cilt. II, s. 159-160, Ankara 1979.

_____, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, cilt. ?????, s. 386-387, 1974.

Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, s. 115-117, 1986.

Akgündüz, Ahmet, *Şer'îye Sicilleri*, cilt. 1, ss. 259-260, 1988, Türk Dünyası Vakfı yay.

Akşin, Sina, "II. Cumhuriyet Üzerine Mülakat", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 20, Güz 1992, ss. 20.

Aktan, Reşat, *Türkiye İktisadi*, cilt. 1, s. 2, Ankara 1968.

Akurgal, Ekrem, "Türkiye'nin Kültür Sorunları", *Belleken*, Türk Tarih Kurumu, cilt VI, sayı. 182, Nisan 1982, s. 261-269.

Akverdi, Mine, "Beyaz Türkler" eve sığındı, *Aktüel*, 5. Kasım. 1998, İstanbul.

Akyılmaz, Gül, *Osmanlı Devletinde Reaya Kavramı ve Devlet-Reaya İlişkileri*, Osmanlı, cilt. 4, s. 62, 1999.

Alexandre, Alec P., "Industrial Entrepreneurship in Turkey: Origins and Growth", *EDCC*, July, 1960.

Allen, Henry Elisha, *The Turkish Transformation*, 1935, s. 183. Keza, Howard A. Reed, *Turkey's Imam Hatip Schools: WI, IV* (1956), s. 150.

Anderson, A. D., *The Structure of The Ottoman Dynasty*, s. 91, 1956.

Andreas, Zahar, "Sumerian-Ural-Altaic Affinities", *Current Antropology*, 1971, No. 12, s. 216-225.

- Andrews, P. A., *Türkiye'de Etnik Gruplar*, Ant yayınları, tarih yok.
- Andrews, P. A., *Türkiye'de Etnik Gruplar*, 1992. Keza, Hâle Soysü, *Kavimler Kapısı: I.*, 1992.
- Arai, Masami, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, 1993 s. 148-204, İstanbul 1994 İletişim yayınları.
- Arai, Masami, *The Genç Kalemler and The Young Turk: A Study in Nationalism-METU Studies in Development*, 12 (3-4) : 197-244, Ankara 1985.
- Arlacchi, Pino, *Mafya Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 1991, s. 11.
- Armstrong, H. C., *Bozkurt*, s. 209, Şubat 1997, 4. Baskı.
- Arna, Sibel, "Sosyetik Meyhaneler", *Milliyet*, 24. 10, 1999.
- Aron, R., *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, s. 500-501 Ankara 1986.
- Aşan, Muhammed Beşir, "Van Yöresi Üzerine Yapılan Araştırmalar ve bazı Düşünceler", *Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı*, s. 1-22, 1992.
- Aşçıoğlu, Sema F., *Paylaşılan İnançlar, Katılımla İlgili Farklı Beklentiler. Türk Endüstri Firmalarında Bir çalışma, Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, s. 407-417, Cilt: I, 1994, Ankara.
- Atabey Tarihi*, cilt. I, s. 6, Tercüman Yayınları.
- Atalay, Beşir, *Köy Gençliği Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma*, Doktora Tezi, 1975.
- Atatürk ve Türk Dili*, s. 45, 1963.
- Atatürk, *Söylev*, İkinci cilt, s. 445, 1966, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Atay, Falih Rıfkı, *Dünya Gazetesi*, 8 Nisan. 1970.
- Atay, Zafer, "Dolar Yerine Peçete", *Star Gazetesi*, 22.10.1999.
- Atsız, Nihal, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, s. 118-120, 1970.
- _____, *Oruç Boğ Tarihi*, s. 118-120, 1972.
- Avolar, Suna Başak, *Osmanlı Tabakalaşma Sistemine İlişkin Görüşler Üzerine Bir Değerlendirme*, Osmanlı, cilt: 4, s. 62, 1999.
- Ayata, Sencer, *GHP Bölgesi Nüfus Hareketleri Araştırması*, 1994 Ankara.
- Ayda, Adile, *Türklerin İlk Ataları*, 1987, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Aydın, Faruk, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkçülük", *Yeni Türkiye*, s. 785/11, 1998, Cilt: 23-24.
- _____, "Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkçülük", *Yeni Türkiye*, s. 785/11, 1998, cilt: 23-24. Keza, Cansever Tanyeri, *İkinci Dünya Savaşında Milliyetçilik Hareketleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1993).
- Ayyıldız, Tayyar, *Büyükdere Köyünün Sosyo-Ekonomik Yapısı*, 1975.
- Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, s. 22, 2000, Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul.
- Balkan, Kemal, "Kürtçe ile Türkçe Arasındaki Benzerlik", *Erdem Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 16 Ocak 1990, ss. 1-64.
- Ballı, Rafet, *Kürt Dosyası*, Cem Yayınevi, 1992.

- Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Politikası Metodu Olarak Sürgünler", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, cilt. 15, sayı: 1-4, s. 230.
- Balkan, Kemal, "Kürtçe ile Türkçe Arasındaki Benzerlik", *Erdem Dergisi*, Cilt: 6, sayı: 16, Ocak 1990, ss. 1-64.
- Barkan, Ö. L., "Tarihi Demografik Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, (1951-53),
- Barkan, Ömer Lütfü, *Kanunlar*, I, ss. XXXV, 1943. Zik. R. Özdemir, a.g.m., s. 4.
- Barkey, Karen, *Milliyet Gazetesi*, 28 Haziran 1995, İstanbul.
- Barlas, Uğuroğlu, *Hakkari İli Evlenme Töre ve Törenleri*, 1975.
- Barthold, V. V., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, s. 238, 1975.
- Başbuğ, Hayri, *Yezidilik İnançları*, 1987.
- Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, II. Baskı, İstanbul, 1962.
- Baykal, İsmail H., *Enderun Mektebi Tarihi*, s. 7. (tarih yok).
- Baykara, Tunçer, *Osmanlılar'da Medeniyet Kavramı*, s. 9, 1992.
- Bayramoğlu, Ali, Şerif Mardin'le "Din ve Devlet Sosyolojisi Üstüne Söyleşi", 1983, *Dün ve Bugün*, Kitap: 1, s. 161.
- Bazan Cumhuriyeti, demokrasinin hükümet biçimi olarak kabul edenler de vardır*
- Beals, Ralph I. and Hoijer, Harry, *An Introduction to Antropology*, İkinci Baskı, s. 181, 1959.
- Bell, Daniel, "The Return of The Sacred?", *The British Journal of Sociology*, vol. 8, No: IV, 1977.
- Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, 1977. Keza, D. Bell, *Modernizm and Capitalism*, 1978, s. 206-222.
- Bellah, Robert, *Habits of The Heart-Individualism and Commitment in American Life*, 1985.
- Bellah, Robert, *Civil Religion in America*, *Deadalus*, 96: 1-21, 1967.
- Belleten*, sayı: 38, ss. 778-779. Keza, G. Jäschke, a.g.e., s. 161.
- Benedict, Ruth, *Krizantem ve Kılıç*, ikinci baskı, s. 158, tarihsiz.
- Berger, Peter and B., *The War Over Family*, 1983.
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 190, 1993, İnsan Yayınları.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 225, 1973.
- _____, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 305, birinci baskı, 1973.
- _____, *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, 1959, p. 14.
- Beyaz, Zekeriya, *Polonez Köylü'nün Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı*, basılmamış Doçentlik Tezi, 1990.
- Bingöl, Dursun, *Murgul Bakır İşletmesinde Prodiktivite ve Rantabilite Münasebetleri*.
- Black, Cyril E., *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, s. III-IV, 1986.
- Bloch, Marc, *Tarihin Savınusu Ya Da Tarihçilik Mesleği*, 1985, s. 9, çev Mehmet Ali Kılıçbay.

Borak, Sadi, "Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, s. 1, Cilt: IX, Sayı: 25 Kasım 1992.

Bottomore, T. B., *Toplumbilimi*, s. 119, Çev. Ünsal Oskay, 1977, Doğan Yayınevi, Ankara.

Bourdieu, *Sociologie de L'Algeria*, 1970, s. 43-53, Paris.

Braudel, Fernard, *Maddi Medeniyet ve Kapitalizm*, 1991, ss. 14-15.

Bridges, K. A., 1977, *New Spiritual Organisations Considered Likely To Last*, New Times (June 22, 1977): 1. 3.

Bruinessen, van Martin, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, s. 74, İstanbul 1992.

Brzezinski Zbigniew, *Kontrolden Çıkış Dünya*, s. 127, 1994, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Bulut, Faik, *Belgelerle Dersim Raporları*, s. 37-39, 1991. Keza, *Alevi-Bektaşî İlahiyatının nümüz Türkiye'sindeki İşlevi*, (T. Olsson, E. Özdağ, C. Raudvere, *Alevi Kimliği*, 78, 1999, Tarih Vakfı Yurt Yayınları).

Cahen, C., "Le Probleme Ethnique in Anatolie", *CHM*, II, 1954, s. 355-356; Zikr. Ahmet Yaşar Ocak.

Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, 1979, s. 11.

Cansel, Ege, "Enebi Yazarlar", *Hürriyet*, 6. Ocak. 2001.

Census, ERS, P-27, No: 44, June 1973.

Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics, (Political participation in Turkey, 1975, s. 7-33).

Cevdet Paşa, *Mukaddime*, s. 115. zik. Ü. Mesiç, a.g.e., s. 49.

Cezzar, Mustafa, *Osmanlı İmparatorluğunda Leventler*, s. 322, İstanbul 1965.

Chavannes, Ed., *Documents Sur Les Tou-Kiee (Turks) Qcicidentaux*, Zik. S. Divitçioğlu, a.g.e., s. 158.

Chun, Sadi Yang Chao, "Türkiye ve Çin Arasındaki Tarihi Geçmiş", *Erdem Dergisi*, 15 Eylül 1989, ss. 749-772.

Cin, Halil, *Eski ve Yeni Türk Hukukunda Tarım Arazilerinin Miras Yoluyla İntikali*, ss. 5-1979.

Cleland, Mc, "Milli Özellik ve Türkiye ve İran'da Ekonomik Gelişme", *Türkiye Orta Asya Amme İdaresi dergisi*, sayı: 3, cilt: 7 ss. 175-184, 1975.

Cook, M. A., *Population Pressure in Rural Anatolia*, s. 85, 172.

Coşkun, Bekir, "Tuhaf Bir Ülke", *Hürriyet*, 26 Temmuz 2000.

Coupeaux, Ettienne, *Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, s. 32-33, 1998.

Cuishier, J., *Etudes Rurales*, No: 22-26, 1966, s. 219-242'den naklen; Ş. Mardin, "a.g.e." s. 170 (9 nolu dipnot).

Çağdaş Demokrasiler, çev. Ergun Özbudun, s. 27, tarih yok.

Çelebi, Kâtip, *Fezleke*, c. I, s. 128, Zik. M. Akdağ, a.g.e., s. 440.

Çiloğlu, Fahrettin, *Gürcülerin Tarihi*, tarih yok.

- Çolak, Kâmil, *İstanbul'da İhtidâ Hareketleri (XVI. Yüzyıl)*, Osmanlı Dördüncü Cilt, s. 496, 1999.
- Çulcu, Murat, *Marjinal Tarih Tezleri*, s. 245, 1995.
- D Busbecq, Ogier Ghiselin, *Türkiye'yi Böyle Gördüm*, ss. 109-110, 1001 Temel Eser.
- Danielson, Michael N. and Keleş, Ruşen, *Urbanization and Income Distribution in Turkey*, 5, 1-8, 1978.
- Davis, Kingley, *Human Society*, 1949; Zik. Lundberg ve Arkadaşları, a.g.e., s. 326.
- Dawis, John H., *From Agriculture to Agribusiness*, 1966.
- De Groot, *Die Hunnen*, s. 76, 1921.
- De Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, p. 314, 1946, New York.
- Demerath, N. J., *Social Class in American Protestantism*, p. 2, 1965. Keza, U. S. Census Bureau, *Current Population Reports*, ser. p. 20, No: 79, February 195R.
- Demirel, Ömer, "1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Allenin Niceliksel Yapısı", *Belleten*, cilt: LIV, sayı: 211, Aralık 1990, ss. 945-962.
- Devereux, Robert, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of The Midhat Constitution and Parliament*, 1963, s. 147-148.
- Dimitriadis, Vasilis, *Devşirmenin Kökenleri Üzerine Düşünceler*, E. A. Zachariadou, a.g.e., s. 12.
- Divitçioğlu, Sencer, *Kök Türkler*, ss. 138-140, 1987.
- _____, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, 1999, YKB yayını.
- _____, *Oğuzdan Selçukluya*, 2000, Yapı kredi yayınları.
- Doğanca, M. Y., "Social Stratification and Social Classes in a Western Turkish Village", *The Journal of Agricultural Faculty of Ege University*, 13, No: 1, 1976.
- DPT, *Gecekondu Araştırması*, 5 2 1991
- DPT, *Milli Kültür*, ss. 1-575, Ekim 1984.
- Drucker, Peter F., *Yeni Gerçekler*, 1991, s. 77.
- Duben, Alan, 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı Türk ve Aile Hane Yapıları, *Türkiye'de Ailenin Değişimi*, ss. 91-112.
- Dubetsky, A. R., *Class and Community in Urban Turkey* (in Van Nieu-Wenhuijze, ed.) *Commoners, Climbers and Notables: Social Rankin in The middle East*, s. 352-363, 1977. Keza, S. F. Colars, *Community Studies in Rural Turkey*, *Annals*, 1976.
- Durkheim, Emile, *The Rules of Sociological Method*, s102-103, 1933.
- Durmaz, Sait, "Onun Adaları Var", *Viva*, 13.09.1998, Sayı: 5, s. 22-23. İstanbul.
- Eberhard, W., *Çin'in Şimal Komşuları*, s. 80.
- Edward Shills, *Center-Periphery* (The Logic of Personal Knoeledge: Essay Presented to Michael Polanyi on his seventith birthday, II March 1961).
- Eisenstadt, S. N., *Modernization: Protest and Change*, s. 1, 1966.
- Ekşi, Aysel, *Gençlerimiz ve Sorunları*, 1982, İst.).
- Elliot, Thomas, *Kültür Denemeleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, tarihsiz.

- ENGİNGÜN, İnci, *Halide Edip Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, 1978.
- Eralp, Ziya, *Turizmin Sosyal Değişime Sosyo – Ekonomik Etkisi*, 1974.
- Ercan, Yavuz, *Osmanlı Devletinde Müslüman Olmayan Topluluklar (Millet Sistemi)*.
 —, *Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslimler*, 2001, Turhan Kitapevi.
- Ergin, Osman Nuri, *Türk Maarif Tarihi*, Cilt: 1-2, s. 3, 1977, İstanbul.
- Ergin, M., *Dede Korkut Kitabı*, ikinci baskı, 1969.
- Eröz, Mehmet, "Hristiyanlaşan Türkler", s. 26, 1983, *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*.
- Eröz, Mehmet, *Türk Ailesi*, ss. 10-11, 1977, İstanbul.
- Erzen, Afif, *Doğu Anadolu ve Urartular*, 1986.
- Esen, Nüket, *Türk Romanında Aile Kurumu*, 1991, BAAK yayını.
- Esin, Emel, "Gözlemler, Yankılar", *Erdem Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 6 Eylül 1986, ss. 961-968.
- , "İlteriş Kağan", *Erdem Dergisi*, Cilt: 2, sayı: 4, Ocak 1986, ss. 171-180.
- , "Kültürünün Erken Safhaları", *Erdem Dergisi*, Cilt: 1, sayı: 2, 1985, ss. 414-415.
- , *Türk Kültürü Tarihi ve İslâma Giriş*, Not: 1/10, 1978.
- , "Türk Kültürünün Erken Safhaları", *Erdem Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2 Mayıs 1985 İkinci baskı 1986, s. 420.
- , *Türk Seyahatnamesi*, s. 10, 1959.
- Ezber, Elvan, *Milliyet*, 5 Mayıs 2000.
- Fodor, Istvan, "Are The Summerians and The Hungarians or The Uralic People Related?", *Current Antropology*, 1971, n: 12, s. 215-225.
- Fazlur Rahman, *İslam*, 1981, s. 30.
- Fenske, Leo J., "Kemaliye ilçesinde Bir Dağ Köyü; Kabataş", *Atatürk Üniv. Ziraat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, sayı: 2.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri, "Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakülteleri Dergisi*, No: 105, ss. 688-738, 1958.
- Fırat, M. Şerif, *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, 1983, Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, s. 71, 1990, Konya.
- Findley, Carter V., *Kalemiye'den Mülkiye'ye: Osmanlı Memurlarının Toplum Tarihi*, s. 16, 1996.
- Findley, Carter V., *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Babıâli (1789-1992)*, s. 115, 108-136, 1994.
- Fleischer, Cornell H., *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, 1996, s. 263-266, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, çev. Ayla Ortaç, İst.
- Franklin, S. H., "Gosheim, Baden – Würtermberg: A Mercedes Drof", *In Pacific Viewpoint*, vol: 5, 1964.
- Frey, Frederick W., *Regional Variations in Rural Turkey*, Report No: 4, Cambridge, Massachusetts, 1966.
- Freyer, Hans, *İndüstri Çağı*, s. 3-5, 1954, İstanbul.

- Fukuyama, Francis, *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, İş Bankası Kültür Yayınları 1998, Ankara.
- Fuller, Graham E. ve Lesser, Ian O., *Kuşatılanlar: İslam ve Batının Jeopolitiği*, s. 152-153, 1996.
- Galbraith, J. K., *Kuşku Çağı*, 1980, s. 43-74.
- Gallotta, Aldo, *Oğuz Efsanesi ve Osmanlı Devletinin Kökenleri: Bir İnceleme*, s. 43.
- Garaudy, Roger, *Sosyalizmin Büyük Dönemeci*, 1970.
- Gehrer, Günter, *Din Sosyolojisi*, s. 86-92, 1992, İstanbul.
- Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusculuk*, s. 192-195, 1992.
- _____, *Nations and Nationalism*, E. Özdalga, *Türkiye’de İslamın Uyanışı ve Radikalleşme*, Ankara.
- Gençler, Ahmet, *Diyarbakır ve Çevresinde Sosyalleştirilmiş Sağlık Hizmetlerini Etkileyen Toplumsal ve Kültürel Faktörler*, Basılmamış Doktora Tezi, 1974.
- Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*.
- Gevgilili, Ali, *Milliyet*, 22.8.1974.
- Gibbons, Herbert Adams, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- Goffman, Erving için bkz. U. Hannerz, *Exploring the City: Inquires Toward an Urban Anthropology*, s. 221. 1980, N. Y.
- Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik İncelemeler*, Ankara, 1975.
- _____, *Türk Medeniyet Tarihi*, cilt: 1, ss. 335-36.
- Gökbilgin, Tayyib, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Tarihi*, s. 144, 1977, İst.
- Gökyay, Orhan Şaik, *Necati Lugal Armağam*, s. 315, 1968.
- Göran, Gustafson, "Popular Religion in Sweden", *Social Compass*, 29, 2-3, 1982.
- Görkem, İsmail, "Türk folklor araştırmaları tarihinde milli talim ve terbiye cemiyeti ve Baha Said beyin yeri", *Bayram Kodaman’a Armağan*, Samsun, 1993.
- Göyünç, Nejat, "Hane" Deyimi Hakkında", *Tarih Dergisi* (İst. Ün. Edebiyat Fak.), cilt: 379, ss. 331-348, 1970.
- Green, Arnold, *Sociology*, p. 242, 1960. Keza, Charles Marden, *Minorities in America*, 1952, p. 42.
- Grenard, *Türkistan ve Tibet*, s. 117. Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye’de Aile İktisadiyatı", *Yeni Türk Mecmuası*, sayı: 42-44, 1936.
- Griswold, William J., *Anadolu’da Büyük İsyan: 1591-1611*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 118, 120, 156, 159, 200, İstanbul, 1993.
- Guénon, René, *İslam Maneviyatı ve Taculuğa Toplu Bakış*, 1989, s. 45-46.
- Gülten, Şefkati, *Erzincan İli Kemaliye İlçesindeki Ziraat İşletmelerinin Ekonomik durumu*, 1971.
- Günel, Aziz, *Türk Süryanileri Tarihi*, s. 29, 57, 1970.

- Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, ss. 290-294, 1972. "Keza, Sosyal Değişme Sürecinde Aile, Akrabalık ve Soy İlişkileri", ODTÜ Türk Halkbilim Topluluğu, Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşım ve Yöntemler Semineri, ss. 161-172, 1977.
- Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, s. 76-77, 88-89, 1993.
- H. Fleischer, Cornell, Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Enıperyal İdeolojisinin Gelişimi, Osmanlı cilt: 7, s. 149-161, 1999.
- Hacı Halife, *Düştür ul Amel*, 1653. Zik. B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 21, Çeviren: Metin Kırıatlı, 1970.
- Halpern, Joel, *The Changing Village Community*, 1967.
- Halk Sektörü Semineri*, 1973.
- Halperin, H., *Integration of Agriculture and Industries*, 1967.
- Hanioglu, M. Şükrü, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 48, 71.
- Harmatta, Janos, "Doğu Avrupa'da Türk Oyma Yazılı Kitabeler", *Erdem Dergisi*, Cilt: 3, sayı: 7 Ocak 1987.
- Hassan, Ümit, "Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler", s. 29-48, 1985.
- Hatipoğlu, Veciha, "Türk Tarihinin Başlangıcını Ararken", *Milliyet*, 28 Eylül 1978.
- Hatvel, A. İ. *The Ottoman of Lazaro Soranzo*, s. 19b, zik. W. J. Griswold, a.g.e., s. 11.
- Haupt, George - Dumont, Paul, *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal Hareketler*, s. 44-45, 1977.
- Heper, Metin, *Türkiye'de Unutulan Halk ve Birey*, s. 44, 75. Yılda Tebaa'dan vatandaşlığa Geçiş, 1998.
- Huozny *Die Alteste Geschichte der Vorderasien*, 1940. Zik. M. Türker-Küyel, a. g. e., s. 1032.
- Hitsihis, Dimitri, *Türk-Yunan İmparatorluğu*, s. 97, 1996, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Hodges, Harold M., Jr., *Conflict and Consensus: An Introduction To Socinlogy*, Second Edition, p. 360, 1974.
- Horton, P. B. and Leslie, G. R., *The Sociology of Social Problems*, 1955.
- Hudson, Alfred, *Kazak Sosical Structure*, s. 48, 1938.
- Hürriyet Gazetesi*, 21 Temmuz. 1979, İstanbul.
- Hürriyet*, Haziran (Söğüt kutlamaları günü, 2000. Antalya eki.
- Hüsamettin, Hüseyin, *Amasya Tarihi*, s. 342, 347, 355. Zik. M. Akdağ, a.g.e., s. 438.
- Isawi, Charles, *The Entregner Class, Social Forces in The Middle East*, 1955.
- Iacovella, Angelo, *Gönye ve Hilal: İttihad -Terakki ve Masonluk*, s. 1-3, 1998, İstanbul.
- İbn Fazlan Seyahatnamesi*, Haz. Ramazan Şey'n, s. 90.
- İleri, R. N., "Sınıfsal Köken ve Dil Üzerine", *Yeni Yüzyıl*, 11 Ekim. 1995.
- İleri, Rasih Nuri, *Aydın Ortak Kitap*, Yazko yayınları, s. 20, 1980.
- İnalçık, Halil, "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi", *Belleten*, Atatürk Özel Sayısı, Cilt: II, Sayı: 204, s. 989, Kasım 1988.
- _____, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Problemi", *Doğu-Batı*, s. 9-22, Yıl: 2, sayı: 7, 1999.

- _____, "Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, s. 9-34, sayı: 7, Mayıs 1999, Ankara.
- _____, "Osmanlı İmparatorluğu", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, s. 153, İstanbul Cornell H.
- _____, *Centralization and Decentralization in Ottoman Administration, Studies in Eighteen Century Islamic History*, ed. T. Naff-R. Owen, s. 27, 1977. Zik. Ö. Mert, a. g. m., s. 179.
- _____, "Osmanlı İmparatorluğu", *Türk Dünyası El Kitabı*, s. 978, 1976, Ankara.
- İnan, Abdülkadir, "Manas Destanında Görülen Muhtelif Tabakalar", *Varlık Dergisi*, No: 18, 1941.
- _____, "Al Ruhü Hakkında", *Türk Tarihî Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, s. 160, 1933. Hatta İnan, Altaylar'da Sülmer denilen bir yerin varlığına da dikkatimizi çekmektedir, s. 25-29.
- _____, "Türk Düğünlerinde Egzogami İzleri", *Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar*, cilt: 1, 1950.
- İngiliz Gizli Servisi MİS, s. 306, İstanbul 1999, Yesevi Yayınevi.
- J. Shaw, Stanford, *The History of The Ottoman Empire and Modern Turkey*, s. 113-114, 1977.
- Jay, Palmer Parker, *Religion, Political Modernization and Secularization: Case Studies In Amerci, Turkey and Japon*, 1970, mimeo, s. 163, 174-175, 2000 .
- Jgriswold, William, *Anadolu'da Büyük İsyan: 1591-1611*, s: 17-18, İstanbul 2000, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Jaehke, Gotthard, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, s. 67, Ankara 1967.
- Kâğıtçobaş, Çiğdem ı, *Cultural Values and Population: Action Programs in Turkey*, s. 36/37, 1977, UNESCO'ya sunulan bir rapor.
- Kalafat, Yaşar, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, 1990.
- Kaplan, Mehmet, *Türkçülüğün Esasları*, s. VI, İstanbul 1972, Milli Eğitim Yayınevi.
- Karaca, Emin, *Eski Tüfenklerin Sonbaharı*, zik. Mahmut Çetin, Boğazdaki Aşiret s. 116, Ankara 1997.
- Karamağaralı, Beyhan, *Türk Mimari Eserlerinde Ahlat Mezar Taşları*, s. 1-2, Ankara 1993.
- Kares, Jery F., *Soviet and East European Agriculture*, 1967
- Karpat, Kemal, (ed.), *Yeni Osmanlılar ve Dünya*, s. 44, 2000.
- _____, *The Gecekondu: Rural migration and Urbanization*, 1976, s. 162.
- _____, *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 261-262.
- Kaşgarlı, Meliha A., *Mardin ve Yöresi Halkından Türko-Semiller*, 1991.
- Kaya, Polat, "Etrüsk Zarındaki Türkçe İsimler", *Tarih Dergisi*, Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, Sayı: 142, 143, Ekim/Kasım 1998.
- Kehrer, Günter, Roland Robertson ve E. Durkheim, *Din Sosyolojisi*, s. 92, 1996.
- Kemal, Mustafa, *Nutuk*, Cilt: 2, s. 607, Türk Devrim Tarihi, Enstitüsü Yayını, 1973, Ankara.
- Kerwin, W., *Türkiye'de milli Ekonomi Politikası*, s. 46-47.
- Kessler, Gerhard, *Sosyolojiye Başlangıç*, 1985, s. 136.

- Khan, Arshi, *Osm nlı İmparatorluğu: Çok-kültürlülüğün Doğulu Mimarı*, s. 229- 230, Osmanlı, Dördüncü cilt, 1999, İstanbul.
- Kınalızade Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 15, 1001 Temel Eser (tarih yok).
- Kıray, M. Belik, *Ereğli: Ağır Sanayiden  nce Bir Sahil Kasabası*, 1964, DPT yayınları.
- Kırca, Coğkun, "Ferruhzat Hoca", (*Sabah*, 19 Nisan 1999).
- Kıslalı, Ahmet Taner, *II. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi*, İzmir.
- Kirişti, Kemal ve Winrow, Gareth M., *Kiirt Sorunu: Kökeni ve Geliğimi*, s. 2-3, Eylül 1997, Tarih Vakfı Yurt Yurt Yayınları, İstanbul.
- Kishali, Yunus, *Doğu'da Köy Dışı  alışmaları*, Hohenhelm Üniversitesi.
- Kitsikis, Dimitri, *Türk Yunan İmparatorluğu*, s. 184, 1996, İstanbul.
- Koç Vehbi, *Hayat Hikâyem*, s. 1-44, 58, 1973.
- Koçtürk Osman N., *Türkiye'nin Kalkınmasında Tarım ve Sanayi, Yeni Bir Düzen; Agrindus*, 1967.
- Korkmaz, Zeynep, *Atatürk ve Milli Dil Anlayışı Meydan*, Aralık 1981.
- Korteper, C. M., *Ottoman Imperialism during The Reformation: Europe and The Caucasus*, 1972 Zik. W. J. Griswoyd, a.g.e., s. 11.
- Kozlu, Cem, "Ekonomi ve Din", *Yeni Yüzyıl*, 23 Ocak 1997.
- Köprülü, Fuad, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, 1972, s. 154-155.
- _____, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İkinci baskı, 1966, s. 177-178.
- Köy İşleri Bakanlığı, *Köy Envanter Etütleri*.
- Kramer, S. N., *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: II, s. 761.
- _____, *Sumerian History, Culture and Literature*, s. 115-126, 240.
- _____, *Tarih Sümer'de başlar*, TTK yayınları, 1995.
- Krater, L., *Social Organization of The Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, zik. Peter Benedict, "Hukuk Açısından Başlık Parası ve Mehr", *Türk Hukuku ve Toplumu  zerine İncelemeler*, s. 1-39, 1974.
- Krech-Crutchfield-ballachey, Cemiyet İçinde Fert, s. 119-123, 1970,  ev. Mümtaz Turhan, İstanbul.
- Kunt, I. Met n, *Ethnic-Regional Solidarity in The Seventeenth Century Ottoman Establishment*, *International Journal of Middle East Studies*, 5 (1974), p. 233-239.
- _____, *Ethnic-Regional Solidarity in The Seventeenth Century Ottoman Establishment*, *International Journal of Middle East Studies*, 5 (1974), s. 233-239.
- Kurat, Yuluğ Tekin, * ok millletli Bir Ulus Olarak Osmanlı İmparatorluğu*, s. 218, Osmanlı Dördüncü cilt, 1999, İstanbul.
- Kurmaz, şefika, *Cumhuriyetten  nce Türk Kadını*, s. 29, 1991.
- Kushner, David, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, s. 2-3, 155, 1979.
- Kutlu, Muhtar, *şevaklı Türkmenler'de G  er Hayırcılık*, 1987.
- Küçük, Cevdet, *Osmanlı Devletinde "Millet Sistemi"*, s. 210, Osmanlı, dördüncü cilt, 1999, İstanbul.

- Landau, Jacob M., *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, s. 400, 1996.
- Landesberger, Benno, *Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, TTK Yayınları, s. 105, 1943.
- _____, *Türk Tarih Kongresi Zabıtları*, TTK Yayınları, Cilt 1, s. 335, 1943.
- Lapidus, Ira M., *History of Islamic Society*, s. 323., 1990, Zik. Khan, a.g.e. m.
- Laslett, *Houshold and Family in Past Time*, 1972.
- Lefebvre, Henri, *Everyday Life in The Modern World*, p. 28-29, 1971.
- Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society*, s. 1-15, 1958.
- Levend, Ağâh Sırm, "Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı", *Bellelen*, 1961. Keza, Nejat Muallimoğlu, *Türkçe Bilen Aranıyor*, s. 221, 1999, İstanbul.
- Levine, W., *Ethnic Origins of the Peoples of Near Asia* (zik. Tanju, a.g.e., s. 71-72).
- Lewis, B., *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 16, ikinci baskı 1984, TTK Yayınları, Ankara.
- Levy, M. J., *Social Patterns and Problems of Modernization*, Readings on Social Change (Ed. W. Moore and R. M. Cook, 1967, p. 189.
- Lewis, Bernard, *İslâmın Siyasal Dili*, 1992, s. 26.
- Lewis, Oscar, *Sanchez'in Çocukları*, 1971, İstanbul.
- _____, *İşte Hayat*, s. 1-69, 1971. Keza, O. Lewis, *Sanchez'in Çocukları*, s. 1-29, 1971.
- Lings, Martin, *Hazreti Muhammed'in Hayatı*, 4. baskı, 1990, s. 511-512.
- Linton, Ralph, *The Study of Man*, s. 253-270, New york, 1936.
- Lord Kinross, *Atatürk: Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, s. 72, 1970.
- Lundberg, George A., Clarence C. Scharağ. Otto M. Larsen, *Sosyoloji; Özer Ozankaya*, s. 323, c1, 1970.
- Lynn Smith, M. T., *The Sociology of rural Life*, 1953. Zik. Orhan Türkdoğan, *Köy sosyolojisinin Temel Sorunları*, 1977, s. 90-92, Dede Korkut yayınları, İstanbul.
- Maffesoli, M., *The Time of The Tribes: The Decline of individualism in Mass Society*, s. IX-X, 1996, Sage Publication.
- Magnarella, Paul J., *Tradition and Change in a Turkish Town*, s. 8, 1974.
- _____, *(The Turkish Bridewealth Practice in Transation) in Muslim World*, vol. 59, ss. 142-152, 1969.
- Magnerall, J. Pauland Türkdoğan, *The Development Turkish Social Antropology*, 1976, Vol. 17, No. 1.
- Malinowski, Bronislaw, *Biliş, Bilim ve Din*, s. 7, Kabalcı Yayınları, 1990, İstanbul.
- Mardin, Ş., "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" *Dün ve Bugün Felsefe*, Kitap: 1, 1985, s. 167-168.
- Mardin, Şerif, *Beddiliz zamanı: Saidi Nursi Olayı*, s. 45, ikinci baskı, 1992.
- _____, *Din ve İdeoloji*, s. 60, 1969.
- _____, *Tanzimattan sonra aşırı batılılaşma, Türkiye*, Haz, Fatma Mansur ve Benedict, s. 411-458.
- _____, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Makaleler: 1, 1991.

- ____, "Center-Periphery Relations: A Key To Turkish Politics?" *Daedalus*, p. Nr. 102, 1973, pp. 293.
- ____, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar*, s. 411-458, 1971. Haz. Fatma Mansur ve Benedict.
- Martin, Robert, 17. Yüzyılın ikinci yarısında İstanbul, 96-98, Cilt: I, 1990, TTK yayınları.
- Melikoff, Irène, *İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni*, s. 149, yayına haz. E. A. Zachariadou, *Osmanlı Beyliği: 1300-1389*, 1997, İstanbul.
- ____, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 104, 234, 1993.
- Mert, Özcan, *Osmanlı Devleti Tarihinde Aydınlık Dönemi*, s. 174-175, *Osmanlı*, 6. Cilt, 1999.
- Merton and Nisbet, *Contemporary Social Problems*, 1961, s. 324-389.
- Merton, Broom, R. K., L. Cottrell, L. S., Jr. *Sociology Today: Problems and Prospects*, 1959.
- Merton, R. K., "Puritanizm, Pletizm and Science" 1931 (*Social Theory and Social Culture*, pp. 628-660) Hill, Christopher, *Puritanizm, Capitalizm and Scientific Revolution: Past and Present*, 1964.
- Mestrovic, S. G., *Post-Emotional Society*, 1997.
- Mızı-Ulu, İsmail, *Merkezi Gafgaz'ın Etnik Tarihinin Köklerine Doğru*, s. IX, 1993.
- Milas, Herkül, "Edebiyat Metinlerinde Milliyetçi Tarih Söylemi", *Mersin Üniversitesi Tarih ve Milliyetçilik Kongresi*, s. 93.
- Mills, Wright, *İktidar Seçkinleri*, s. 482, 1974.
- Mürşan, Kâzım, *Prototürkçe Yazıtlar*, 1970, Ankara; Keza, *Fiillerin İsim ve Mastar Halleri ile Sıfat-Fiil ve Zarf-Fiil Alanlarında Bugünkü Avrupa Dillerinde Etrüskçe İzleri*, 1996, Bodrum.
- Mogen, John, *Recent Changes in The Rural Communities of the United States*.
- Montagu, Lady, *Türkiye Mektupları*, ss. 52-54, 1001 Temel Eser, tarih yok. Kaza Tüley Reyhanlı, *İngiliz gezginlerine göre 16. yüzyılda İstanbul'da hayat*, s. 73. 1983.
- Morin, Edgar, *Avrupa'yı Düşünmek*, 1988, ss. 130.
- MPM, *İşçinin Yönetime Katılması*, 1970.
- Mustafa Ali, *Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, 1996, s. 17, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Mustafa, Seyyid, *İstanbul'da askerlik sanatı, yetenekleri ve bilimlerin durumu üzerine risale*.
- Mutioğlu, Halil, *Küçük Sanayi İşçisinin Sosyo-ekonomik Profili: Konya Örneği, Dünyada ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, cilt: 1, s. 215-230, 1994, Ankara.
- Mübahat Türker-Küyel, "Türk Dilinin Eskiliği", *Erdem Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 15, Eylül 1989 ss. 997-1042.
- N. Haydar Vakfı, *Ekonomi ve Ahlak*, 1985, s. 135.
- Naisbitt, John ve Aburdane, P., *Megatrends 2000*, 1990.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, 1989, s. 13-30.
- Nef, John U., *Sanayileşmenin Kültür Temelleri*, 1970, s. 1-8.

Nevakivi, Jukka, *İngiltere, Fransa ve Arap Orta Doğu, 1914-1920*, Londra 1969, p. 13, Zik E. Said, a.g.e., s. 347.

Ocak, Yaşar Ahmet, *Babailer İsyanı*, 1980, İstanbul.

Okay, Cüneyd, *Osmanlı Çocuk Hayatında Yenileşmeler: 1850-1900*, s. 36-40, 1998, İstanbul.

Okiş, Tayyib, *Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Tarihi*, s. 144, 1977, İstanbul.

Oran, Baskın, "Küreselleşme Ortamında Türkiye' de "Birlik ve Beraberlik, Kürt kimliği ve Gelecek Üzerine Düşünceler", 23, *Tarih ve Milliyetçilik I. Ulusal tarih Kongresi Bildirileri*, s. 23, Mersin Üniversitesi, Fen_Edebiyat Fakültesi, 1997.

Orkun, Hüseyin Namık, *Suci Yazıtı*, Cilt: 3, s. 82.

_____, *Altın Köl II Yazıtı*, Cilt: 3, s. 104.

Orta Mektep tarihi Kitabı: I, s. 25, 1934.

Ortaylı, İlber, "Osmanlı Toplumunda Aile", *Türkiyede Ailenin Değişimi*, ss. 187-188.

_____, *Anatomi Dersleri, Osmanlı Kültürü*, Yapı Kredi Yayınları, s. 169, 1994.

_____, *Türkiye'de ailenin değişimi*, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, s. 80, 1984.

_____, *Osmanlı İmparatorluğundan iktisadi ve sosyal değişim*, Turhan Kitapevi, 2001.

Osmanlı, 4. cilt, s. 197-198, 1999, İstanbul. Keza, Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, s. 100, 1954.

Ozankaya, Özer, *Toplumbilime Giriş*, s. 95, 1975, Sevinç Matbaası, Ankara.

_____, "Laiklik Öncesi Dönemde Şemseddin Sami'nin Aile Düzenine Ait Gözlem", *Türkiye'de Ailenin Değişimi*, ss. 113-130, 1984.

Ögel, B., *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, Cilt: I, s. 41. Kaza, Haloun, ZDGM, 91 s. 309.

_____, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişim Çağları*, 1988, s. 237.

Özal, Turgut, *la Turque En Europe*, Paris, 1988.

Özbek, Baturay (Yediş), *Çerkes Tarihi Kronolojisi*, 1991. Keza, Hayri Ersoy-Aysun Kamacı, *Çerkes Tarihi*, 1992.

Özdalga, Elizabeth, "Türkiye'de İslâm'ın Uyanışı ve Radikalleşme Üzerine", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: 4, s. 57-60, 1990.

Özdemir, Bülent, *Osmanlı Çoğulculuğu: Selanik'in 1840'lı Yıllarda Müslüman, Ortodoks ve Musevi Cemaatleri*, Osmanlı, Cilt: 4, s. 267, 1999.

Özdemir, Rifat, "Kırşehir'de Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1800-1906)", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, 1989.

_____, "Tokatta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı: 1771-1810", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu*, ss. 81-144, 1986.

Özkaya, Yücel, *Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlar*, s. 19, 1972.

_____, *Merkezi Devlet Yapısının Zayıflaması Sonuçları: Âyânlık Sistemi ve Büyük Hanedanlıklar*, s. 165, Osmanlı 6. cilt, 1999.

_____, *Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık*, s. 28-45, 1977.

_____, *Osmanlı İmparatorluğunda Dağlı İsyanları, 1791- 1808*, s. 17, 1983, Ankara.

Öztürk, Hüseyin, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile*, s. 108 BAAK, 1991.

- P. Loomis, Charles and Beegle, J. Allan, *Rural Social Systems*, p. 3-10, New York, 1951.
- Papp, Lamzlo, A Sümer-Magyar Kredes, *The Sümerian-Hungarian Question*, Magyar Nyelvör, 92: 280, 91, 1970.
- Parker, Palmer Jay, *Religion, Political Modernization and Secularization: Case Studies in America and Turkey and Japan*, 1970, mimeo, s. 163, 174-175, 200.
- Parsons, Talcott, *The Social System*, p. 172, 1959.
- _____, *The Social System*, p. 431, 1959 üçüncü baskı, The Press, Glencoe, Illinois.
- Payashoğlu, Arif, *Türkiye'de Özel Sanayi Alanında Mülteğbisler ve Teşebbüsler*, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Maliye Enstitüsü Ders Notu, 1961, Ankara.
- Pierce, Leslie P., *Harem-i Hümayun*, s. 48-49, ikinci baskı, 1998.
- Pittard, E., *Revue Turque D'Antropologie*, No: 8, 1928 (Zik. E. Capeaux, a.g.e., s. 34).
- Podor, Istvan, *Are The Sumeraine and The Hungarians of The Uralic Peoples Related?* (Current Anthropology, March 1976, Vol. 17, No: 17, No: 1.
- Poggi, Gianfranko, *Çağdaş Devletin Gelişimi*, 1991, ss. 85-86.
- Polanyi, Karl, *Büyük Dönüşüm*, 1986, s. 18.
- Radikal, "Yeni Zenginler, Eski Zenginler", 23. 7. 2000, İstanbul.
- Radloff, *Arkeoloji Şark Şubesi*, Cilt: 8, s. 208.
- Rahman, F., *İslam ve Çağdaşlık*, 1990, ss. 22-25.
- Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, 1987, s. 69-70.
- Rasony, Laszlo, *Tarihte Türklük*, s. 65, TKAE Yayınları, 1991.
- Roux, Jean Paul, "Orta çağda Türk Kadını", Cilt: 5, Sayı: 13, *Erdem Dergisi*, 1989, ss. 197-8 199-226.
- Ritzer, George, *The Expressing America: A Critique of The Global Card Society*, 1995.
- Rodinson, Maxim, *İslamiyet ve Kapitalizm*, ss. 170-171.
- Rogers, E. M., *Social Change in Rural Society*, 1960, s. 32.
- Rohlen, Thomas P., "Spiritual Education" in a Japanese Banka, *American Anthropologist*, vol. 75, Number 5, s. 1542-1564, 1973.
- Rokeach, M., *Beliefs, Attitudes and Values*, 1969. (zik. Aşçıgil, a.g.e., s. 410.
- Ross, A., *Racial and Ethnic Relations in* (Merton and Nisbet, op. cit.) pp. 326, 1961.
- Röpke, Wilhelm, *Çağımız Buhranı*, Çev: Orhan Tahsın Günden, 1967.
- Rustow, A. Dankwart, *İktisat Sistemi ve İktisat İdeolojisi: Ekonominin Bugünkü Meseleleri*, İst. ün. Hukuk Fakültesi ve İktisaiyat Enstitüsü Neşriyatı, No: 1, 1934.
- Rustow, Dankwart A., "Devlet Kurucusu Olarak Atatürk", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 280, 1969, Ankara, s. 329, 1951, ikinci baskı).
- Said, Edward, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Karşı Kolu*, 1989, ikinci baskı.
- Sancaktan Eyalet, s. 65-71; 112-120.
- Schawarrzweiler, Harry K., "Tractorization of Agriculture: The Social History of a German Village", *Sociologia Ruralis*, vol: 11, 1971.

- Schawartz, Phillips, "1933 Yılında yapılan üniversite reformu neden dolayı başarısız geçti?", *Cumhuriyet*, 5. Ağustos 1968.
- Schimmel, Annemarie, "Avrupa Güzü İle Türkiye de İslâmiyet", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, Sayı 8, Ağustos 1988, s. 50-70.
- Sekban, M. Şükrü, *Kürt Mesalesi*, s. 33-39, Kon Yayınları, 1979.
- "Sekülerizmin Krizi", *Doğudan Batıdan*, Ekim 95 Mayıs 96, John Kean, s. 180, 1996, İstanbul.
- Selanıklı Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, 1999, s. 215-216, 482, 607. Haz. Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu. Ankara.
- Selen, Hamid Salih, *Türkiye'nin Etnik Bilişesi*, yayınlanmamış ders notları, SBF, 1957-1958. Keza, Yasa, İbrahim: *Türkiyenin Toplumsal Yapısı, Etnik Gruplar*, Ankara.
- Serin, Necdet, *Türkiye'nin Sanayileşmesi*, s. 120, 1923.
- Sever, Erol, *Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni*, Ekim 1993.
- Sezen, Yumnl. *Hümanizm ve Atatürk Devrimleri*, s. 188, 1997.
- Sezer, Baykan, *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*, 1988, s. 154.
- Shaw, Stanford, *Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye*, c: 1, 1982.
- Sırma, İhsan Süreyya, *Yezidiler*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi, 1966.
- Sigelman, L., "Review of The Polls: Multi-Nation Survey of Religious Beliefs", *Jurnal For The Scientific Study of Religion*: 16, PP. 289-294, 1977.
- Sinanoglu, Suat, *Türk Hümanizması*, s. 60, 67, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, Ankara.
- Siyavuşgil, Sabi Esat, *Tanzimat'ın Fransız Efkârı Umumiyesinde uyandırdığı Akisler*, tanzimat I, s. 752-1940.
- Slade, A., "Record of Travels in Turkey", *Greece in The Years 1831*, ikinci cilt: 1832.
- Smith, A. D., *The Concept of Social Change*, 1973.
- Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, s. 134, 1994.
- Songar, Ayhan, "Ülkemizi 12 Eylül'e getiren sebepler ve Türkiye üzerindeki oyunlar", s. 309-337, *Aydınlık Ocağı Semineri*, 14-15 Eylül 1984, İstanbul.
- Sorokin, P. A., *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics*, New York: Harper and Brothers, s. 40, 1947.
- Sorokin, Pitirim A., *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, s. 216, 1972.
- "Sosyal Değişme Sürecinde Aile, Akrabalık ve Soy İlişkileri", ODTÜ Türk Halbilim Topluluğu, *Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşım ve Yöntemler Semineri*, ss. 161-172, 1977.
- Souther, R. W., *Ortaçağlarda İslam Üzerine görüşler*, 1962, s. 72.
- Sovory, R. M., *Bosworth*, s. 469. zık. William J. Griswold, *Anadolu'da Büyük İsyan (1591-1611)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, İstanbul.
- Soyyer, Yılmaz, *Kıyas Bölgesinde Bir Toplumsal ve Kültürel Yapı Çözümlemesi*, /Doktora tezi, çoğaltma, 1992, Harran Üniversitesi, Claude Cahen, *Anadolu'da Türkler*, 1979.

- Sözer, Necdet, *Dişarbakır Hanzası; beşeri ve İktisadi Coğrafya Açısından Bir Bölge Araştırması*, 1969.
- Spuler, Nurculuk, *Bonner Orientalische Studien*, 1973, 27: 100-182. Zik. Ş. Mardin, a.g.e., s. 46.
- Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, 1982 ve 1983.
- Stewart, Ethel G., *Cengiz Han'dan Amerika'ya Kaçan Türkler*, çev. Eşref Bengi Özbilen, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2000 İstanbul.
- Stirling, Paul, *Turkish Village*, s. 36, 1965.
- Sümer, Faruk, *Safevi Devletin Kuruluşu ve Gelişmesinde Türklerin Rolü*, TTK Yayınları, 1976, Ankara.
- Sümer, Faruk, *İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 6, s. 461.
- Swanson, Guy E., "A Preliminary Laboratory; Study of the Acting Crowa". *American Sociological Review*, Oct. 1953, s. 522-523.
- Ş. M., *Tarihimiz ve tarihle soru sormak: Bir Habital*, s. 655, Osmanlı, 7. cilt, 1999.
- Şapolyo, Enver Behnan, Ziya Gökalp: *İttihad -Terakki ve Meşrutiyet Tarihii*, s. 229, 233, 1974.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*. Zik. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, s. XV-XXVI, 1986.
- Şen, Ali, Rumeli, *Sabah Gazetesi*, 15 Temmuz 1999.
- Şeref Han-ı Bitlis'i, *Şerhname*.
- Şeyh Ramazan, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, s. 31.
- Şeyh Bedrettin'e evet de Edebalı'ye neden hayır?, *Zaman Gazetesi*, 2. Ocak. 2001.
- T. Sanders, Irwin, *The Community. An Introduction to a Social Systems*, New York, 1958.
- Tabakoğlu, Ahmet, *Türk İktisat Tarihi*, s. 93, 1992. İkinci baskı.
- , *Osmanlı İctimai Yapısının Ana Halları*, s. . 21, Osmanlı, cilt. 4, 1999, İst.
- Tandilva, Muhammed Vanılışı-Ali, *Lazların Tarihi*, 1992.
- Tanrı, Haluk Cemil, *Orta Asya Göçlerinde Tunçderililer*, s. 69, 19691.
- Tankut, Hasan Reşit, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Kalan Yayınevi, 2000.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyat Tarihi*, s. 69, 1982.
- Tanyeri, Cansever, *İkinci Dünya Savaşı'nda Milliyetçilik Hareketleri* (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), İzmir, 1993.
- Tapper, Richard, *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, s. 12, 1993.
- Tarhan, Taner, *Eski Çağda Kimmerler Pro lemi*, 8. Türk Tarih Kongresi Zabıtları, TTK Yayınları, Cilt: 1, s. 335, 1979.
- Tebly, Karl, *Dersaadet'te Avusturya Sefirleri*, s. 50, 1988.
- Thevanot, Jean, *1966-1956'da Türkiye*, İstanbul 1001 Temel Esar, ss. 52-54.
- Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, 1986.
- , *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve kimlik* 1991, İst.
- Timur, Serim, *Türkiye'de Aile Yapısı*, Ankara 1972.

- Tolun, A., *Fransa'da bölge tarzımı ve yeni komünöterlerin kuruluşu*, 1962.
- Tonguç, E., "Köy Enstitülerinin 30. Yıldönümü", 18 Nisan 1970, *Cumhuriyet Gazetesi*, İst.
- Topkara, Aypar – Mengüç, Bülent, *İş Ahlakı ve Türkiye'de İş Ahlakına Yönelik tutumlar*, Türkiye Genç İş Adamları derneği, s. 15, 1992, çoğaltma İstanbul.
- Toprak, Zafer, "Osmanlıda Alafranga Evlenme ilanları", *Tarih ve Toplumun Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 5, 1988.
- Topuz, Hıfzı, *Meyyale*, s. 51, 14. Baskı, 1999.
- Toros, Aykut ve ötekileri, "Türkiyenin Etnik Yapısının Anadil Sorunlarına Göre Analizi", *Hacettepe Üniversitesi Nüfus Bilimi Dergisi*, 14/1992.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 60, 1994, Yapı Kredi Yayınları.
- Toy, Erol, *Bal Tutanlar*, Aralık, 1976, Üçüncü basım. Keza, Nîmet Arzık, *Ak Altının Ağası: hacı Ömer Sabancı'nın Hayatı*, Tur Yayınları, tarihsiz.
- Toynbee, Arnold, *Medeniyet Yargılanıyor*, 1980, s. 182-184.
- , "Dünya Tarihinde Osmanlı İmparatorluğu", *Yeni Ufuklar*, Sayı: 73-74, 1958.
- , *Tarih Bilinci*, s. 158, 250-255, çev. Murat Belge, e yayınları, 1975, İstanbul.
- Tözer, Zeynep Atikkan-Berran, "Son Süryaniler", *Hürriyet Gazetesi*, 28 Kasım 1994.
- Trommsdorf, G., *Some Comparative Aspects of Socialization in Japan and Germany*, 1985.
- Tuna, Osman Nedim, "Kızildereli dilinde 400 Türkçe kelime", *Zaman gazetesi*, 1 Ekim 1998.
- , *Sümer ve Türk Dillerinin tarihi ilgisi ile Türk Dili'nin Yaşı Meselesi*, TTK Yayınları, 1990.
- Turhan, Mümtaz, *Garplaşmanın Neresindeyiz?* 1972, s. 64, ikinci baskı.
- , *Kültür Değişmeleri*, s. 153.
- , "Millet olma milliyetçilik, halkçılık ve cumhuriyetçiliktir" (*Atatürk ilkeleri ve kalkınma (Bütün eserleri)* Cilt: 1, s. 422-423.
- TÜSİAD, *Türkiye'nin 500 Büyük sanayi Firması*, Ağustos 1991, İstanbul.
- Tümertekin, Erol, "Yerleşme Planlaması, Şehir – köy ilişkileri", *Coğrafya Dergisi*, c. 10, 1973 Türk Köylerinde Modernleşme Eğilimleri Rapor : I, 1970.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü*, 1941, Güneş Dil Teorisi Maddesi e. s. 50.
- Türkay, Cevdet, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak-Aşiret ve Cemaatlar*, Tercüman kaynak eserler serisi, s. 442-443, İstanbul 1979.
- Türkdoğan, Orhan, "Kabile-Aşiret Yapısı: Doğu ve Güneydoğu Modeli", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı 93, Aralık 1994, s. 1-44.
- , "Türkiye'de Bazı Rus Azınlık Grupların Sosyo-kültürel İncelemeleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı: 53, 1991, s. 15-22.
- , *Alevi-Bektaşî Kimliği*, 1995, İstanbul, Timaş yayınları.
- , *Batı Almanya'nın Bir Kentinde Türk İşçilerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı*, 1973.
- , *Çağdaş Türk Sosyolojisi*, s. 418-510, 1977, Erzurum.
- , *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme*, s. 32, 1988, İstanbul.

- ____, "Evlenmede Başlık Geleneğinin Sosyolojik Açıklaması, *AÜ, İşletme Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 55, 147-201, 1976.
- ____, *Güneydoğu Kimliği*, s. 112-114, 1998, Alfa Yayınları, İstanbul.
- ____, *İşçi Kültürünün Yükselişi: İş Ahlakı*, s. 17-26, 1998, Timaş Yayını, 1998.
- ____, *Kemalist Sistem: Kültürel Boyutları*, 1999, Alfa yayınları, İstanbul.
- ____, *Malakanların Toplumsal Yapısı*, 1972.
- ____, *Salihli'de Kazak Göçmenlerinin Yerleşmesi*, 1969.
- ____, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, Mayaş Yayınları, 1985.
- ____, *Tarımsal Yenilik Tekniklerinin Yayılması: Federal Almanya Örneği*, 1973.
- ____, *Türk Tarihinin Sosyolojisi* Ankara, Birleşik Yayınları, İst. 1977.
- ____, *Türkiye'de Köy Sosyolojisinin Temel Sorunları*, 1970 Dedekorkut Yayınları, Ankara.
- ____, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, s. 234-286, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, İstanbul.
- ____, *Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler*, s. 63, 1982, Üç Dül Yayınları, İstanbul.
- ____, *Max Weber: Günümüzde ve Türkiye'de Weber'ci Görüşler*, 1985, Türk dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- ____, *Millî Kimliğin Yükselişi: Niçin Milletleşme*, s. 119-120, 1999.
- ____, *Millî Kimliğin Yükselişi: Niçin Milletleşme?*, 1999, Alfa yayınları, İst.
- ____, *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi*, 1997, s. 241-242, Birleşik Yayıncılık, İst.
- ____, "Türk Toplumunda Yeni Dini Hareketler ve Cemaatleşme", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı: 125, Mayıs 1997, s. 7-19, İstanbul.
- Türkiye İstatistik Yıllığı*, 1964/1965, Genel Nüfus Sayımı, 24. 10. 1965.
- TÜSLAD, Türkiye'de Eğitim*, s. 9, 1990, İstanbul.
- Ubicini, M. A., *Türkiye 1850*, Cilt: 1, s. 146.
- ____, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı*, s. 28-29, 1998.
- Umar, Bilge, *Türkiye Halkı'nın Ortaçağ Tarihi*, s. 61, 1998-12-28.
- Uyanık, Celalettin, *Gençlerde Eğitim ve Kültürel Kimlik*, Yüksek Lisans Semineri, Gebze Yüksek Teknoloji Enstitüsü, İşletme Fakültesi Darvâniş Bilimleri, 1997, Kocaeli.
- Üçok, Bahriye, *Atatürk'ün İzinde Bir Arpa Boyu*, s. 171, 1885.
- Ütken, H. Ziya, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 423, 1966, İstanbul.
- ____, *Millet ve Tarih Şuuru*, s. 41, 1948. keza, Orhan Türkdoğan, *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözüm*, 1988, 71-91.
- ____, "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *Ankara Üniversitesi İFD*, Cilt: 17, 1969. Ancak, bu eser de şu anda kayıptır.
- Ülkümen, Lütfü, *Tatbiki Bir Görüşle Ziraî Politikamız*, 1966.
- V. Findley, Carter, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: İbâhali (1789-1922)*, s. 41, 1994, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Vander, James W., Zeander, *Sociology*, 4. baskı, s. 293, 1979.

- Veblen, Thorstein, *The Theory of The Leisure Class*.
- Vander W., Zanden, James, *Sociology*, s. 372, 1979.
- Wodsworth, M. E. J. and Freeman, S. H., "Generation Differences in Beliefs", *The British Journal of Sciciology*, vol. 34, no: 4, 198. 3.
- Watt, Montgomery, *İslam ve Hristiyanlık*, 1991, s. 205.
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 13-15, 1985.
- Westermarck, E., *The History of Human Marriage*, vol. II, s. 407, 1925.
- Wilson, Bryan, *Contemporary of Transformation of Religion*, 1976.
- Winick, Charles, *Dictionary of Anhiropology*, Littlefield Adams, New Jersey, 1961.
- Wissler, Clarck, *Kızılderelilerin Tarihi*, 1996.
- Wuthnow, R., "Recent Pattern of Secularization: A Problem of Generations?", *American Sociological Review*, 1976, Sayı: 41, pp. 850-867.
- Wuthnow, R., *The Consciousness Reformation*, 1976.
- Yağcı, Yasin, "Medya", *Aksiyon dergisi*, 5/11, Eylül 1998, s. 14-16, İstanbul.
- Yalman, Ali Rıza (Yalkın), *Cenupta Türkmen Oymakları*, (cilt: 1, 2-3), 1977.
- Yalman, Nur, "Islamic reform and the mystic tradition in eastern Turkey", *Archives Europeenes de Sociologie*, 10, p. 47, 1969.
- Yavuz, Fehmi, *Türk Mahalli İdarelerinin Yeniden Düzenlenmesi Üzerinde Bir Araştırma*. Ankara 1966.
- Yavuz, Hilmi, "Mekânlar Kırolaştı", *Aktüel*, 15 Kasım., 1998.
- Yeni Şafak, 3. Mayıs. 2000. İstanbul.
- Yılmaz, A., *Tahtacılar da Gelenek*, 1948. Nermin Erdentuğ, *Sün Köyünün Etnolojik Tetkibi*, 1959. Sa'di, Hâmid, "Tekke Aleviliği İltimai Alevilik", *Türk Yurdu dergisi*, 4/21 Eylül 1926. .
- Yılmaz, Aytekin, *Etnik Ayrımcılık*, s. 10 (George S. Harris, Turkey: Coping with Crisis, West-view Press, 1985, pp. 141-146).
- Yolcu, Mehmet, "İntiharlar", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, s. 51-70, Sayı: 130, Şubat 2001, İstanbul.
- Yusuf Ziya, "Tahtaçılar", *Darülfünun İlähiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı: 12-20, 1929-1931.
- Yücekök, Ahmet, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, s. 16.
- Yücel, Yaşar (Haz.) *Kitab-ı Miistetab*, 1974, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Yücecin, Dilek Şener, Yeni Uludağ: Courchevel, *Aktüel*, 25 Şubat. 1999, İstanbul.
- Zachariadou, E. A., *Osmanlı Beyliği adlı eserindeki bu belge* (T. C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı yayını s. 28-29, 1982) de zikredilmektedir. İst, 1997.
- Zaman gazetesi*, 25 Temmuz, 2000, İstanbul.
- Zaman Gazetesi*, 3. Mart. 2000, İstanbul.
- Zimmerman, Carl C., *Yeni Sosyoloji Dersleri*, ss. 261-262.
- _____, and Sorokin, P., "A Systematic Source Book in Rural Sociology, 1930".
- Zorlu, Ilgaz, *Evet, Ben Selanikliyim: Türkiye Sabetaycılığı*, Temmuz 1998.

Zürche, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s. 278, 1995.

SÖRELİ YAYINLAR

Aksiyon Dergisi
Aktüel Dergisi
American Anthropologist
American Sociological Review
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜ, İşletme Fakültesi Dergisi, c.: 2
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
Annals
Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi
Belleten, Türk Tarih Kurumu
Cumhuriyet gazetesi
Current Antropology
Daedalus
Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası
Doğu-Batı Düşünce Dergisi
Dün ve Bugün Felsefe
EDCC
Erdem Dergisi
Etudes Rurales
Hacettepe Üniversitesi Nüfus Bilimi Dergisi
Hürriyet gazetesi
Halk gazetesi
International Journal of Middle East Studies
İ. Ü. Ed. Fak. Coğrafya Dergisi c: 10
İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, c: 15, sayı: 1-4
İslâmî Araştırmalar Dergisi c: 2
İslâmî Araştırmalar Dergisi c: 4
Magyar Nyelvör
METU Studies in Development
Mılliyet Gazetesi
Mimeo
Near Eastern Culture and Society, 1951.
Osmanlı Araştırmaları Dergisi sayı: 9

Orhan Türkdoğan

ODTÜ Türk Halkbilim Topluluğu, Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşım ve Yöntemler Semineri

Partisan Review

Revue Turque D'Antropologie

Sabah gazetesi

Sociologia, Ruralis, Vol XVI.

Star gazetesi

Tarih Dergisi (İst. Ün. Edebiyat Fak.)

The British Journal of Sociology, vol. 8

Tarih ve Toplum Dergisi c: 9

Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi

Türk Dünyası Tarih ve Kültür Dergisi

The Journal of Agricultural Faculty of Ege University, 13, No: 1, 1976

Türk Tarihi Araştırmaları Enstitüsü Dergisi

Türk Yurdu Dergisi

Türkiyat Mecmuası

Türkiye Günlüğü

Türkiye Orta Doğu Amme İdaresi Dergisi

U. S. News and World Report

Varlık Dergisi

Viva Dergisi

Yeni Türk Mecmuası

Yeni Türkiye

Yeni Ufuklar

Yeni Yüzyıl

Zaman gazetesi

ARMAĞAN, ANI, SEMPOZYUM, ANSİKLOPEDİ, KOLLEKTİF ESERLER

İslâm Ansiklopedisi

Bayram Kodaman'a Armağan

Birinci Türk Tarih Kongresi Zabıtları

Essay Presented to Michael Polanyi on his seventith birthday

II. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi

İslam Ansiklopedisi, c: II

İslam Ansiklopedisi

Mersin Üniversitesi Tarih ve Milliyetçilik Kongresi

Necati Lugal Armağanı

Sekizinci Türk Tarih Kongresi Zabıtları

Tarih ve Milliyetçilik I. Ulusal tarih Kongresi Bildirileri Türk Dili Araştırmaları Yıllığı

Türk Dünyası El Kitabı

Türk Tarihinin Ana Hatları

Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu

Türkiye Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar

Türkiye İstatistik Yıllığı

KIRMIZI ÇİZGİLER

Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadi ve İhtimal Tarihli, c: II, s. 159-160, Ankara, 1979 .

Andrews, P. A., Türkiye'de Etnik Gruplar, Ant yayınları, tarih yok. .

Aydın, Faruk, Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkçülük, s. 785/11, 1998, c: 23-24.

Bazan Cumhuriyeti, demokrasinin hükümet biçimi olarak kabul edenler de vardır

Bell, Daniel, The Cultural Contradictions of Capitalism, 45: 2, p. 206-222, 1995.

Beşikçi, İsmail, Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Alikan Aşireti, 1969, Ankara.

Bruinessen, Martin van, Ağa, Şeyh ve Devlet adlı eserinde Süryanileri Suriyeli; s. 44

Cleland, D. Mc., Milli Özellik ve Türkiye ve İran'da Ekonomik Gelişme, Türkiye Orta Doğu Anıme İdaresi Dergisi.

Findley, Carter V., Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbüali (1789-1922), s. 108-136, 1994.

Fleischer, C. H., Tarihçi Mustafa Ali: Bir Osmanlı Aydını ve Bürokrati, 1996, s. 265

Fleischer, Cornell H., Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydını ve Bürokrati, s. 263, Eylül 1996, Tarih Vakfı Yurt yayınları, İstanbul.

Gencer, Ahmet, Diyarbakır ve Çevresinde Sosyalleştirilmiş Sağlık ve Hizmetlerini Etkileyen Toplumsal ve Kültürel Faktörler, 1974, çoğaltma Diyarbakır.

Gökalt, Ziya, Mete'nin Oğuz kağan olabileceğini düşünmüştür. (B. Ögel, a. g. e., s. 216) .

Groot, De, Die Hunnen, Vorchristichen zeit, Leipzig.

İnalçık, Halil, Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi, s. 9- 34, Sayı: 7, Mayıs 1999, Ankara.

İpşirli, Türk Tarih Kurumu Ankara.

Merton, Robert, Puritanism, Pietism and Science, in (Social Theory and Social Structure,

Orhan Türkdogan, Sosyal Hareketler Olarak Celali Ayaklanmaları, Belleten, c: IX, Ağustos 1996, Sayı: 288, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Özer Ergenç, Osmanlı Klasik Dönemindeki Egraf ve Ayân Üzerindeki Bazı Bilgiler, Osmanlı Araştırmaları, 1982, İstanbul

Paul J. Magnarella and Orhan Türkdogan, The Development of Turkish Social Anthropology, June 1976, pp. 262-273, Vol. 17, No: 1

Tuna, Osman Nedim, Sumer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi ile Türk Dilinin Yaşı Meselesi, Ankara 1990, TDK yayını.

Türkey, Cevdet, Osmanlı İmparatorluğunda: Oymak, Aşiret ve Cemaatlar, 1979

____, "Kabile ve Aşiret yapısı", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, sayı: 93, 1994.

____, Kemalist Sistem: Kültürel Boyutları, Alfa yayınları, 1999, İstanbul.

____, Osmanlı'ya Sosyal Tarih Açısından Bir Yaklaşım, Eylül 2000, s. 46-57, İstanbul

Türkeş, Alparslan, Dokuz Işık, Tarih yok

1964/1965 Genel Nüfus Sayımı, 24. 10. 1965. .

E. A. Zachariadu, Osmanlı Beyliği: 1300-1389

Kushner, David, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu: 1876-1908, s. 2-3, 1979.

Demirel, Ömer, 1700-1730 Tarihlerinde Ankara'da Ailenin Niceliksel Yapısı, Belleten, cilt: LIV, sayı: 211, Aralık 1990, s. 945-962.

Griswold, William J., Anadolu'da Büyük İsyan: 1591-1611, s. 32-37, 2000, İstanbul.

Doğu-Batı Düşünce Dergisi, s. 9-34, Sayı: 7

Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler, s. 407-417, c.: I, 1994, Ankara.

P. Loomis, Charles and Beegle, A., a. g. e, s. 3-10

Bruinessen, Martin van, Ağa, Şeyh ve Devlet, s. 331-336. .

____, Alevi-Bektaşî Kimliği, s. 265-268, Timaş yayınları, 1995, İstanbul

Ergin, Osman N., Türk Maarif Tarihi, c.: 1, s. 783-785

Kınalızade Ali Efendi, a. g. s. 47-48.

Ortaylı, İlber Anatomi Dersleri: Osmanlı Kültürü, s. 149-150, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Magnarella, Paul, (Op. cit.) Tradition and Change an Turkish Town, 1974

Religious: An Anthropological Approach 4. baskı, ss. 523-527.

Taneri, Aydın, "Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Vezirlik, Tarih Araştırmaları Dergisi, Sayı 8-9, 1967

Türkdoğan Orhan, Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, s. 103-106, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, Ankara,

Türk Tarih Kongresi Yayınları c.: 1

Türkdoğan, Orhan, Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, s. 280, 1998, İstanbul.

Türkdoğan, Orhan, Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, s. 234-240, 276, 279, 286, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, NU: 144, 1998, İstanbul

Erdem Dergisi, Cilt: 6

Sever, Erol, Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni, s. 105-106, Ekim 1993, 2. baskı. .

Balivet, Michel, Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan, s. 22, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, İstanbul.

Shaw, Stanford, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye s. 27, c.: 1., 1982;

Turhan, M., Garplışmanın Neresindeyiz?, s. 53

Herberg, W., Interview, June 4: 58, 1973.

Fleischer, C. H., a. g. e., s. 64

Yaşar Ocak, a. g. e., s. 66

Heper, Metin, Türkiye' de Unutulan Halk ve Birey 75 Yılda Tebaa' dan Yurttaş' a Doğru, s. 43, İş Bankası Yayınları, 1998, İstanbul.

Karpat, Kemal Yeri Osmanlılar ve Dünya, s. 83

Keza, Zeki Aslantürk, Tarihçi Naima, s. 102.

B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s. 103

Landsbedger, Benno, Türk Tarih Kongresi Zabıtları, s. 105, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1943.

Melikoff, Irene, İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni, s. 149 (E. A. Zachariadu, Osmanlı Beyliği: 1300-1389, 1997, İstanbul.

Linton, Ralph, The Study of Man, s. 173.

Stanford Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, c. I, 1982, s. 168

Lerner, Daniel. The Passing of Traditional Society, ss. 287-88, 1958.

Atsız, Nihal, Aşıkpaşaoğlu Tarihi, s. 205

Keza, J. P. Raux, a. g. m. ss. 217-8.

Shaw, Stanford, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, s. 213, c: I, İstanbul

Tonguç, Engin, Devrim Açısından Köy Enstitüsü ve Tonguç, s. 218, 1970.

Barthold, V. V., Orta Asya Türk tarihi hakkında dersler, z. 238, 1975.

Enginün, İnci, Halide Edip ve Doğu ve batı, s. 460

Türkdoğan, Orhan, Güneydoğu Kimliği, 182, 404, Alfa yayınları, 1998

Fırat, M. Ş., Doğu İlleri ve Varto Tarihi, 1945, Ankara.

Sorokin, Society, Culture and Personality, P. 201-202, 1947.

Near Eastern Culture and Society, 1951.

CHM, II, 1954

Winick, Charles, Dictionary of Anthropology, 1961. . Keza, Orhan Türkdoğan, "Türkiye'de Etnik Gruplar", Türk Yurdu Dergisi, 1994.

Kongar, Emre, İzmir'de Kentsel Aile, ss. 39-46, 1972.

Rasonyi, Laszlo, Tarihte Türklük, 1971, ss. 57-58.

Lewis, Oscar, İşte Hayat, 1971

Keza, Claude Cahen, Osmanlılardan önce Anadolu'da Türkler, 1972, s. 195; Ş. Mandin Din ve İdeoloji, s. 24. 82-83

Lewis, B., Modern Türkiye'nin Doğuşu, s. 2, 1970.

Lewis, Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s. 2, 1970, TTK yayınları, Ankara.

Akdağ, M., Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, c. II, 1974, s. 386-387

"Çençlik Ne İstiyor?", Milliyet, 4-5, 1975.

Barlas, Uğur, Hakkari İli Evlenme Töre ve Törenleri, 1975.

- Keza, Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, 1977
Dünya Gazetesi, 8 Nisan 1970
Ocak, Ahmet Yaşar, Babailer İsyanı, 1980, s. 28-29
Türkay, Cevdet, Oymak, Aşiret ve Cemaatlar, 1979. .
Ekşi, Aysel, Gençlerimiz ve Sorunları, s. 163-164, 1982, İstanbul.
Current Antropology, June 1976, pp. 262-273, Vol. 17
Black, Cyril E., Çağdaşlaşmanın itici güçleri, s. III-IV, 1986
For The Scientific Study of Religion: 16, PP. 289-294, 1977.
Gellner, E., Uluslar ve Ulusçuluk, s. 192-195, 1992. 1st.
Tapper, Richard, Çağdaş Türkiye de İslâm, s. 295-296, 1991.
Üzerine, İslami Araştırmalar Dergisi, c: 4, 1990, ss. 57-60
Fichter, Joseph, Sosyolojî Nedir?, çev. Nilgün Çelebi, 1990, s. 26-30. Konya
Barkey, Karen, Milliyet Gazetesi, 28. Haziran. 1965
Current Anthropology, March 1976, Vol. 17
Türkdoğan, Orhan, Güneydoğu Kimliği, s. XVIII-XX, 1995.
Maffesoli, Michel, The Time of The Tribes, s. ix, 1996, Sage Publication
Pierce, Leslie P., Harem-i Hümayuns. 48-49, 1998.
Türkay, Cevdet, Oymak, Aşiret ve Cemaatlar, s. 18, 1979. .
Kemalist Sistem: Kültürel Boyutları, 1999, Alfa Yayınları, İstanbul
Orhan Türkdoğan, Kemalist Sistem: Kültürel Boyutları, 1999, Alfa Yayınları, İstanbul
TÜSİAD, Türkiye'de Eğitim, 1990, s. 9, İstanbul.
Milliyet, 1. Mart. 1999
Cahen, Claude, Osmanlı'dan Önce Anadolu'da Türkler, 1979, s. 28
Erdem Dergisi, c: 5, Sayı: 15, Eylül 1989
Topuz, Hızı, Meyyâle, s. 10, 1999
Kramer, S. N., Erdem Dergisi, cilt 6, sayı: 15, Eylül, 1989, ss. 997-1042.
Milliyet, 18 Şubat 2000, İstanbul.
Tonguç, Engin, Köy Enstitülerinin 30. Yıldönümü, 18. Nisan. 1970, Cumhuriyet
Archives Europeenes de Sociologie, 10, p. 47, 1969
İnalçık, H., Doğu-Batı Dergisi, sayı: 7, s. 24, 1999.
İpşirli, Mehmet, 1999, c: 1, s. 33, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
Deadalus, 96: 1-21, 1967
Peirce, Leslie P., Harem-i Hümayun, s. 49, 2. baskı, 1998.
J. M. Landau, a. g. e., s. 76, 1974
Mardin, Şerif, Din ve İdeoloji, s. 95, 1969
Sinanoğlu, Suat, Türk Hümanizmi, 1988, s. 89, ikinci baskı
Tanpınar, A. H., 19. Asır Türk Edebiyatı, s. 122, 2. Baskı, 1956

- Mills, Wright, İktidar seçkinleri, 1974, s. 155, Ankara.
- Türk Tarihi'nin Ana Hatları, s. 156, 261-263 2. Basım, 1996, ikinci baskı
- Berkes, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 1973, s. 208
- Berkes, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s. 225, 1973.
- Zachariadou, E. A., s. 238, 1997 1st.
- Bottomore, T., Toplum bilim, s. 270, 1977.
- Berger, Peter L., Dinin Sosyal Gerçekliği, s. 190, 193, 1993, İstanbul
- Selaniki Mustafa Efendi, Tarih-i Selaniki, 1999, s. 215-216, 482, 607. Hazırlayan Mehmet Sinanoğlu, Suat, Türk Hümanizmi, 2. Baskı, s. 172, 1988, s. 460.
- Kramer, Samuel Noah, Erdem Dergisi, c: 6, sayı: 16, Ocak 1990, s. 295-296

DİZİN

A

- A. D. Anderson, 110, 153
- A. Slade, 114
- A. Tabakoglu, 50
- Abdullah Cevdet, 211, 220, 726
- Abdül Paşa, 135, 136
- Accem Oğlanları, 103
- Accemleme, 30, 91, 96, 151, 152
- Accimendi, 655, 658, 665, 675
- Adam Smith, 521, 619, 632, 634, 647, 690
- Adile Ayda, 176, 244
- Adnan Adıvar, 659, 660
- Afet İnan, 137, 192, 234, 244
- Abı Evren, 81, 149
- Abiler, 64, 441
- Ahmet Ağaoğlu, 130, 227, 235, 240, 260, 262, 299
- Ahmet Cevdet Paşa, 136, 209
- Ahmet Davutoğlu, 7
- Ahmet Reza, 21, 537, 539
- Ahmet Yeneri, 346, 349, 351, 355, 356, 358, 365, 367, 368, 372, 375
- Ahmet, 352, 386, 566, 613
- Ak buca, 88

- Akültürasyon, 213, 214
- Alan Duben, 601
- Alaturka, 190
- Alevi-Kürt, 290
- Alexander Bennigsen, 622, 654, 661
- Alexis de Tocqueville, 144, 670
- Alp tipi, 81, 82, 84, 88, 89, 91
- Amerikanizm, 139, 161, 180, 250, 266, 700
- Anderson, 110, 153, 280, 295, 719
- Apolonian, 91
- Araplaşma, 91, 95, 96, 99, 151, 178
- Arminius Vambery, 236
- Arshi Khan, 41, 42
- Asım Efendi, 115
- Ayıkpaşa, 55, 111, 113, 138
- Atatürk, 2, 8, 18, 36, 41, 44, 46, 69, 71, 72, 73, 119, 122, 123, 127, 128, 129, 130, 136, 138, 140, 141, 142, 143, 161, 162, 163, 166, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 190, 191, 192, 210, 220, 225, 228, 229, 233, 234, 240, 248, 255, 261, 262, 264, 267, 269, 270, 274, 294, 300, 339, 344, 365, 366, 380, 419, 428, 435, 442, 443, 448, 449, 454, 458, 461, 471, 478, 568, 608, 640, 654, 662, 663, 681, 682, 684, 705,

Orhan Türkdoğan

710, 720, 722, 724, 727, 728, 729, 733,
736, 737, 738
August Comte, 660
Âyanlık, 63, 65, 66, 68, 730, 732

B

Baba İshak, 315, 373, 374
Babailer, 101, 152, 285, 315, 326, 327, 329,
731, 743
Babamansurlular, 348
Bahaeddin Ögel, 152, 397, 398
Barak Baba, 357
Başkanlık Sarayı, 8
Başkent Sarayı, 8
Benno Landesberger, 175, 240
Bernard Lewis, 100, 548
Beşevler, 8
Beyaz Türkler, 483, 485, 486, 497, 719
Beyaz yakalılar, 636
Beyaz zenginler, 496
Bilge Kağan, 16, 30, 31, 32, 41, 84, 85, 87,
90, 95, 105, 128, 162, 178, 570
Bilge Tonyukuk, 89
Bill Clinton, 145
Busbecq, 41, 595, 723

C

C. W. Mills, 23
Carlos Marighella, 278
Carter V. Findley, 224, 441, 467
Celâl Nuri, 220
Celali, 108, 326
Cem, 103, 167, 277, 283, 295, 341, 350, 355,
364, 368, 370, 377, 384, 387, 388, 452,
485, 664, 665, 720, 728
Cem Kozlu, 664
Cemaat-benzeri, 143, 413, 633
Cevat Şakir, 120, 136
Cevdet Paşa, 136, 201, 205, 208, 209, 212,
214, 550, 722
Cevdet Türkay, 276, 281, 398, 400
Claude Cahen, 30, 89, 98, 148, 151, 189, 286,
296, 306, 560, 734, 743
Cognat topluluk, 567

Ç

Çapaogulları, 66
Çarekli, 340

D

Daniel Bell, 180, 258, 266, 301, 303, 556,
628, 648, 650
Daniel Lerner, 197, 640, 656, 695
David Kushner, 131, 231, 471, 479
David Shankland, 284

De Groot, 30, 338, 723
Dede Korkut, 48, 89, 522, 570, 576, 583, 584,
586, 587, 588, 616, 724, 729
Devşirmeler, 170
Dış Proletarya, 140
Dimitri Kitsikis, 97, 263
Diyonisian, 91
Doğan Avcıoğlu, 124, 419
Dönemler, 167

E

Edward Shills, 34, 64, 101, 313, 333, 723
Efendiler, 227
Ege Cansel, 61
Egemen kültür, 432
Emanuel Carasso, 111
Emel Esin, 82, 85, 89
Emeviler, 350, 352, 514
Enderun, 9, 16, 17, 33, 35, 45, 48, 53, 55, 57,
58, 97, 102, 103, 111, 112, 115, 116, 117,
118, 121, 122, 125, 127, 134, 138, 142,
149, 150, 152, 153, 154, 156, 157, 160,
164, 166, 168, 171, 172, 181, 182, 183,
184, 185, 190, 193, 196, 235, 238, 252,
264, 270, 330, 331, 384, 442, 443, 446,
454, 458, 462, 555, 681, 721
Enderun Mektepleri, 111, 384
Enderun Türklüğü, 116
Enderuni, 107, 113, 131, 146, 149, 160, 163,
164, 165, 166, 175, 176, 177, 179, 181,
192, 226, 243, 260, 267, 269, 270, 273
Enderuni Aydın, 181
Enderunlu Atabey, 102
Enderun-Reaya, 193, 384
Engin Tonguç, 131, 267
Epikürîen, 107, 435, 466
Erich Rothacker, 138
Erik J. Zürcher, 237
Ernst Gellner, 284, 655
Erol Toy, 493
Ertuğrul Gazi, 92
Ertuşi, 279, 290, 391, 395, 398
Eski zenginler, 482
Estonlar, 2
Eşkenaziler, 111
Ethel G. Stewart, 158, 174, 250, 367
Etienne Copeaux, 105
Etik yaklaşım, 528, 529, 626, 710
Etrâk-ı bî-idrâk, 99
Etrâskler, 176, 177, 178, 229, 232, 233, 236,
238, 240, 242, 243, 244, 246, 250
Eugene M. Pittard, 130
Eugenisme, 235, 239, 244
Evrensel kültür, 528

F

F. Hayek, 543

F. M. Emercan, 398
 F. Sömer, 96
 Farisileşme, 148
 Faruk Sömer, 152, 276, 296, 356, 397, 601
 Fazlur Rahman, 100, 189, 724
 Ferdinand Braudel, 124
 Frank Tachau, 120
 Frederic W. Frey, 389
 Fuad Köprülü, 89, 97, 282

G

G. Jaeschke, 301
 G. Ritzer, 636
 Gemeinschaft-like, 629
 George Santor, 143, 522, 548
 Gesellschaft, 655
 Gulamlar, 105
 Gumler, 178, 236, 238, 243, 246, 250
 Günter Kehr, 144, 666

H

H. Adams Gibbons, 70
 H. Gerth, 23
 Hacı Bektaş Veli, 284, 309, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 355, 356, 358, 365, 366, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 378, 382, 383
 Hakkola, 349
 Halide Edip Adıvar, 201, 211, 549, 724
 Hans Gernerbock, 175, 236, 240
 Harâm-i bîmaym, 151
 Hariciler, 497
 Harry Luke, 106
 Hayderlik, 326
 Hayri Başbuğ, 290
 Herbert Spencer, 23
 Herkül Milas, 9, 10, 134, 155, 156, 273
 Herodotus, 105, 114, 115, 118, 173, 219, 221, 222, 236, 527, 550, 551, 553, 556
 Herodotus, 169
 Heterodoks, 153, 285, 365
 Hıdabeddin, 354
 Hilmi Ziya Ökten, 80, 282, 392, 612
 Hocâ Ahmet Yesevi, 346, 349, 351, 355, 356, 358, 365, 367, 368, 372, 375
 Harrem Sultan, 50, 51, 109, 150, 156, 188

I

İlgaz Zorlu, 166, 478
 Irwin T. Sanders, 26
 İskâtilik, 622

İ

İbadiye, 520
 İbn Haldun, 38, 98, 100, 171, 172, 173, 656

İbrahim Hakkı, 596, 614
 İbrahim Kafesoğlu, 78, 295, 296
 İli Teriş, 88
 İlyasogulları, 66
 İntisap, 49, 184
 İranileşme, 178
 Irène, 30, 284
 Irene Melikoff, 151, 364
 İslâm kozmogonisi, 90
 İsmail Ferik Paşa, 9, 10, 133, 155, 156
 İsmail Hakkı Tonguç, 131, 267
 İsmail Hâmi Danişmend, 58
 İstimâlet, 29
 İstvan Fodor, 78, 241, 585

J

J. P. Roux, 105
 Jean-Paul Roux, 561
 Jön Türk, 41, 44, 62, 69, 118, 141, 226, 227, 235, 237, 260, 283, 296, 300, 539, 660, 720

K

Kagansirat, 87
 Kalemîye, 130, 441, 467, 724
 Kalemîyye, 64
 Kalenderoğlu, 38, 309, 323
 Kalın, 568, 594
 Kalyoncugulları, 66
 Kampus Haçlıları, 650
 Kapancılar, 111
 Kapıkulu, 97, 108, 150, 445, 451
 Kara Budun, 86, 88, 117, 356
 Kara Han, 82, 83, 90
 Karakaşlar, 111
 Karaoşmanogulları, 66
 Karayazıcı, 38, 109, 307, 309, 312, 316, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 334, 454, 719
 Karayazıcı ayaklanmaları, 307, 318
 Karayazıcı ayaklanması, 38, 312, 320, 323, 324, 325, 330, 331, 332
 Karen Barkey, 109, 454
 Karl Popper, 95, 138, 151, 154, 203, 263
 Karl R. Popper, 658
 Kâtıpoğulları, 66
 Kavalalı Mehmet Paşa, 9, 134, 155
 Kavm-i Necib, 235
 Kavm-i Sadika, 40, 158
 Kâzım Mirzan, 78, 176, 177, 178, 242
 Kemal Karpas, 134, 403, 489, 499
 Kemalist Sistem, 41, 44, 46, 69, 72, 124, 175, 181, 191, 231, 239, 251, 252, 253, 254, 262, 306, 458, 544, 736, 741, 744
 Kemalizm, 224, 225, 230, 270, 272, 275
 Kılıçzade Hakkı, 220
 Kmaluzade Ali Efendi, 589, 728, 742

Kırdaşça, 345
Kırmanç, 339, 346, 352, 354
Kızılbaş Türkmenler, 321, 362
Kimmerler, 178, 232, 233, 236, 238, 240, 243,
246, 247, 250, 585, 735
Kingsley Davis, 180, 311
Kitab-ı Müstetab, 108, 361, 362, 738
Koca Sekbanbaşı, 115
Koçi Bey, 150, 172, 325, 327
Kokutai, 62, 301, 479
Konfüçyüs, 623, 642, 666
Korkut Ata, 89, 90, 91, 587
Kölemenler, 96, 105, 151
Köylölük, 412, 413, 436, 438, 624
Kredi Kart Toplumu, 557
Kul, 56, 97, 134, 184, 185, 186, 445, 467
Kureyşli, 340, 514
Kurucu Kültür, 8
Kut, 83, 85, 246, 281, 290, 394, 396, 560, 729
Kutadgu Bilig, 31, 83, 88, 89, 95, 96, 183,
616
Kuyucaklı Murat Paşa, 37
Kül Tigin, 95
Küreselleşme, 5, 271, 273, 529, 530, 556, 731
Kürt, 2

L

L. Berger, 645, 666
L. Rasony, 77
L. W. Warner, 67
Lala Mustafa Paşa, 186, 187
Lâle devri, 195, 215
Lazlo Rasony, 175, 243
Le Play, 25, 390, 392, 393, 532, 533, 538,
542, 611, 612
Levirat, 613
Levy Bruhl, 82
Levy-Strausse, 22
Livilli, 398
Lloyd Warner, 9, 155, 452, 514
Lolan, 398
Lucien Febvre, 170
Lütfi Paşa, 92, 188

M

M. Abeles, 87
M. Bonetus, 26
M. Ginsberg, 23
M. Meeker, 675
M. Tezcan, 278
M. Turhan, 204, 207
Maffesoli, 628, 629, 636, 729, 743
Magy Szentmiklos, 137
Maraba, 407
Marc Bloch, 93, 147, 157, 161, 169, 170, 276
Marifetname, 596
Marksizm, 224, 319, 378, 469, 674

Marliyn Albright, 165
Martin Smelser, 198
Maurice Duverger, 506, 516
Max Weber, 144, 207, 301, 318, 426, 509,
520, 619, 626, 634, 638, 648, 685, 690,
736
Mc Clelland, 586
Mc Luhan, 270
Mehlika Kaşgarlı, 292
Mehmet Ali Şevki, 392, 532, 533, 612
Mehmet Emin, 141
Mehmet Halil, 120, 238
Meiji, 62, 117, 123, 206, 478
Memluklar, 93, 138, 151
Merkez köyler, 421, 422, 694
Metin Işper, 36, 58, 70, 449, 450, 455
Michael Billig, 130
Michel Maffesoli, 627
Milletleşme, 71, 129, 137, 139, 179, 181, 190,
236, 255, 260, 265, 266, 267, 295, 304,
403, 404, 669, 700, 736
Milton Friedman, 540
Moiz Kohen, 229
Molla Ayyas, 102
Molokanlar, 293, 707
Moriskolar, 158
Mozabitler, 520
Murad Paşa, 307, 308, 362, 446
Musahiplik, 341, 342, 387
Mustafa Akdağ, 58, 362, 451
Mustafa Ali, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 103, 111,
149, 150, 162, 172, 183, 447, 731, 741
Mustafa Kemal, 69, 70, 73, 120, 125, 128,
129, 140, 141, 142, 162, 175, 178, 179,
180, 182, 191, 226, 227, 228, 229, 230,
232, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 242,
248, 261, 262, 265, 339, 451
Mustafa Naima, 172, 316
Mustafa Rahmi, 211, 494
Mustafa Sami, 207, 209
Mübeccel Kuray, 407
Mühtedi, 59
Mükrimin Halil Yinanç, 244
Mümtaz Turhan, 122, 212, 531, 728
Münir Aktepe, 603
Mürşid, 355
Müşterâ Kul, 56

N

N. Machiavelli, 257
Nation-Building, 294
Nazım Hikmet Ran, 119, 136
Necat Göyünç, 398
Necip Asım, 228
Neo-Osmanizm, 7
Neşet Çağatay, 116, 454
Nihat Erdoğan, 452
Niyazi Berkes, 98, 133, 550

Nur Yalman, 649, 657, 675

O

Oğier Ghiselin de, 41, 595
 Oğlan Cem, 103, 452
 Oğuz Han, 92, 162, 338, 598
 Oğuzname, 113
 Oğuz-Türkmen, 5, 17, 20, 34, 35, 55, 73, 101, 107, 152, 322, 333, 344, 362, 384, 388, 389, 397, 439, 449, 450, 468
 Oğuz-Türkmen İkiligi, 8
 Orhan Gazi, 43, 97, 102, 106, 110, 148, 191, 219, 386
 Orhan Pamuk, 9, 156
 Orkun Anıtları, 178, 179, 353, 356
 Oruç Bey, 101, 111, 112, 113, 720
 Oscar Lewis, 434, 456, 688
 Osman Bey, 92
 Osman Gazi, 43, 92, 112, 461
 Osman Nuri Ergin, 58, 127, 219
 Osman Turan, 87, 295, 296
 Osmanlı Külliyesi, 7
 Osmanlılık, 46, 71, 116, 194, 273, 293
 Oswald Spengler, 172

Ö

Ömer Lütfi Barkın, 128, 158, 364
 Ömer Seyfettin, 141
 Özlüce, 84
 Özgü Bey, 92

P

P. A. Sarokin, 46
 Para, 520
 Parça, 47, 57
 Paşazadeler, 136, 452, 482, 486
 Patrimonial devrim, 35, 45, 63, 68, 69, 71, 72, 74, 195, 454, 456, 458, 478, 507, 509
 Patrimonial Osmanlı, 153
 Paul Devereux, 44
 Paul Wink, 106, 399
 Peter Alford Andrews, 280, 287, 707
 Pierre Lafitte, 21
 Petizm, 207, 619, 643, 691, 730

R

Rafetlik, 323
 Raryyes oğlu, 54
 Ralph Linton, 26, 212, 249
 Raub Nuri İleri, 136, 154, 454
 Ren Çalenaki, 9, 133, 155, 156
 Resya, 8, 16, 17, 18, 19, 39, 40, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 61, 102, 104, 107, 117, 129, 131, 143, 146, 172, 182, 183, 184, 185,

190, 194, 196, 384, 442, 445, 448, 457, 458, 463, 473, 481, 487, 503, 681, 719
 Resmî teori, 223, 226, 654
 Rıza Nur, 390, 392
 Richard Tapper, 649, 657
 Rikâbdar, 102
 Robert Bellah, 57, 144, 185, 442, 449, 645, 654, 666, 671
 Robert Devereux, 119
 Robert Kennedy, 15, 161
 Robert Martin, 102
 Robert Nisabet, 535, 536
 Rockefeller, 62
 Rumlu Rifat Efendi, 141
 Rurbanity, 414
 Rüstem Paşa, 50, 51, 150, 156, 188

S

S. F. Nadel, 23
 S. N. Eisenstadt, 223
 S. N. Kramer, 240, 560
 Sabahattin Ali, 119, 136, 454
 Sabahattin Eyüboğlu, 121
 Sabatay Sevi, 166, 477
 Sabetaycılık, 111, 167
 Saltuk Bugra Han, 99
 Samuel N. Kramer, 79
 Sanayi Köyleri, 428
 Saraylılar, 57, 159, 452
 Sarı saltuk, 355, 356
 Sefarad Yahudileri, 111
 Sefaratlar, 158
 Sekban, 108, 127, 308, 324, 337, 733
 Sekbanbaşı, 115, 150, 172
 Sekülarizm, 302, 649, 672
 Selaniki Mustafa Efendi, 52, 733, 744
 Semitizm, 36
 Seyyid Hüseyin Nasr, 100, 189
 Sivil Din, 670, 671, 692
 Siyah Zenginler, 487, 489, 496, 497
 Siyasal özgürlük, 543
 Sokollu Mehmet Paşa, 51, 58, 446
 Sosyal ahlak, 509
 Stanford J. Shaw, 551, 734
 Stanford Shaw, 35, 43, 53, 110, 122, 742
 Suphi Nuri, 136
 Süzerenler, 557

S

Şafii, 339, 364
 Şah İsmail, 101, 107, 321, 378
 Şah Kulu, 38, 107, 321
 Şakir Paşa, 136
 Şefik Hüsni, 112, 119, 167, 454
 Şemseddin Sami, 599, 600, 604, 616, 731
 Şeref Han, 391, 734

Orhan Türkdoğan

Şerif Mardin, 57, 122, 254, 298, 313, 403,
449, 522, 654, 721
Şevket Aziz, 239, 240
Şeyh Bedreddin, 38, 309, 720, 742
Şiilik, 321, 323

T

Tahtacılar, 283, 285, 287, 341, 707
Talcott Parsons, 24, 25, 27
Talip, 346, 349, 358
Tamara, 43, 117
Taner Tarhan, 246, 247, 585
Taner Timur, 58, 59, 293, 719
Taoist, 88, 90
Taptuk Emre, 357
Tank Buğra, 156
Tarihselci yaklaşım, 11, 15, 17, 20, 66, 263,
446, 713
Taşlıcalı Yahya, 162, 180, 188
Tavgaç Buğra Han, 83
Tayyib Okiç, 158, 189
Tekinalp, 229, 230, 729
Tengri Kagan, 85
Terakki liseleri, 167
Tevfik Fikret, 133
Tımarlı, 104, 108
Tokugawa, 62, 123, 478
Tonyukuk, 85, 86, 87, 88, 90
Tunacılık, 622
Turgut Özal, 7
Tülay, Babuşçu, 8
Türk Hümanizması, 8, 121, 123, 124, 131,
136, 175, 177, 192, 225, 238, 255, 339,
366, 471, 654, 733
Türk kimliği, 16, 69, 151, 261, 295, 299
Türk tipi, 130, 239
Türkçüleşmek, 34, 110
Türkmenlerin Kürtleşmesi, 337

U

U. Heyd, 685
Ubicini, 132
Ulus-Devlet, 5, 8

Ö

Ölçü, 86, 522
Ömmet ideolojisi, 39

V

V. Charles, 41
V. Dimitriadis, 103

V. Thomsen, 236
Vambery, 141, 236, 581
Vasallar, 557
Via Egnatia, 149

W

W. Eberhard, 394, 565, 608
W. F. Whyte, 277
W. Hegel, 85
W. Mills, 23, 67
Wasp, 700
Wolfram Eberhard, 79, 85, 240, 393, 397

Y

Y. Nemet, 236
Yakubi Hristiyanlar, 281, 291
Yeni Anadoluçuluk, 122, 131, 136, 449
Yeni İslâmcılar, 653, 654
Yeni Osmanlı Kölliyesi, 7
Yeni Osmanlılık, 7, 8
Yeni Osmanlılar, 41, 46, 70, 214, 227, 237,
660, 727, 742
Yeni zenginler, 483, 484, 486, 491
Yenigöçerler, 55, 101, 109, 157, 184, 324, 384
Yezidiler, 280, 290, 391, 733
Yıldız, 159
Yir Yoront, 14, 18, 550
Yunus Emre, 33, 148, 306, 326, 357, 373,
374, 375, 471
Yusuf Akçura, 227, 232, 236, 240, 248, 249,
253, 260, 262, 273, 300, 725
Yusuf Has Hacib, 83, 183

Z

Zaza Alevileri, 339, 343, 344, 346, 349, 350,
351
Zaza kimliği, 289
Zazalık, 345
Zaza-Yezidi, 290
Zealot, 221
Zealotoist, 173
Zeki Velidi Togan, 87
Zenginlik kültürü, 446, 456
Ziya Gökalp, 21, 44, 69, 79, 119, 125, 126,
137, 141, 190, 204, 208, 218, 220, 227,
229, 232, 235, 260, 262, 264, 273, 290,
337, 339, 360, 391, 392, 458, 533, 536,
548, 573, 614, 636, 661, 672, 681, 721,
734, 736, 742
Zoma, 281

Türk sosyolojisinin önemli bir dinamik alanını oluşturan yapısal araştırmalar, gün geçtikçe kültürel alanda yerini ve rolünü almaktadır. Okuyacağınız bu araştırma, tamamen gelenekli Türk toplum yapısının -Osmanlı'dan günümüze- yönelik temel sorunlarının bir yorumudur. Geçmiş olaylara tasviri bir biçimde yaklaşan gelenekli yöntem yerine, Tarihselci bir yaklaşım izlenerek, daha ziyade olaylara sosyolojik, antropolojik, ekonomik ve siyasal görüşlerin yansımalarını da kazandırmak suretiyle, günümüze kadar uzanan seyri incelemiştir.

Bu araştırma, toplum yapımızdaki kültürel yozlaşma ve sosyal gerginliklerin alt yapısına yönelik bir yaklaşımın ürünüdür. Tamamen, Tarihselci yöntemin ışığı altında yapısal sorunlar, özellikle stratejik merkezi yönetim biçimi, fertlerin rol, statü ve normu kapsayan oriyantasyonları sistematik bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Böylece, günümüz olaylarının oluşturduğu sorunlar, tarihsel köklerine yönlendirmek suretiyle, gerginliklerin hangi koşullar altında ortaya çıktığı hususu aydınlatmaya çalışılmıştır.



ISBN 978-605-9108-12-6



cizgi

www.cizgikitabevi.com